

# L'UNE BÉVUE

N° 4 Automne/hiver 1993

ÉCOLE LACANIENNE DE PSYCHANALYSE

## UNE DISCIPLINE DU NOM

E.P.E.L.

# *L'UNEBÉVUE*

Revue de psychanalyse  
3 numéros par an  
et 3 suppléments réservés aux abonnés

29, rue Madame, 75006 Paris  
télécopie *L'UNEBÉVUE* – 44 49 98 79

## **Direction**

Mayette Viltard

## **Rédaction**

Christine Toutin-Thélier

## **Administration**

Éric Legroux

## **Comité de lecture**

Jean-Paul Abribat, José Attal,  
Françoise Jandrot-Louka, Catherine Webern

## **Direction de la publication**

Jean Allouch

## **Édition**

ÉPEL

29, rue Madame, 75006 Paris  
téléphone – 45 49 29 36  
télécopie – 45 44 22 85

## **Distribution**

Distique

5, rue de la Taye, BP 65, 28112 Lucé  
téléphone – 37 34 84 84  
télécopie – 37 30 78 65

## **Fabrication**

Transfaire, F-04250 Turriers, 92 55 18 14  
Couverture : Atelier Pascal Vercken

## **Abonnements**

pour 1 an, 3 numéros (et 3 suppléments)  
580 F (+ 150 F envoi étranger)  
ISSN : 1168-948 X

**UNE DISCIPLINE  
DU NOM**

### 7 Symbole, symbole et symbole. *Guy Le Gaufey*

Les positions de Jung, Jones et Lacan correspondent respectivement à trois grandes étapes historiques soutenues en Europe depuis le xv<sup>e</sup> siècle quant à la nature du symbole : « signature des choses » pour Jung, problématique de la représentation liée à l'ordre classique pour Jones et Freud, primauté accordée au signifiant pour Lacan.

### 23 MWT, Mutter. *Christine Toutin-Théliér*

Que Freud ait lu « un vautour » là où Léonard de Vinci avait écrit « un milan » a fait couler beaucoup d'encre dans la littérature analytique. Pourtant, si l'on suit Freud dans son passage par les hiéroglyphes égyptiens, il s'avère que le vautour n'est ni un lapsus, ni une erreur de traduction, mais une translittération. Une lecture de certains passages de la Bible de Philippon rend alors possible d'interroger en quoi cette translittération met en jeu le nom propre.

### 43 Un vrai symbolisme ? *George-Henri Melenotte*

Il y a, chez Freud, une difficulté à répondre aux errances du symbolisme jungien. Jones produit alors, en 1916, une théorie du « true symbolism ». En reprenant ce débat, Lacan en dégage le point d'impasse, celui de laisser le symbolisme « tout entier confronté au réel ».

### 61 La prééminence du semblant. *Catherine Webern*

Lacan étaye la prééminence du semblant avec la théorie fréguénne, selon laquelle la conception du nom propre doit être liée à l'analyse de la proposition avec la fonction. Ceci entraîne la dénotation de l'homme et la dénotation de la femme avec une nouvelle approche de la *Bedeutung des Phallus*, de la signification du phallus.

- 81 L'implantation du signifiant dans le corps. *Albert Fontaine*  
 Albert Fontaine poursuit sa lecture de Wolfson, l'étudiant en langue schizophrénique, à la lumière de Foucault, Deleuze, Lacan et Jakobson. Wolfson permet ainsi d'avancer quelques points précis sur le problème de l'implantation du signifiant dans le corps, sur le fait qu'il ne peut y avoir d'écrit qu'à partir d'une certaine consistance du corps.
- 101 Du bon usage du diable... *Cécile Imbert*  
 Freud, dans *Une névrose démoniaque au XVIII<sup>e</sup> siècle* questionne le choix du peintre Christoph Haitzmann de signer, par deux fois, un pacte avec le diable. « La mélancolie est le bain du diable » écrit Saint Jérôme. Le tableau tracé par C. Imbert met en scène les places respectives de la femme et de la mélancolie à cette époque ; fallait-il brûler les sorcières, ou bien les soigner ?
- 123 Antiphysie, l'Althusser de Clément Rosset. *Françoise Jandrot-Louka*  
 Dans son livre à propos d'Althusser, Clément Rosset reproduit le non-lieu de 1981 en faisant valoir la folie d'Althusser, alors qu'il nous désigne, avec Rabelais et la référence à *Antiphysie*, une autre figure : celle de l'imposture.
- 139 Présentation du texte de Freud de 1928  
*Dostoïevski et la mise à mort du père*  
 Présentation du texte de C. G. Jung de 1909  
*L'importance du père pour le destin de l'individu*
- 141 Un texte qui aurait été écrit... par un autre  
 Lettres de Freud à Theodor Reik, à Stefan Zweig.  
 Freud réfute l'épilepsie de Dostoïevski. Ses attaques de mort sont le symptôme d'une hystérie masculine. Tu as voulu tuer le père, maintenant, tu es le père... mort.
- 161 Dostoïevski, l'*Ethiker*  
 Le débat Freud-Reik sur l'éthique, à propos de Dostoïevski, amène Freud à déclarer que l'appréciation de l'éthique doit être sociale et objective sur le plan scientifique.
- 169 Dostoïevski, le pécheur  
 Pécheur ou criminel ? A la concupiscence luisant aux yeux du vieux Karamazov, quand il interroge son fils, « Dieu est mort, alors tout est permis ? », Freud répond par un mythe qu'il propose à l'homme moderne : si Dieu est mort, le désir n'en sera que plus menaçant et donc l'interdiction plus nécessaire et plus dure. Dieu est mort, plus rien n'est permis.

177 Dostoïevski, le converti

*Une expérience religieuse. S. Freud.*

En publiant en 1927 *Une expérience religieuse*, Freud éclaire pour une part la conversion de Dostoïevski à la fin de sa vie, soumis au tsar et aux autorités.

181 De l'importance du père dans le destin de l'individu

Les écrits psychanalytiques de Jung, datant d'avant sa rupture avec Freud révèlent, tout autant que son échange épistolaire avec Freud, l'importance de sa position dans le mouvement analytique. Peu traduits, ces textes sont d'autant plus inaccessibles que Jung lui-même les a par la suite largement remaniés.

Suppléments au n° 4, gratuits, réservés aux abonnés :

*Dostoïevski et la mise à mort du père. S.Freud. 1928*

*Dostojewski und die Vätertötung*

*L'importance du père pour le destin de l'individu. C. G. Jung. 1909*

Supplément au n° 4, en librairie :

*Écrits inspirés et langue fondamentale*

Dossier préparé par Béatrice Hérouard

Présentation par Béatrice Hérouard, Françoise Jandrot-Louka, Mayette Viltard.

## *Symbole, symbole et symbole*

---

GUY LE GAUFÉY

Ce n'est pas parce qu'on croit parler du même objet qu'on partage la même langue : *pferd* n'est pas *horse*, qui n'est pas *cheval*, même si l'on pense pouvoir s'accorder aisément en cet exemple simpliste sur une supposée communauté de référence de ce qu'on appelle encore « le plus grand ami de l'homme ». Je voudrais montrer dans ce qui suit que ce truisme linguistique se laisse étendre à des systèmes de pensée dont les bases axiomatiques sont si différentes que, lors même qu'ils voudraient se saisir du même « objet », ils se trouvent chacun dans l'obligation d'en fournir des définitions mutuellement contradictoires.

Au sein de la tradition inaugurée par l'invention freudienne, la valeur accordée au terme « symbole » a ainsi reçu des acceptions fort différentes, et l'on va voir que sur ce point il est possible de distinguer trois strates qui se sont exprimées conflictuellement, ce qui nous facilite le repérage de leur enjeu. Dans son texte « A la mémoire d'Ernest Jones : sur sa théorie du symbolisme<sup>1</sup> », Lacan attaque frontalement les conceptions défendues par Jones dès 1916 – et jusqu'à la fin de sa vie – conceptions qui furent elles-mêmes soutenues pour lutter activement contre celles de Jung (et Silberer). Cette consécution porte à conséquences : Jones se présente comme le héraut des positions freudiennes après la rupture de 1912 entre Freud et Jung, et cherche à montrer que, sur la question décisive de la nature du symbole, Jung part sur des bases fondamentalement différentes de celles de Freud, et de même Lacan – au terme de la première décennie de son enseignement au cours de laquelle il met en place les éléments de sa thériaque *imaginaire, symbolique et réel* –

---

1. J. Lacan, « A la mémoire d'Ernest Jones : sur sa théorie du symbolisme », in *Écrits*, Paris, 1966, Seuil, 697-717.

prend Jones à parti pour montrer par où pêche sa conception du symbole, ce qui lui permet de faire valoir les définitions nouvelles par lesquelles il essaie lui-même d'avancer ses notions de symbole et de métaphore dans son mouvement de « retour à Freud ».

Je tenterai de montrer que les positions de Jung, Jones et Lacan correspondent respectivement à trois grandes étapes historiques soutenues en Europe depuis le XV<sup>e</sup> siècle quant à la nature du symbole ; la pensée jungienne s'accorde puissamment sur ce point avec ce que Foucault nous a rappelé être la « signature des choses », ce mode de pensée dominant jusqu'à Descartes et les débuts de la scientificité moderne, dans lequel les signes sourdent du monde alentour, et montent jusqu'à nous à partir des objets eux-mêmes. L'objet est alors conçu comme rempli de « qualités », et ces qualités sont autant de significations potentielles qui rendent incertaine la séparation entre *signe* et *objet*. L'objet signifie *directement*, pour ceux du moins qui savent percevoir ces qualités, ou se laisser toucher par elles. Ainsi Jung voit-il dans le serpent le symbole *immédiat* de la libido.

Jones – et Freud avec lui, même s'il est plus ambigu que le Gallois sur ce chapitre – peut facilement prendre la posture du héraut de la rationalité contre les mystagogies jungiennes. Sa position est en effet pour l'essentiel en accord avec les postulats du monde classique sur la nature du signe, tels qu'ils s'expriment dans cette bible que fut *La logique ou l'Art de penser*<sup>2</sup>. La problématique de la *représentation* – qui soutient la plupart des positions de Jones dans sa dispute avec Jung – régit en effet ce qu'il est permis d'appeler l'*ordre classique*, dans lequel Freud fut bien obligé de penser l'objet de sa découverte, alors même que cet ordre y est résolument réfractaire<sup>3</sup>.

Lacan, pour sa part, rompt avec l'ordre de la représentation, au sens précis où il cesse d'en faire un donné élémentaire. En ce sens – et en ce sens seulement – il est saussurien dans la mesure où la distinction signifiant/signifié lui permet de dégager les prémisses d'une logique – celle de l'organisation interne du niveau signifiant – qui ne doit plus rien (ou presque) à un ordre du monde que les signifiés essaieraient de suivre à la trace<sup>4</sup>. De par la primauté qu'il accorde au signifiant sur

2. Aussi intitulé *La logique de Port-Royal*, livre publié pour la première fois en 1662, mais qui a connu en deux siècles et demi pas moins de quarante-quatre éditions françaises – dont cinq différentes du vivant des auteurs – sans compter les traductions.

3. D'où des difficultés qui ne sont pas tant attachées à l'objet de la découverte qu'aux instruments conceptuels avec lesquels Freud tente alors de le saisir, l'exemple le plus éclatant en ce domaine étant celui de la « représentation inconsciente », véritable contradiction dans les termes.

4. Comme c'est le cas de la plupart des systèmes de significations antiques. Un exemple parmi d'autres : le boucher de Tchouang Tseu, qui n'émerveille jamais sa lame parce qu'il sait la faire passer juste entre les articulations de la bête. Façon de dire que le sage est celui qui sait faire coïncider découpe symbolique et découpe réelle.

le signifié, il se distingue du même pas de Saussure, et tout spécialement en ceci qu'il va chercher à faire jouer une définition du sujet jusqu'à lui entièrement inédite, toute entière dépendante de l'ordre signifiant *et de lui seul*.

On devine peut-être qu'entre ces trois positions, il y a d'emblée rupture puisque aucune n'admet le même point de départ, élémentaire en tout discours théorique, au sujet de la nature du signe. Or toutes trois se soucient également, disons pour aller vite : de la même clinique, ce qui interdit à chacun d'adopter la religion de la facilité, l'éclectisme qui lui accorderait le droit d'user comme il l'entend des termes qu'il met en œuvre. Parce qu'il y a plusieurs axiomatiques différentes qui ambitionnent de générer chacune des théorèmes vrais dans l'organisation du même (ou presque) champ clinique, il y a nécessairement conflit, de pouvoir bien sûr, mais surtout relativement à la vérité en jeu dans l'affaire : comme Jones le laisse entendre et comme Lacan le dira crûment plus tard, « comment savoir d'entre les bateleurs celui qui tient le vrai polichinelle<sup>5</sup> ».

#### JUNG-SILBERER ET L'IMMÉDIATÉTÉ DU SYMBOLE

Commençons donc par le muet, celui qui ne prend pas une part active dans le débat, Jung lui-même, pour signaler que la publication en 1911 de ses *Wandlungen und Symbole der Libido* a sonné le glas de son amitié avec Freud. Jones en fut un lecteur attentif, certain qu'il était du dévoiement dans lequel Jung s'était engagé dès ses conférences américaines où il avait délibérément laissé de côté l'enracinement sexuel de la libido. Mais sur la nature du symbole, c'est surtout Silberer qui sert de repère à Jones : le *Jahrbuch für Psychoanalyse* vient en effet de publier en 1912, dans son volume IV, deux nouveaux articles de Silberer, ce qui porte alors à six ses publications sur le sujet depuis 1910. En dépit de certaines différences, ses thèses sur la nature du symbole vont dans le même sens que celles de Jung, au point que Jones parle à plusieurs reprises de « l'école Jung-Silberer » pour l'opposer – il n'y a pas de petits profits dans un tel combat – à « l'école psychanalytique » qui parle donc par sa voix. Et c'est ainsi qu'en pleine guerre, le 29 janvier 1916, il prend la parole devant le maigre public de la *British Psychological Society* pour lancer la première pierre à l'endroit de la conception jungienne du symbole.

Il se débat d'abord assez longuement avec le « phénomène fonctionnel » que Silberer tient pour décisif dans la formation de symbole, mais nous ne le suivrons pas dans la pointe de cette attaque ; la façon qu'il

5. J. Lacan, *Écrits*, op. cit., p. 764.

a, par contre, de camper l'école Jung-Silberer est à l'origine de tout le débat et requiert toute notre attention. Prenons donc, dit Jones (à la quarantième page de son article, il est vrai) quelques exemples, et pour commencer celui du phallus<sup>6</sup>. Pour Jung-Silberer, si un serpent apparaît dans un rêve, « il symbolisera plus souvent l'idée abstraite de sexualité que l'idée concrète du phallus (*the concrete idea of phallus*), nous dit Jones, « tandis que pour l'école psychanalytique, il symbolise [l'idée concrète du phallus], même si bien sûr celle-ci est communément associée à [l'idée générale de sexualité] ». La différence avancée par Jones est donc d'abord une différence de priorité : ce qui est pour lui *en premier*, c'est « l'idée concrète » du phallus, et l'idée générale de sexualité qui s'y rattache ne vient que *secondairement*. Soutenir l'inverse, avance-t-il humoristiquement deux pages plus haut, « revient à parler d'une personne qui hériterait de traits ancestraux... du fait de son cousin ».

Si la liaison directe entre l'image du serpent et l'idée générale de sexualité lui paraît précipitée, c'est qu'il y voit immédiatement un refus des positions freudiennes telles qu'elles s'expriment dans *Totem et tabou* : il rappelle en effet que, selon Freud, avant l'adoration de l'idée abstraite de pouvoir créatif divin, il y eut une « adoration phallique » (*phallic worship*) qui était fondamentalement en rapport avec un phallus réel (*a real phallus*). Si le serpent a quelque rapport avec l'idée de sexualité, c'est d'abord *parce qu'il* représente un phallus, lequel phallus, bien sûr, est lié à l'idée de sexualité. Là où le serpent comme signe est lu *immédiatement* par Jung-Silberer, Jones, en ajoutant un terme médian (ledit « phallus réel »), fait du serpent une représentation *dérivée*, parmi d'autres, au sein d'une indéfinie succession, qui a cependant un terme premier : la ligature *originale* entre le « phallus réel » et l'idée générale de sexualité.

Cette obsession d'une origine conduit Jones à distinguer d'emblée un « vrai symbolisme » (*true symbolism*), organisé, lui, autour d'un nombre limité de figures : « Tous les symboles, écrit-il, représentent des idées de soi et des parents immédiatement consanguins, ou sont relatifs aux phénomènes de la naissance, de l'amour et de la mort. » *A partir de ces symboles primitifs*, les symboles « secondaires » ou « dérivés » vont pulluler et on les comptera « par milliers », mais tous auront une origine repérable.

Ce que Jones refuse d'accorder à l'école Jung-Silberer peut donc se résumer facilement : c'est l'aspect *immédiat* de la jonction opérée par le symbole entre une image d'objet (ou l'objet lui-même) et une idée, une valeur, un sens. Le lien entre l'aspect « concret » (image ou objet) et l'aspect « abstrait » (sens) lui paraît tout au contraire devoir être compris

---

6. Nous savions déjà, depuis la page 16, « qu'il y a probablement plus de symboles de l'organe mâle lui-même (*the male organ itself*) que tous les autres symboles réunis ».

comme nécessitant une longue histoire, et ceci est pour lui tellement évident que dès sa première page, avant même d'attaquer le cœur de son affaire, il écrit à propos du mot « symbolisme » :

Qu'est-ce d'autre qu'une série sans fin de substitutions évolutives, un remplacement incessant d'une idée, d'un intérêt, d'un moyen par un autre<sup>7</sup> ?

On conçoit qu'après un tel cri du cœur, qui sonne comme un rappel d'évidences indiscutables, l'affaire est entendue pour lui, et le luxe de précautions dont il s'entoure tout au long des cinquante-sept pages de son article ira toujours dans le même sens : montrer qu'il est rétrograde de penser le symbole comme une réalité directement appréhendable, et au contraire progressif, scientifique – et freudien – de le penser comme nécessitant une *lecture médiate* qui doit toujours déployer une série de substitutions, ne serait-ce que pour faire apparaître les termes refoulés.

Pour Jung par contre, l'association entre le serpent et l'idée de sexualité s'est effectuée fort loin dans le passé et depuis nous n'avons affaire, à travers le pullulement des symboles phalliques, qu'à des sortes de variations sur un modèle réglé une fois pour toutes. Dans une telle perspective, l'archétype devient vite indispensable, appelé par cette permanence des formes significatives. Comme ces formes nous viennent, soit du monde extérieur qui ne change guère de ce point de vue-là, soit de l'intellect (géométrie euclidienne) qui ne change pas plus, il est tentant de voir en elles les termes d'une langue donnée une fois pour toutes, dotée d'une morphologie et d'une syntaxe. Ainsi la conception jungienne du symbole apparaît d'emblée affine à la constitution d'une *mancie*, d'une lecture directe des significations que les formes du monde, extérieur *et* intérieur *désormais*, agencent continûment.

#### JONES ET LA CONCEPTION GÉNÉTIQUE DU SYMBOLISME

Jones a indiscutablement flairé très tôt ce danger dans les conceptions jungiennes, mais il l'a lu en clair dans les articles de Silberer ; il reproche en effet à ce dernier d'« avoir cédé sur la conception du vrai symbolisme et d'avoir rejoint une fois de plus la conception populaire du symbolisme comme présentation de l'abstrait en des termes concrets<sup>8</sup> ». Pour Jones aussi, enfermé qu'il est dans la problématique classique du signe, il y a de l'« abstrait » et du « concret », du sens et de la figuration. Mais il lui importe avant tout de montrer que l'abstrait

7. E. Jones, "The Theory of Symbolism", *Papers on Psycho-analysis*, Fifth Edition, Maresfield Reprints, London, Copyright 1948, Baillere, Tindall and Cox, p. 87.

8. E. Jones, *op. cit.*, p. 127.

glisse d'une figuration à une autre, quasi indéfiniment, et qu'au fil de ce mouvement, cet « abstrait » se fragmente, se différencie, passant ainsi d'une identification grossière et totalisante à des nuances subtiles et délicates. Il écrit dès sa troisième page : « Il est dans la nature d'un symbole d'être sensoriel et concret, tandis que l'idée représentée peut être *relativement* abstraite et complexe<sup>9</sup>. » Une petite note sur le *relatively* nous prévient que dans le *vrai symbolisme*, l'idée est plus souvent *générale* qu'*abstraite*, mais les italiques du *relatively* viennent, elles, souligner l'essentiel de la thèse de Jones, qui s'appuie alors sur un passage de la *Traumdeutung* décisif pour la conception qu'il défend alors<sup>10</sup> :

Ce qui est aujourd'hui lié symboliquement était probablement uni (*vereint*) dans les temps primordiaux (*Urzeiten*) par une identité conceptuelle et linguistique. La relation symbolique paraît être un résidu (*Rest*) et une marque (*Markzeichen*) de cette identité de jadis.

A partir de l'identité symbolique, posée comme ayant été *de départ* (d'où l'expression de « vrai symbolisme »), il y a eu un procès incessant au cours duquel l'idée *relativement* abstraite (ou générale) était encore « complexe » et confuse, et qu'une étape supplémentaire, en fournissant une (ou plusieurs) nouvelle figuration, a permis de fragmenter et de différencier l'identité première – qui avait certes son intérêt – mais que tout progrès de la connaissance se doit de diversifier autant qu'il est possible. « L'ordre du développement, écrit Jones, semble être du concret vers le général, et du général vers l'abstrait<sup>11</sup>. » Pour mieux apprécier cette position de Jones, suivons donc l'exemple qu'il nous donne en premier, et qu'il tire de Wundt<sup>12</sup> : il y a longtemps, une feuille marron et une feuille verte se disaient avec deux mots entièrement différents. Puis le mot servant à désigner les feuilles vertes fut étendu à d'autres objets quand on voulait en signaler ou en souligner la « verdure » (*greenness*), et l'on est ainsi passé d'un substantif désignant un objet « concret » (feuille verte) à un adjectif désignant une qualité « générale » (vert). La seule différence, poursuit Jones, entre certaine généralisation valable (comme le sont à ses yeux les généralisations scientifiques) et « le simple

9. E. Jones, "The Theory...", *op. cit.*, p. 89.

10. Et que Lacan ne peut s'empêcher de reciter, en précisant : « [...] on peut légitimement se demander si le travail d'Ernest Jones n'a pas accompli l'essentiel de ce qu'il pouvait faire à son moment, s'il n'a pas été aussi loin qu'il pouvait aller dans le sens de l'indication qu'il recevait de Freud [...] ». Façon discrète, mais effective, de remarquer que Freud et Jones partagent tous deux la même intelligence du signe, même si le premier sait, à l'occasion, se montrer plus cavalier que le second aux frontières de ce mode de penser classique. Pour la citation de Freud : *L'interprétation des rêves*, PUF, Paris, 1967, p. 302, et *Die Traumdeutung*, Studienausgabe, Fischer Verlag, Frankfurt, 1972, vol. II, p. 347.

11. E. Jones, *op. cit.*, p. 113.

12. L'une des grandes lectures de Freud dans son écriture de *Totem et tabou*, après Frazer.

fait de grouper ensemble des choses, si caractéristique de l'esprit primitif, c'est la valeur pratique (*practical worth*) de la généralisation<sup>13</sup>. » Et ainsi, avec sa théorie du symbolisme *génétique*, de ce symbolisme qui irait en s'affinant indéfiniment d'une identité grossière de départ jusqu'aux différenciations les plus ultimes qu'il nous soit donné de connaître, Jones tient en mains une « théorie de la découverte scientifique », comme il n'hésite pas à l'écrire.

L'attaque de Jones n'a donc pas que des coordonnées psychanalytiques. Certes, il sent bien que Jung lâche la proie pour l'ombre en faisant presque délibérément impasse sur ce qui, à ses yeux, constitue l'aspect scandaleux de la vérité qu'il défend : le sexe réel, et pas seulement « l'idée » du sexuel. Mais en plus de ce combat au sujet d'un certain centrage de la théorie freudienne sur la sexualité, s'en profile un autre, qui se situe au niveau où Lacan par la suite portera le fer : Jones combat Jung en tant que représentant un autre âge de la pensée, et il lui en veut dès lors d'autant plus de ramener la découverte freudienne au rang d'une conception du signe qui est proprement celle de l'occultisme. Mais de la même façon qu'on vient de le voir reprocher à Silberer d'avoir « rejoint une fois de plus la conception populaire du symbolisme », il est possible d'apprécier à quel point ses propres positions correspondent, elles, au credo classique qui a supplanté l'ordre de la « signature des choses », et en quoi son combat contre Jung date, d'une certaine manière, de l'époque des Lumières.

Pour établir clairement ce qu'il entend par « vrai symbolisme », Jones part de la notion de métaphore ; à ses yeux, toute métaphore présuppose une ressemblance qui permet de rapprocher deux termes jusqu'à les identifier. Si tel guerrier s'est conduit *comme* un lion, on dira de lui : « C'est un lion ». Ce rappel de la conception classique de la métaphore<sup>14</sup> trouve sa justification dans le fait qu'un « vrai symbole » est, tout autant qu'une métaphore, le produit d'une *identification* :

Notre point de départ est que dans le symbolisme une comparaison entre deux idées [...] est établie inconsciemment et que l'une d'elle – qui pour les besoins de la cause peut être appelé l'idée secondaire – est sans le savoir substituée à l'idée première, et donc la représente<sup>15</sup>.

13. E. Jones, *"The Theory..."*, *op. cit.*, p. 114.

14. Définition de Fontanier : « Métaphore : trope par ressemblance qui consiste à présenter une idée selon le signe d'une autre idée plus frappante ou plus connue qui, d'ailleurs, ne tient à la première par aucun autre lien particulier que celui d'une certaine conformité ou analogie. » (*Les figures du discours*, Flammarion, Paris, 1968, p. 99). Définition de Du Marsais : « Figure par laquelle on transporte, pour ainsi dire, la signification propre d'un mot à une autre signification qui ne lui convient qu'en vertu d'une comparaison qui est dans l'esprit. » (*Traité des tropes*, Le Nouveau Commerce, Paris, 1977, p. 112.)

15. E. Jones, *op. cit.*, p. 104.

Ainsi le serpent (idée secondaire) s'est substitué au phallus réel (idée première), et a hérité de ce fait du sens primitivement attaché à l'idée première, celui de sexualité en général. Ceci posé, tournons-nous maintenant vers le chapitre IV (première partie) de *La logique de Port-Royal* :

Quand on considère un objet en lui-même et dans son être propre, sans porter la vue de l'esprit à ce qu'il peut représenter, l'idée qu'on en a est une idée de chose, comme l'idée de la terre, du soleil. Mais quand on ne regarde un certain objet que comme en représentant un autre, l'idée qu'on en a est une idée de signe, et ce premier objet s'appelle signe. C'est ainsi qu'on regarde d'ordinaire les cartes et les tableaux. Ainsi le signe renferme deux idées : l'une de la chose qui représente, l'autre de la chose représentée ; et sa nature consiste à exciter la seconde par la première<sup>16</sup>.

Cette série de jugements a la même structure que celle du symbole vu par Jones : le fait qu'un objet en représente un autre – et se trouve ainsi avoir valeur de signe – ne m'empêche pas de le représenter à son tour par un autre objet. Le serpent représente le phallus, mais le manche de parapluie peut aussi bien représenter le serpent, et donc *indirectement* le phallus.

La seule différence entre Jones et Port-Royal, c'est que Jones fait entrer en jeu la notion d'inconscient (et plus encore les deux principes de plaisir et de réalité) pour remplacer la liaison de *représentation* par celle d'*identification* : l'idée seconde vient prendre purement et simplement la place de la première – qui est alors refoulée – tandis que le sens qui s'accrochait à elle s'accroche maintenant à l'idée seconde. En faufilant ainsi l'inconscient freudien dans le canevas de la conception classique du signe, Jones aboutit irrésistiblement à cette idée d'un « vrai symbolisme<sup>17</sup> », celui où les idées essentielles qu'il énumère à plusieurs reprises (*the bodily self, the relation to the bloody relatives, birth, love and death*) ont été *conjointes* à leurs « idées premières<sup>18</sup> », au point qu'elles n'apparaissent plus comme des signes, mais comme des choses : « Une fois le procès de symbolisation effectué inconsciemment, l'individu ne se rend pas compte du sens du symbole qu'il a utilisé, [...] et tient le symbole pour une réalité<sup>19</sup>. »

16. *La logique...*, *op. cit.*, p. 80.

17. Comme Freud lui-même, pour les mêmes raisons, aboutira à un certain nombre de termes « originaires » : la première satisfaction, le meurtre originare du père, le temps premier de l'après-coup, etc.

18. Ces « idées premières » doivent être comprises comme les premières figurations des « idées essentielles » énumérées par Jones. Ce flottement sur le terme « idée » (*idea*) se lit aussi bien dans la citation de *La logique de Port-Royal*, et il est hautement symptomatique de l'ordre classique.

19. *Ibid.*, p. 97.

La différence est donc à cet endroit très vive entre Jung – que Jones range parmi ceux qui tiennent le symbole pour une réalité, et donc l'utilisent *sans le lire* – et ceux qui, sous la réalité du symbole, savent voir que cette chose est un signe qui représente toujours quelque chose d'autre ; pas seulement un sens, mais une chose « première » avec laquelle ce sens fut primitivement lié. Reste à comprendre ce que Jones entend par « idée concrète », ou « phallus concret », car cet adjectif joue un rôle décisif tout au long de cet article et constitue la pointe ultime de la flèche qu'il adresse à Jung. Ce « concret »-là serait précisément ce que Jung évacue, et qui constituerait le plus précieux de la découverte freudienne.

On ne peut l'entrevoir que vers la fin de son article, lorsqu'il traite « d'un autre aspect du problème, nommément celui de la relation du symbole avec l'idée qu'il exprime *immédiatement* (je souligne). » Bien sûr, le serpent symbolise, pour lui, de façon *médiate*, le phallus ; mais de façon immédiate, la question n'est plus celle « de la relation du symbole serpent au phallus, mais celle du symbole serpent au serpent lui-même (*to the serpent itself*)<sup>20</sup> ».

Avec ce « *itself* », nous avons une première approche du « *concrete* » en question. Le symbole étant compris comme un signe, il conjoint en effet un signifiant (qui, en l'occurrence est une représentation de chose) et un signifié (disons ici : sexe). Mais le serpent « concret », ce sera pour Jones l'objet serpent tel qu'il s'offre, par excellence, à la connaissance scientifique : reptile, ovipare, venimeux/non-venimeux, etc. Cette conception est commandée par son idée du vrai symbolisme comme *identification* entre des choses qui ne seraient que des choses (le soleil, le serpent et... le phallus, forcément) et des idées qui seraient soudées avec ces choses, comme un seul mot pour « feuille verte » pousse à confondre « feuille » et « verdure », que des progrès ultérieurs dans le savoir viendront distinguer. D'où la difficulté sur laquelle Lacan va ironiser à plusieurs reprises : qu'est-ce donc que ce *phallus concret*, ce *phallus réel* ? Question d'autant plus délicate qu'il serait erroné d'y lire un « phallus général », une sorte d'abstraction ou d'objet générique, car ce serait faire équivaloir l'argumentation de Jones et celle de Jung. Qui plus est, le phallus n'est pas un symbole parmi d'autres, mais le plus éminent d'entre tous, et de loin.

Jones est là pris au piège de son génétisme : puisque la production de symboles n'est qu'une longue histoire de substitutions successives, il lui faut impérativement mettre en place un terme premier, un événement initial à partir duquel la série qu'il étudie a vu le jour. En ce sens, il peut à juste titre s'estimer freudien, car Freud est lui aussi pris dans

20. E. Jones, *op. cit.*, p. 132.

cette contrainte, de façon générale avec sa théorie de l'après-coup, et de façon exemplaire avec *Totem et tabou* et son fameux »*Im Anfang war die Tat*« (Au début était l'acte). Or le terme premier dans l'affaire psychanalytique du symbolisme, c'est indiscutablement le phallus – et lui seul ; il faut donc, pour Jones, le penser maintenant comme ne se substituant à rien d'autre qu'à lui-même, *the phallus itself*.

Il ne s'attaque pas à si forte partie. Il préfère prendre l'exemple du soleil pour montrer que ce dernier a souvent symbolisé l'œil, le père, ou, bien sûr, le phallus<sup>21</sup>. Notre connaissance scientifique du soleil n'a pu se faire, elle, qu'en renonçant petit à petit, difficilement à chaque fois, aux valeurs symboliques qui semblaient être tout naturellement les siennes. La difficulté tenait alors au fait que le savoir du moment sur le soleil (qu'il était un père, par exemple) n'était pas du tout considéré comme ayant une valeur symbolique, mais comme une réalité. Si bien que, vu le poids de ce genre de « réalités » pour l'esprit humain, tout progrès dans la connaissance était systématiquement ramené à ce savoir antérieur, et ne mettait donc pas en question, dans un premier temps, le soleil en tant que père. Seule la montée irrésistible du principe de réalité a conduit, selon Jones, à abandonner *soudain* la conception du soleil-père, à lire alors cette identification comme un symbole (ce qui n'était pas le cas auparavant), et à s'avancer vers une connaissance du soleil « *itself* », du soleil « concret », dégagé de toute identification abusivement dictée par le principe de plaisir.

D'où le problème : si le soleil le plus « concret » est à l'arrivée, comment le « phallus concret » pourrait-il être au départ ? Mais en même temps, s'il n'y est pas si nous n'avons pas un tel départ dans lequel la perception d'un objet se différencierait, au moins théoriquement, des valeurs significatives dont elle est chargée, comment rendre compte de la série des substitutions qui vont venir figurer cette « idée première » – et *concrète* – du phallus ? En voulant, non sans quelques bonnes raisons, attaquer la conception immanente du symbole vers laquelle Jung, plus encore que Silberer, se dirige, Jones se retrouve enfermé dans les apories d'une genèse du symbole. Et l'aporie, comme bien souvent, n'apparaît qu'aux limites du tableau. Tant qu'il ne s'agit que de décrire la succession des substitutions, Jones a la partie belle, et il est fort convaincant lorsqu'il en vient à dénoncer « le dédale de mysticisme, d'occultisme et de théosophie [par lequel] Silberer implicitement, et Jung explicitement, abandonnent les méthodes et les canons de la science, en particulier les idées de causalité et de déterminisme [...] »<sup>22</sup>. Mais lorsqu'on se rend attentif à son point de départ, le bel agencement de Jones devient sou-

21. E. Jones, "The theory...", *op. cit.*, p. 132.

22. *Ibid.*, p. 135.

dain lui aussi hautement problématique, et appelle à autre chose qu'à des rafistolages locaux.

Ce « phallus concret » à l'origine du déferlement symbolique est identique en effet, du point de vue formel tout du moins, au meurtre du père de *Totem et tabou* qui permet à Freud de comprendre le héros tragique (Œdipe) comme « répétition tendancieuse » d'un meurtre originaire. Jones, sur le modèle de Freud, se donne un terme premier, un appareillage initial entre un phallus « tel quel », pourrait-on dire, et les significations les plus importantes émotionnellement pour l'être humain. L'inhibition et le refoulement feront par la suite disparaître cette figure initiale et ouvriront ainsi la série des substitutions qui conduiront, progrès oblige, à notre actuel savoir. Le fil, aussi tordu soit-il, ne se rompt pas du temps premier, quand l'être humain s'est engagé dans la signification, jusqu'au jour d'aujourd'hui, et ainsi la rationalité semble sauve. Mais autant Jones semble avoir raison quand il parle d'« équivalents symboliques », autant son « vrai symbolisme » fait problème quand on l'étudie dans ses « conditions aux limites », comme s'expriment les physiciens.

#### LACAN ET LE PHALLUS COMME RÉFÉRENCE

Pour lire cette impasse, il fallait pouvoir partir de bases aussi différentes de celles de Jones que celles-ci l'étaient au regard de la position de Jung-Silberer. Ce fut le cas de Lacan, et de lui seul comme il le remarque en sa note 1 de la page 703 des *Écrits* dans laquelle il met en série le texte de Jones que nous venons de commenter, celui sur « Le développement de la sexualité féminine » (1927) et celui sur « La phase phallique » (1932). Ces textes sont en effet tous guidés par la conception du *génétisme* symbolique<sup>23</sup> que nous venons d'entrevoir, et Lacan y lit à juste titre la racine du « complet ralliement [de Jones] au *génétisme* des fantasmes dont Mélanie Klein fait la cheville de sa doctrine. »

Cette communauté lui est lisible parce qu'il parle d'« ailleurs », à partir d'une autre époque concernant la pensée du signe, nommément l'époque post-saussurienne, ce qui le conduit à signaler que « toute réflexion sur le symbolisme dans la psychanalyse [est] restée enfermée [dans cette perspective génétique] jusqu'à notre rapport de 1953. »

« Fonction et champ de la parole et du langage » fait donc rupture, de l'aveu même de son auteur, au sens où s'y présente une conception homogène du signe et du symbole, différente en son départ même de

---

23. La communauté de pensée entre Jones et Klein ne manque pas d'apparaître en effet – toutes différences gardées – quand on se rend attentif au *génétisme* qui caractérise l'un et l'autre, une sorte de commune façon de lire *temporellement* ce qui, chez Freud, s'offre presque toujours à lire à la fois sur le plan temporel et sur le plan logique.

celle que nous venons de voir chez Jones, Freud, et aussi bien chez les Messieurs de Port-Royal. Cette différence se veut un élargissement, un approfondissement de la conception classique.

Nous n'insisterons pas ici sur le renversement opéré par Lacan, dans ce rapport de 1953, vis-à-vis de Saussure, lorsqu'il place le signifiant *au-dessus* du signifié, et oublie délibérément d'entourer ce couple du cercle qui le constituerait en un signe parfaitement individué<sup>24</sup>. Il nous faut en effet nous diriger rapidement – sous peine de perdre le fil de cet alignement Jung/Jones/Lacan – vers les conséquences de cette suprématie du signifiant sur le signifié quant à la nature du phallus lui-même, ce phallus dont l'économie classique du signe, même supplémentée de la notion d'inconscient, n'arrive pas à rendre compte. Dans son texte de 1959, Lacan, immédiatement après sa critique directe de Jones, témoigne ainsi de l'acquis saussurien en écrivant :

[...] le rapport du réel au pensé n'est pas celui du signifié au signifiant, et le primat que le réel a sur le pensé s'inverse du signifiant au signifié<sup>25</sup>.

Pour reprendre les termes mêmes de Jones, ce qui apparaît « concret » à Lacan, ce n'est pas ce morceau de réel (phallus réel) qu'un signifié premier aurait jadis pris en charge grâce au premier symbole phallique, mais ce fragment actuel de signifiant présent dans le symbole, et rien d'autre. Si bien qu'au lieu de chercher toujours plus loin dans la série des substitutions un signifié plus original, tel qu'il se confondrait presque avec le morceau de réel qu'il représenterait, Lacan confirme à cet endroit l'impossibilité dénoncée d'abord par Saussure : on ne passe pas continûment d'un signifié à un objet. Aussi identiques seraient-ils à première vue, il y a un hiatus *parce qu'ils ne sont pas de même nature*. Le signifié est linguistique et partie prenante du signe ; l'objet appartient au monde, hors toute problématique de représentation.

Ici même se comprend l'impasse où Jones essayait d'articuler un phallus réel et concret, comme une tentative de faire tenir la « chose représentée »... à la chose elle-même<sup>26</sup>. Cette espèce de légitimation d'un signe ou d'une chaîne de signes par un objet (ou un événement) réel initial bute sur une discontinuité qu'elle feint d'ignorer : aussi loin qu'on

24. Sur ce renversement, et quelques-unes de ses conséquences, voir J.-L. Nancy et P. Lacoue-Labarthe, *Le titre de la lettre*, Aubier-Montaigne, Paris, 1975, et G. Le Gaufey, *L'incomplétude du symbolique*, EPEL, Paris, 1991, p. 147-166. Voir aussi, sur la théorie de l'écrit chez Lacan, J. Allouch, « Un sexe ou l'autre », in *Littoral* n° 23/24, Erès, Toulouse, 1987.

25. J. Lacan, *Écrits*, op. cit., p. 705.

26. De même que Freud, avec toute sa problématique de l'« engramme », peut passer de la chose (ou de l'événement) à sa trace psychique. Pour une critique aiguë de cette problématique freudienne, lire et relire J. Lacan, « Au-delà du principe de réalité », *Écrits*, p. 73-97.

remontera dans la série des substitutions, on ne sortira pas du signe. Derrière tout nouveau signifiant, il y aura peut-être un nouveau signifié, mais jamais jamais un objet concret<sup>27</sup>. Jones a donc raison, aux yeux de Lacan, de voir dans le phallus ce qui règle la série des symboles successifs. Mais puisqu'il est désormais exclu de pointer une origine dans cette succession, il ne reste plus qu'à faire de cet omniprésent phallus la *raison* (mathématique) de cette série, ce qui se répète à chaque substitution, à chacun des passages d'un signifiant à un autre, reléguant ainsi le signifiant antérieur au rang de signifié<sup>28</sup>. C'est ce que fait Lacan en écrivant : « [...] le phallus a la fonction de signifiant du manque à être que détermine dans le sujet sa relation au signifiant<sup>29</sup> », et plus loin encore : « [...] le phallus [...] est le signifiant de la perte même que le sujet subit par le morcellement du signifiant [...]»<sup>30</sup>. Ces citations resteraient cependant opaques à qui raterait le tournant, discret mais décisif, que prend Lacan en la page 710 de ses *Écrits*. « L'analyse, écrit-il, nous a montré que c'est avec les images qui captivent son éros d'individu vivant que le sujet vient à pourvoir à son implication dans la séquence signifiante. »

L'analyse – comme si souvent quand on la trouve en position de sujet grammatical – a bon dos, mais une petite note nous apprend plus substantiellement qu'il faut lire ici les effets de la conception lacanienne du stade du miroir, laquelle permet de penser cette « implication » du désir humain dans la succession signifiante comme ayant une base narcissique. Plus clairement peut-être, Lacan écrit quelques lignes plus loin :

Si, comme nous le disons, l'homme se trouve ouvert à désirer autant d'autres en lui-même que ses membres ont de noms hors de lui, s'il a à reconnaître autant de membres disjoints de son unité, perdue sans avoir jamais été, qu'il y a d'étants qui sont la métaphore de ses membres, – on voit aussi que la question est résolue de savoir quelle valeur de connaissance ont les symboles, puisque ce sont ses membres mêmes qui font retour après avoir erré sous une forme aliénée. *Cette valeur, considérable quant à la praxis, est nulle quant au réel*<sup>31</sup>.

---

27. La théorie de l'origine de l'écriture qui se profile ici – l'humanité serait passée, un beau jour, d'un dessin de plus en plus épuré à la lettre elle-même – est de la même veine, et a constitué une sorte de refrain pour l'époque classique, jusqu'à Champollion tout du moins (ce qui n'empêche pas certains de la professer aujourd'hui sans plus de soucis).

28. C'est dans ce texte de 1959 que l'on trouve cette définition de la métaphore comme « implantation dans une chaîne signifiante d'un autre signifiant, par quoi celui qu'il supplante tombe au rang de signifié, et comme signifiant latent y perpétue l'intervalle par où une autre chaîne signifiante peut y être entée. » *Écrits*, p. 708.

29. *Ibid.*, p. 710.

30. *Ibid.*, p. 715.

31. *Ibid.*, p. 711.

Je souligne cette dernière phrase dans la mesure où elle indique à elle seule à quel point Lacan est attentif aux conséquences ultimes de sa position, spécialement là où elles s'opposent à cent quatre vingt degrés à celles de Jones. Pour ce dernier, du symbolisme le plus lointain et grossier jusqu'au savoir scientifique actuel (où la psychanalyse a bien évidemment une place de choix à ses yeux), il y a continuité. Pour Lacan, il n'y en a aucune : les symboles ne nous disent quasi rien quant au réel. Ils ne sont que des noms pour désigner ces projections narcissiques que nous voudrions à toute fin tenir pour des parties du monde, mais qui ne sont jamais que des fragments corporels.

Ce n'est pas le mythe de la Genèse qui est ici en jeu (comme c'est le cas pour Freud et Jones), mais celui de la sempiternelle renaissance d'Osiris. Tout découpé qu'il fut par son frère Seth, la passion d'Isis a su rassembler les quatorze morceaux de ce corps démembré qui, de retour à la vie, lui a immédiatement donné un fils : Horus. Le phallus selon Lacan est à comprendre sur ce modèle<sup>32</sup>, dans lequel l'origine s'estompe dans le mouvement même par lequel le démembrement qu'impose le signifiant tombe répétitivement sous l'unité narcissique du vivant. Ce qui était séparé, disjoint et sans vie est re-membré, re-phallisé, et le phallus n'est à chercher nulle part ailleurs que dans ce retour de l'un, aux conséquences prévisibles : un enfant, un nouveau vivant, une nouvelle origine. Le phallus n'est plus « au départ » ; il est au point de fabrication d'une origine indéfiniment répétée, et s'il est ainsi repérable dans ses effets, c'est qu'il est vain de le chercher dans sa cause, en dehors de cette tension essentielle entre le dé-membrement signifiant et l'unité narcissique.

Pour illustrer ce phallus d'une anecdote qui n'a rien de mythique (mais qui doit sa structure et sa feinte apparente à la série de Fibonacci), prenons un instant la posture de l'enfant sage, et écoutons l'histoire suivante : un homme est sur le point de mourir, et il est fort triste, non parce que l'échéance est proche, mais parce qu'il a dix-sept chameaux, et trois fils. Or la loi lui enjoint de léguer à son aîné la moitié de ses biens, au second le tiers, au puîné le neuvième. Et il s'afflige à l'idée de l'affreux carnage, quand soudain la solution lui apparaît. Il se dépêche d'aller emprunter un chameau à son voisin, et nanti pour un temps de dix-huit chameaux, il en donne à son aîné neuf (la moitié), au second six (le tiers), au puîné deux (le neuvième). Neuf et six quinze, et deux : dix-sept. Il bénit son voisin, lui rend son chameau, et meurt.

---

32. Ainsi voit-on surgir sous la plume de Lacan cette définition mythique du phallus : « [...] fantasme inconscient du désir mâle, trésor où s'épuise l'impuissance infinie de la femme, ce membre à jamais perdu de tous ceux, Osiris, Adonis, Orphée, dont la tendresse ambiguë de la Déesse-Mère doit rassembler le corps morcelé, [...] », *Écrits, op. cit.*, p. 715.

Entre l'horrible démembrement qui charcuterait dans le vivant, et la parfaite divisibilité qui rend chaque partie *viable*, le dix-huitième chameau dit la nature du phallus selon Lacan. Ce n'est certes pas « rien » ; c'est un signifiant *grâce auquel* notre homme *peut mourir* car la loi, faut-il le souligner ici, l'oblige à léguer des *chameaux*, pas de la viande de chameau. Il peut donc « disparaître sous l'être du signifiant<sup>33</sup> », il peut « être mort » pour autant qu'un signifiant aura servi d'index de ce manque-à-être où il doit advenir pour occuper la place qui lui revient dans la succession des générations.

Dans ce mouvement, le signifiant « phallus » perd toute référence propre. Il n'est plus, comme chez Jones, le représentant premier de l'« organe mâle » ; il en désigne l'*absence*. Le débat sur la phase phallique, on le voit, est fatalement grevé par la conception que tout un chacun se fait du symbole, c'est-à-dire du signe, et par voie de conséquence : du phallus.

Ce phallus n'est en rien pour Lacan un signe qui représenterait quelque chose (l'organe mâle, par exemple), mais un signifiant du « manque-à-être », autrement dit le signifiant d'aucun signifié particulier. Un an avant son écriture de cet article sur la théorie du symbolisme chez Jones, le 18 février 1958 exactement, il avançait prudemment dans son séminaire :

Permettez-moi une formule qui va vous apparaître bien audacieuse [...], si vous voulez bien l'admettre pour l'instant sous sa forme ramassée pour son usage opérationnel, [...] je vous dirais que fréquemment, dans le système signifiant, nous devons considérer que le phallus entre en jeu à partir du moment où le sujet a à symboliser comme tel, dans cette opposition du signifiant au signifié, le signifié, je veux dire la signification.

L'index de la signification « comme telle », c'est ici le phallus. Si l'on se souvient que, quelques années auparavant, Lacan avait écrit un texte aussi dense que décisif ayant pour titre : « La signification du phallus », et que quelques années plus tard encore, il a remarqué que ce titre n'était rien qu'un pléonasmе, on devine une belle constance dans cette approche du phallus comme « signifiant du signifié en général » (autre formule de ce même 18 février 1958).

Dans ce démembrement narcissique qu'implique le fait de s'engager dans le morcellement signifiant, le phallus est ce qui vient représenter le sujet, autrement dit *rien qui se rencontre dans le monde*, si du moins ce sujet est bien ce qui résulte de la mise en œuvre du signifiant, et d'elle seule, s'il est bien : « ce qui est représenté par un signifiant pour un autre signifiant ».

Peut-être pressent-on la circularité en jeu dans de tels raisonnements ; elle est inéluctable. Il ne s'agit pas, à ce niveau, de dire « le

---

33. J. Lacan, *Écrits, op. cit.*, p. 709.

vrai sur le vrai », mais de construire un *ensemble cohérent d'énoncés*, chacun ayant dès lors valeur d'élément dans une batterie axiomatique avec laquelle on formulera les théorèmes à venir.

Ce n'est pas le lieu de se risquer ici plus avant dans cette cohérence interne des énoncés de Lacan sur la prise du sujet dans le fonctionnement signifiant. Il faudrait pour cela tenir compte des modifications de fond introduites par Lacan à partir de 1971 pour, d'une certaine façon, « rectifier le tir » de cette théorie du primat du symbolique, ici présentée seule dans la mesure où c'est avec elle que Lacan répond à Jones. Il nous aura suffi de noter que sa nouvelle acception du phallus le dispense de toute recherche d'une *origine* de ce terme, et renforce donc sa critique du *génétisme* dont Jones s'était fait le héraut, concernant le symbole d'abord (contre Jung), puis les fantasmes avec Mélanie Klein (contre Anna Freud).

Sur ce point, Lacan diverge donc de Jones sans hésitation ni nuance, et prétend soutenir un point de vue plus affine à la chose analytique, mais ni plus ni moins que Jones ne le prétendait dans sa critique de Jung. Cette mise en série des trois « bateleurs » n'échappe pas à Lacan au moment même où il l'effectue en y prenant place, ce qui explique peut-être son étrange conclusion :

Qui donc, [...] de deux hommes qui sortent l'un après l'autre d'une cheminée dans le salon, aura, quand ils se regardent, l'idée de se débarbouiller ? La sagesse tranche ici [...] et conclut expressément : quand deux hommes se retrouvent au sortir d'une cheminée, tous deux ont la figure sale<sup>34</sup>.

Mais cette modestie conclusive ne saurait faire oublier la hauteur du ton de l'exergue, où Lacan fait parler le personnage de Glendower, le gallois du *Henry IV* de Shakespeare, pour adresser *post-mortem*<sup>35</sup> à Jones un salut où une sorte de camaraderie d'armes laisse tout de même poindre une vive assurance de la victoire :

Faites-lui donc savoir s'il y a quelque humble mortel  
Pour me suivre dans les dures voies de la science  
Et soutenir mon pas dans les ténébreuses expériences<sup>36</sup>.

34. J. Lacan, *Écrits, op. cit.*, p. 717.

35. Comme son titre l'indique, l'article de Lacan est écrit pour saluer la mémoire de Jones, décédé quelques mois auparavant, en 1958.

36. Pour apprécier pleinement cet exergue (cf. *Henry IV*, première partie, III-1, vers 45-47), il faut y ajouter les cinq lignes qui précèdent : "And all the courses of my life do show/I am not in the roll of common men.../Where is he living, clipped in with the sea/That chides the banks of England, Scotland, Wales,/Which calls me pupil or hath read to me ?/And bring him out... (« Et tout ce qui advient dans ma vie témoigne/Que je n'appartiens pas au lot commun./Où est-il donc, dans l'enceinte de la mer/Qui gronde sur les rives d'Angleterre, Écosse, Galles,/Celui qui m'appelle son élève ou m'a formé ?/Faites-lui donc savoir... »)

Dans les discussions analytiques en cours sur le symbole et la mythologie – terrain où Jung tente d’attirer la libido – Freud écrit un petit texte, précurseur de Schreber et de *Totem et Tabou*, *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci*<sup>1</sup>, où il réitère clairement ce qu’il a écrit dans les *Trois Essais sur la théorie du sexuel* : la libido, c’est du sexuel et qui plus est, du sexuel « infantile »<sup>2</sup>.

Dès novembre 1909, Jung fait part à Freud de ses recherches sur l’histoire des symboles qu’il publiera dans *Wandlungen und Symbolen der Libido*, en 1911-1912<sup>3</sup>. Cet écrit sera le point de rupture entre Freud et lui. Jung accorde dans ce texte une place prépondérante à l’histoire – par l’étude de l’élaboration de l’inceste dans les mythes – pour le destin de l’individu. A quoi Freud va répondre d’emblée, le 18 septembre 1909<sup>4</sup> : « avez-vous remarqué que les théories infantiles de la sexualité sont indispensables pour la compréhension du mythe ? ». Les enjeux sont dès lors posés entre ces deux points de vue. « Les pulsions et leurs transformations [*Umwandlungen*] sont l’ultime chose que la psychanalyse puisse connaître ; à partir de là, elle laisse la place à la recherche biologique [...] ».

1. Publié à Vienne, en 1910, dans le tome 9 des *Gesammelte Schriften*. Traduit en français par Marie Bonaparte en 1927, Paris, Gallimard : *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*.

2. Dans le même temps où Freud écrit le texte sur Léonard, il révisé la 2<sup>e</sup> édition des *Trois Essais sur la théorie du sexuel*, traduction *La Transa*, Paris, 1984. Voir, par exemple, *Les Lettres à Jung* du 13 février 1910, du 6 mars 1910. Il dit n’y avoir apporté que peu de modifications.

3. La première partie du texte de Jung, *Métamorphoses et symboles de la libido*, est publiée en 1911 dans le tome III du *Jahrbuch für Psychoanalytische und Psychopathologische Forschungen*, 1<sup>re</sup> partie. La deuxième partie de son texte, se trouve dans le *Jahrbuch*, tome III 2<sup>e</sup> partie, publié en mars 1912. Cf. *L’Unebévue* n° 2, Paris, éd. EPEL, 1993,.

4. *Correspondance* Freud-Jung, Paris, NRF Gallimard, 1975.

Mais, en 1915, Freud écrit *Triebe und Triebchicksale*<sup>5</sup> qui déplace la question. Il ne s'agit plus des *Wandlungen* ou *Umwandlungen* (transformations, métamorphoses) des pulsions<sup>6</sup>, mais des « destins » [*Schicksale*] des pulsions.

Le 1<sup>er</sup> décembre 1909, Freud présente son travail sur Léonard de Vinci à la Société du mercredi<sup>7</sup> où il dit clairement que pour comprendre les particularités de caractère de celui-ci (le fait qu'il ne terminait jamais rien et qu'il se désintéressait de toutes ses créations artistiques) il faut examiner sa vie sexuelle. C'est ce qu'il fait dans une lecture qui associe un fantasme et un tableau (*La Vierge, l'Enfant Jésus, Sainte-Anne*), ce qui va lui permettre de rendre compte de l'aversion de Léonard pour toute vie sexuelle.

A la mythologie, Freud répond théories du sexuel. Il ne déloge pas de là. Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci est un pavé dans la mare du symbolisme. Certes, Freud y fera référence à des « transformations » (*Umwandlungen*) de la libido, mais toujours prises dans un manquement de l'écriture.

Continuer à tracer le point de vue de la *Traumdeutung*, seul ancrage face à la dérive infinie du symbole, c'est lire les mythes comme des rêves et leur appliquer le même traitement. La méthode de la *Traumdeutung*, du trait d'esprit, de la psychopathologie de la vie quotidienne, est incontournable pour la psychanalyse, dans la mesure où, prenant appui sur la lettre, elle produit une limite à l'interprétation.

## LÉONARD, LE GAUCHER

Bien avant cela, Freud s'était déjà intéressé à ce « grand homme » qu'était pour lui Léonard de Vinci. Une lettre à Fließ en témoigne, celle du 9/10/1898<sup>8</sup>, qu'il termine par cette remarque : « Léonard, à propos duquel il n'est connu aucun commerce amoureux, était peut-être bien le gaucher le plus célèbre. Peux-tu t'en servir ? » En effet, dans son livre *Der Ablauf des Lebens*, Fließ développe la thèse que l'artiste montre, de

5. Publié dans *Internat. Zschr. ärztl. Psychoanal. Pulsions et destins des pulsions*, traduit par J. Laplanche et J.-B. Pontalis, Paris Gallimard, 1968.

6. En 1910, Jung utilise le terme de *Wandlungen* (changements) traduit par « métamorphoses », ce qui correspond mieux à la traduction de *Verwandlungen* (cf. le texte de Kafka, *Die Verwandlung, La métamorphose*). Dans le texte sur Léonard, Freud utilise plutôt le terme d'*Umwandlungen* (transformations, conversions). *Um* vient marquer un chamboulement, un bouleversement.

7. *Les premiers psychanalystes. Minutes de la Société psychanalytique de Vienne*. Paris, NRF Gallimard, 1978.

8. *La naissance de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1969, version expurgée de la correspondance Freud-Fließ. *Briefe an Wilhelm Fließ*, Frankfurt am Main, Fischer, 1985, version complète, non encore traduite en français.

façon quasi régulière, une prédominance de son côté gauche, et donc un mélange de sexualité inversée qui est plus fort chez lui que chez les autres personnes. Et il se servira bien sûr de l'exemple de Léonard de Vinci donné par Freud. Cette théorie de l'artiste « gaucher » ressort d'une théorie plus vaste sur la bisexualité et la bilatéralité – ce que Freud appellera la *bi-bi...* de Fließ !

Or, dans le texte de 1910 sur Léonard, Freud revient sur ce point. La référence au « biologique » dans le dernier chapitre du livre en est un rappel : « [...] La recherche biologique de notre époque tend à expliquer les traits principaux de la constitution d'un être humain par le mélange de dispositions masculines et féminines au sens matériel [chimique] ; la beauté corporelle de Léonard ainsi que le fait qu'il soit gaucher autoriseraient un tel ancrage. Cependant, nous ne voulons pas abandonner le terrain de la recherche psychologique. [...] »<sup>9</sup>

#### LE FANTASME AU « VAUTOUR »

Dans le cas de Léonard de Vinci, le terrain de la recherche psychologique c'est le fantasme d'enfance. Le tableau de *La Vierge, l'Enfant Jésus, Sainte-Anne*, lui donne l'occasion d'en étayer la lecture<sup>10</sup>. C'est un terrain qu'il utilise d'ailleurs dans ses échanges avec Jung. Ainsi, dans la lettre du 6 mars 1910<sup>11</sup>, où Freud écrit : « A part cela, je suis entièrement Léonard », il tente d'apaiser ce qu'il appelle « leurs malentendus », tout en se disant par ailleurs « agacé » que Jung n'en ait pas encore fini avec les résistances du complexe paternel ! : « Sois donc tranquille, cher fils Alexandros, je te laisse davantage à conquérir que je n'aurais pu maîtriser moi-même : toute la psychiatrie et l'assentiment du monde civilisé qui est accoutumé à me considérer comme un sauvage ! ».

Comme un sauvage [*Wilden* : primitif, barbare, inculte, brutal, grossier] ? Quel sauvage ? celui qui maintient contre vents et marées l'ancrage de la libido dans la sexualité infantile ? Ou le sauvage en qui *Totem et Tabou*<sup>12</sup> se prépare ? La référence de Freud au « sauvage », non seulement n'est pas innocente dans les débats entre eux sur les questions du symbole et de la mythologie, mais prend allure de raillerie interpré-

9. *Eine Kindheitserrinnerung des Leonardo da Vinci*, op. cit.

10. En 1913, Oskar Pfister croit déceler dans les vêtements de Marie les contours du vautour, et en parle comme d'une image-devinette. Freud émet des réserves sur cette « vision » de Pfister. Voir l'article de Mayette Viltard « La main du rêve », dans *Littoral* n° 2, Paris, Érès, 1981.

11. *Correspondance* Freud-Jung. op. cit.

12. Le premier titre exact de *Totem et tabou*, paru en 1912 dans *Imago*, est celui-ci : *Über einige Übereinstimmungen in Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, sous-titre *Totem und Tabou*. [Sur quelques concordances de la vie psychique des sauvages et des névrosés. *Totem et tabou*.]

tative à l'égard de Jung, lors même qu'il termine sa lettre en disant être « entièrement Léonard »... Qui donc des deux, s'il en faut un, est le barbare ? Car, selon Freud, Léonard est une des fines fleurs de la civilisation, comme l'indiquent les premières lignes de son écrit : « Quand la recherche de la médecine psychique, qui se contente d'ordinaire de matériel humain médiocre, s'adresse à l'un des grands de l'espèce humaine, ce n'est pas pour les motifs qui lui sont imputés si fréquemment par les laïques... Cela ne lui procurerait aucune satisfaction de réduire l'écart entre cette perfection et l'insuffisance de ses objets habituels... ». Ce n'est pourtant pas une raison pour ne pas le soumettre à l'investigation psychanalytique !

Avant le fantasme au voutour, clef de voûte de son analyse du souvenir d'enfance de Léonard de Vinci, Freud tient un superbe exemple venant à l'appui de la sexualité infantile et de sa portée dans la vie de l'être humain.

Or, dans ce fantasme, Freud fait une opération que d'aucuns se sont empressés de traiter d'erreur, censée donc invalider son analyse<sup>13</sup>. Mais, on va le montrer, il n'y a pas d'erreur, il n'y a qu'une série d'opérations translingues avec laquelle Freud interprète le fantasme de Léonard et lui donne une limite.

Au beau milieu du *Traité scientifique sur le vol des oiseaux*, il revient à Léonard de Vinci un souvenir d'enfance, qu'il insère dans son texte en ces termes : « Je semble avoir été destiné depuis longtemps à m'occuper tout particulièrement du milan, car il me revient comme un tout premier souvenir de mon enfance, qu'étant encore au berceau, un milan vint à moi, m'ouvrit la bouche avec sa queue et frappa plusieurs fois avec cette queue-là entre mes lèvres<sup>14</sup>. » Selon Freud, il ne s'agit pas là d'un souvenir d'enfance, mais d'un fantasme touchant l'enfance, et plus

13. Que le *nibbio* ne soit pas un voutour, mais un milan est d'abord remarqué en 1923 dans le *Burlington Magazine for Connoisseurs*, par Irma Richter. Puis Jones dans sa biographie de Freud, et Strachey lors de l'édition du texte dans la *Standard*, le signalent discrètement. La discussion est relancée en 1956 par Meyer Shapiro, *The Journal of History of Ideas*, ce à quoi Eissler répond en 1961 par *Léonard de Vinci, étude psychanalytique*. Serge Videman discute le statut de cette « traduction » dans *La construction de l'espace analytique*, en 1970, et J. Laplanche dans *La sublimation*, en 1980. Dans les *Lettres de l'École freudienne* n° 19, Pierre Kaufmann avait également posé la question. Lapsus, erreur, aucun auteur n'a jamais cherché à suivre Freud dans son passage par l'écriture égyptienne, ce qui est pourtant le fondement de son argumentation.

14. S. Freud. *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci*, in *Bildende Kunst und Literatur*, Frankfurt am Main, 1977, S. Fischer, Studienausgabe, chapitre II. Freud donne en note la citation de Léonard de Vinci, donc le texte en italien : « Questo scriber si distintamente del nibbio par che sia mio destino, perchè nella mia prima ricordanza della mia infanzia e' mi pareva che essendo io in culla, che un nibbio venissi a me e mi aprissi la bocca colla sua coda e molte volte mi percotessi con tal coda dentro alle labbra ». Voici la traduction qu'en fait Freud, car notre traduction française est une traduction de traduction : « Es scheint, daß es mir schon vorher bestimmt war, mich so gründlich mit dem Geier zu befassen, denn es kommt mir als eine ganz frühe Erinnerung in den Sinn, als ich noch in Mund mit seinem Schwanz geöffnet und viele Male mit diesem seinen Schwanz gegen meine Lippen gestoßen ».

précisément d'un fantasme homosexuel. Freud propose une interprétation : « Queue », *coda*, est un des symboles et une des désignations substitutives les plus connus du membre masculin ; le vautour qui ouvre la bouche de l'enfant et qui y remue habilement sa queue correspondrait à la représentation d'une *fellatio*. La signification du fantasme homosexuel en serait alors : prendre le pénis (la « queue » en français, *der Schwanz* en allemand, ou *la coda* en italien) dans la bouche et le sucer. Mais cette situation, écrit Freud, n'est que le remaniement d'une autre : celle de prendre le mamelon de la mère dans sa bouche, et de le têter. La forme homosexuelle de ce fantasme passe par la formule suivante : par cette relation érotique à la mère, je suis devenu un homosexuel.

Dans le sourire fascinateur, énigmatique, de *La Joconde*, de *Sainte-Anne...*, la mise en relief de la bouche est comme un rappel de cette activité de la mère [*Mutter*]-vautour [*Geier*]<sup>15</sup>. A partir de quoi, selon Freud, on peut deviner un deuxième contenu de souvenir du fantasme : La mère m'a étouffé par ses innombrables baisers passionnés sur la bouche. Le fantasme au vautour est donc composé du souvenir d'avoir eu le mamelon dans la bouche et aussi d'avoir subi sur la bouche les baisers passionnés de la mère, les deux souvenirs participant d'un même investissement libidinal de la zone buccale.

Il nous faut, maintenant, essayer de rendre compte des opérations linguistiques que Freud fait subir au fantasme de Léonard.

#### MUTTER. DU COTÉ DU SYMBOLE

Dans son souvenir d'enfance, Léonard parle d'un *nibbio*, c'est-à-dire d'un « milan », alors que Freud, lui, utilise le terme de *Geier*, qui signifie « vautour ». L'hypothèse que ce soit par méconnaissance de l'italien que Freud a traduit *nibbio* par *Geier*, à savoir « vautour » au lieu de « milan », n'est guère probable. Freud a lu Léonard en italien, il l'a même traduit ; il y a donc de fortes présomptions pour qu'il ait connu le sens de *nibbio*. Pourquoi le traduit-il alors par le mot *Geier* (vautour) ? Par négligence ? Par assimilation ? La question a son importance. En fait, c'est probablement le mot allemand *Geier* qui lui vient en lisant l'italien *nibbio*, comme effet personnel, inconscient, du passage entre les langues.

La langue allemande a deux termes possibles pour le mot « milan » : soit, *der Milan*, terme d'origine latine (*milius*) dont le genre, en allemand, est masculin, soit *die Gabelweihe* – qui est le milan rouge, royal –, mot d'origine alémanique, dont le genre, par contre, est féminin. Cette

15. *Eine Kindheitserrinerung des Leonardo da Vinci, op. cit.* Il est amusant de noter que dans le chapitre où Freud traite de ce point, il fait plusieurs fois référence à un critique du nom de Muther...« Muther écrit :... », etc.

différence de genre, pour un même objet et dans une même langue, est déjà source de confusion. Le « milan » est-il masculin ou féminin ? Ou serait-il bi-sexuel, voire hermaphrodite ? C'est exactement ce qu'interroge Freud à propos du « vautour » [*Geier*] et du mythe dont il est l'objet. Pour cela, il fait état de ce que rapporte Herapollon Nilus<sup>16</sup> au sujet des vautours : à une certaine saison, ces oiseaux s'arrêtent dans leur vol, ouvrent leur vagin et sont fécondés par le vent. Dans cette croyance ancienne, il n'existe donc que des vautours femelles. Le vautour prend alors valeur de symbole de la maternité.

Attribuant un « savoir étendu » à Léonard de Vinci, Freud n'hésite pas à lui supposer la même connaissance que lui des écrits d'Herapollon Nilus, ce qui n'est pas invraisemblable compte-tenu de la passion de Léonard pour les oiseaux : « Léonard peut très bien avoir connu la fable scientifique à laquelle le vautour est redevable de ce que les Égyptiens aient écrit le concept de la mère avec son image. C'était un grand lecteur dont les intérêts s'étendaient à tous les domaines de la littérature et du savoir »<sup>17</sup>. On voit là clairement que le symbole, pour Freud, n'a de valeur que dans son écriture, qui est, comme dans le rêve, écriture d'image, pictographie.

#### MWT-MUTTER

A la soirée de la Société du mercredi 1<sup>er</sup> décembre 1909<sup>18</sup>, Freud dit : « Il existe une autre voie étrange qui mène un peu plus loin dans l'histoire. Dans l'écriture hiéroglyphique, le vautour représente quelque chose de tout à fait précis, à savoir la mère, et ce signifié se prononce *mut* [mout]. »

Voilà l'essentiel pour Freud, le signifié du vautour dans l'écriture hiéroglyphique se prononce *mut*. L'essentiel est ce passage par l'écriture égyptienne. C'est ce détour que fait Freud par l'écriture et la langue égyptienne qui relie étroitement *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci* à la *Traumdeutung*. En premier lieu, par la référence à l'écriture égyptienne (chapitre VI de la *Traumdeutung*, « Le travail du rêve<sup>19</sup> ») : « Le contenu du rêve est donné en quelque sorte dans une écriture pictographique, dont les signes sont à traduire un par un dans la langue des

16. Herapollon Nilus a vécu dans la deuxième moitié du V<sup>e</sup> siècle. Son grand père était grammairien, son père et son oncle, philosophes, et lui même, philosophe, converti au christianisme, était à la recherche des vestiges de l'antique civilisation. L'écriture des monuments pharaoniques l'intéressait énormément et il a produit des écrits à ce sujet.

17. *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci*, op. cit.

18. *Les premiers psychanalystes*, op. cit., p. 333 et suivantes.

19. S. Freud. *Die Traumdeutung*. Frankfurt am Main, S. Fischer, Studienausgabe, 1972., *L'interprétation des rêves*, Paris, PUF, 1971.

pensées du rêve. On serait évidemment induit en erreur si l'on voulait lire ces signes selon leur valeur d'image au lieu de le faire selon leur relation de signes. »

Le vautour, à lire dans sa valeur de signe, est un substitut de la mère. Il n'est pas symbole, comme le mythe d'Herapollon Nilus le laisse à penser, mais écriture :

[...] Dans l'écriture sacrée hiéroglyphique des anciens égyptiens, *la mère est à vrai dire écrite par l'image d'un vautour*<sup>20</sup>. Ces Égyptiens adoraient aussi une divinité à tête de vautour, ou à plusieurs têtes, dont l'une au moins était à tête de vautour. Le nom de cette divinité aurait été prononcé Mout [Mut] ; cette analogie de son avec notre mot *Mutter* n'est-elle qu'un hasard ? [...] <sup>21</sup>.

L'analogie de son (*Lautähnlichkeit*) évoquée ici par Freud, est une relation de signe à mettre au registre du *Gleichklang*, de l'homophonie. Seulement, cette homophonie, si elle vaut pour Freud, ne vaut pas, a priori, pour Léonard, puisque la mère, en italien, ne se dit bien sûr pas *die Mutter*, mais *la madre*. D'où, le premier forçage dans l'interprétation : prendre comme point d'appui la langue allemande dans la mise en jeu de l'homophonie. Cependant, *madre* n'est peut-être pas si loin que ça de *Mutter*. En latin, mère se dit *mater*, et l'étymologie du mot allemand *Mutter* est la même. *Mater, madre, Mutter... mtr, mdr, mtr...* En linguistique, l'opposition « *t-d* » ne se fonde que sur un trait différentiel : sourd-sonore ; cela vaut également pour l'opposition phonématique « *p-b* », « *k-g* » etc. Ce qui les rend proches et facilement interchangeables. Par contre, entre *p* et *d*, par exemple, il y a deux traits différentiels : le point d'articulation et la sonorité ; le passage de l'un à l'autre est plus compliqué. Reste le problème des voyelles (*a-ou, e-é*), de la « vocalisation » différenciée des consonnes. Comme le montrent l'hébreu et l'arabe anciens par exemple, ainsi que l'écriture sacrée hiéroglyphique, ce qu'on appelle voyelle (*a, e, i, o, u*) n'existe pas en tant que tel, d'où les incertitudes portant sur la prononciation de langues anciennes dont il ne reste que des écrits. L'apparition de la voyelle est tardive par rapport à l'écriture. Et même alors, elle s'indique par un trait, un point, un petit signe en rajout, etc., en-dessous, au-dessus, à côté, de la lettre, pour indiquer sa valeur de prononciation. Il faut attendre l'écriture syllabique pour qu'elle soit vraiment différenciée comme telle.

20. Souligné par nous.

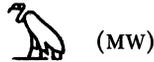
21. *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci, op. cit.*

NIBBIO-GEIER-MWT-MUTTER

Quelles opérations Freud est-il amené à faire dans ces passages trans-  
langues pour introduire dans le fantasme de Léonard la mère-vautour ?  
Il lui faut arriver à l'égyptien *MWT* – dont la vocalisation présumée, *Mut*  
[en français *Mout*], va permettre à Freud la translittération par homo-  
phonie (*Gleichklang*) : *Mwt-Mutter* – Pour ce faire, Freud a besoin du mot  
*Geier, vautour*. Cette translittération a donc comme point de départ une  
traduction de *nibbio* (milan) en *Geier* (vautour). Quant à la traduction  
de l'allemand *Geier* en égyptien *Mwt*, bien qu'elle soit quelque peu abu-  
sive, elle n'est cependant pas fautive. Abusive, surtout parce que le même  
hiéroglyphe a, comme bien d'autres hiéroglyphes, des valeurs différentes  
dans l'écriture. Elle n'est pas fautive, en ce que le vautour, représentant  
la déesse, se lit *Mwt* ; on verra dans quelles conditions.

L'image du vautour, en écriture égyptienne, peut, soit :

1.– être un phonogramme, c'est-à-dire représenter sa valeur phonétique  
qui est *MW* (probablement « Mou »)



Il y a donc nécessité d'adjoindre un autre phonogramme :



pour former le mot *MWT*, mère.



Pour désigner la déesse *MWT*, il faut y adjoindre le déterminatif  
« déesse »



Précisons qu'un déterminatif est un signe qui, dans cette fonction, n'as-  
sume ni le sens, ni la valeur phonétique qu'il peut avoir ailleurs, mais qui,  
placé à la fin d'un mot indique à quelle catégorie ce mot appartient. Ici,  
il indique la catégorie « déesse ». Ce signe ne se prononce pas.



Écrit de cette façon, le mot se lit toujours *MWT* (*mw + t*), *Mout*, mais  
il écrit le nom de la déesse *MWT*.

Prononcés de la même manière, mère et déesse-*Mwt* n'ont cependant  
pas la même écriture.

2.- être un idéogramme, c'est-à-dire signifier ce qu'il représente, à savoir, dans notre cas : un vautour. Quand on le trouve tout seul :



il se lit *NR*

donc, le signifié « vautour » en égyptien ne se prononce pas *Mout* (*Mut*), mais *NR* (avec quelle vocalisation ?)

3.- être un déterminatif, qui indique, dans ce cas précis, un principe de filiation : « mère de ». Il doit pour cela être à une place spéciale dans l'écriture du mot (à la fin, au-dessus). Il ne se prononce pas, c'est uniquement de l'écriture.



Lorsque Freud dit que les anciens Égyptiens écrivaient le « concept » [*Begriff*] de la mère avec l'image du vautour, à quoi fait-il référence ? Au principe de filiation ? Auquel cas il est en accord avec l'écriture égyptienne, mais l'image du vautour ne vaut alors que comme déterminatif et ne se prononce pas. Ou bien à la déesse *MWT* ? A l'image du vautour doit alors être associée un autre phonogramme (  $\triangle$  , T ) et le déterminatif « déesse ». De plus, l'écriture de la déesse *MWT* peut se rencontrer ainsi :



où le vautour porte la marque de la royauté :  $\blacktriangle$

Cette écriture constitue un nouveau hiéroglyphe, à valeur idéographique, signifiant donc ce qu'il représente, à savoir la déesse *MWT*. Incluant le phonogramme :

$\triangle$  (T)

cet autre idéogramme de la déesse se lit, lui aussi, *Mout*.

Il ressort de cela qu'en égyptien le signifié « vautour » ne se prononçait pas de la même manière que le signifié « mère ». *Geier*, vautour, ne se traduit pas par *MWT*. C'est un forçage que Freud fait sur l'écriture hiéroglyphique. Car le hiéroglyphe, donc l'écriture de l'image, « vautour », ne se lit *MWT* que dans certaines configurations, dont Freud ne s'embarrasse pas. L'état des recherches de l'époque lui permettait pourtant d'en avoir connaissance. Qui plus est, lui-même avait introduit ce genre de procédé de lecture (signe à signe) dans l'interprétation des images du rêve. Mais Freud laisse de côté toutes ces difficultés de l'écriture égyptienne. Pour soutenir sa lecture du fantasme au vautour, la seule chose qui lui importe est la translittération *Mwt-Mutter*.

*Un avatar de l'écriture de MWT*

Sous le Nouvel Empire, le fils du troisième Aménophis, Aménophis IV, tente d'imposer le culte d'un dieu unique, une forme de « monothéisme », le grand Aton, c'est-à-dire le disque solaire vivant, le dieu en dehors de qui il n'en existe point d'autre. Il ne s'agissait pas d'honorer un dieu solaire, un dieu supérieur dans la hiérarchie des dieux, comme c'était le cas pour Râ, mais l'astre solaire lui-même, dieu unique, dont les rayons pourvus de mains, communiquent à son fils le pharaon les millions de vies qui sont en lui<sup>22</sup>. Il instaure alors une sorte de religion d'état : *l'Enseignement*. A partir de ce moment-là, il change son nom – qui a tout d'abord été translittéré par Aménophis, puis plus tard, la compréhension des hiéroglyphes se précisant, par Amenothep – en Akhenaton, et pourchasse tous les anciens dieux. Mais c'est essentiellement Amon<sup>23</sup>, dieu de Thèbes, dont il a effacé la trace dans l'écriture de son nouveau nom, Akhenaton, qui va être l'objet d'une véritable persécution. Akhenaton va en effet s'acharner à faire marteler le nom et l'image d'Amon partout où il peut le trouver, et dans sa haine contre ce dieu, il va même jusqu'à faire ouvrir des tombes privées. Le règne d'Akhenaton ne dura guère. Et Toutankhamon qui lui fait suite reprend dans son nom le nom d'Amon.

Comme nous allons le voir, suivre ce qui a été effacé et modifié dans le changement de nom d'Amon en Akhenaton, permet de saisir son importance dans l'écriture de MWT.

Amon s'écrit en hiéroglyphe :



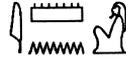
ce qui se lit phonétiquement : 'IMN, le roseau  valant pour un i bref, un yod, dont la prononciation peut probablement varier<sup>24</sup>.

22. Dans les séances du 9 et 16 juin 1971, Lacan développe le fait que le meurtre du père est pour l'hystérique le substitut du refus de la castration. Cet abord amène Freud, dit Lacan, à aller très curieusement chercher le modèle du monothéisme bien ailleurs que dans sa tradition « [...] Il lui faut que ce soit Akhenaton. Rien n'est plus ambigu, je dirais sur le plan sexuel, que ce monothéisme solaire. A le voir rayonner, de tous ses rayons pourvus de petites mains qui vont chatouiller les naseaux d'innombrables menus humains, enfants, de l'un et l'autre sexe... dont il est dans cette imagerie de la sculpture égyptienne tout à fait frappant que, c'est le cas de le dire, ils se ressemblent comme des frères, mais encore plus comme des sœurs. Si le mot sibylline peut avoir son sens ambigu, c'est bien là, puisque aussi ce n'est pas pour rien que les dernières images monumentales, celles que j'ai pu voir la dernière fois que j'ai quitté le sol égyptien, d'Akhenaton, sont des images non seulement châtrées mais carrément féminines.[...] » Lacan, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, séminaire inédit.

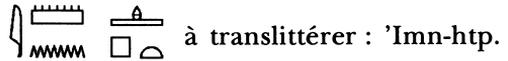
23. Lorsque Thèbes prend de l'importance, Amon devient dieu d'empire sous le nom d'Amonrasonter, ce qui veut dire : « Amon-Râ, roi des dieux ».

24. Nous verrons que cette lettre yod, qui est une semi-voyelle ou semi-consonne, et qui existe en de nombreuses langues, peut se prononcer différemment selon l'écriture.

S'il s'agit d'Amon, dieu de Thèbes, le déterminatif « dieu » y est adjoint :

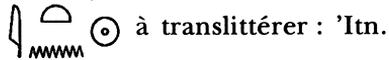


Dans l'écriture d'Amenothep (IV) il n'y a pas le déterminatif « dieu » :



à translittérer : 'Imn-htp.

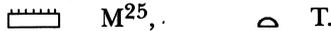
Le nom ATON, par contre s'écrit :



à translittérer : 'Itn.

avec toujours le même yod.

Ainsi, entre Amon et Aton, seule une lettre change :



M<sup>25</sup>,

△ T.

Mais dans le nom d'ATON, apparaît le disque solaire comme divinité, qui dans cette écriture ne se prononce pas, sinon il devrait être placé en tête de l'inscription (donc à gauche). Il prend donc ici valeur de déterminatif.

Le nom d'Akhenaton s'écrit ainsi :



et se translittère : 3h-n-'Itn

La partie 3h-n se décompose de la manière suivante :



3, a bref, aleph, qui s'écrit généralement<sup>26</sup> :



25. Il y a plusieurs écritures possibles de M :



la chouette, ou  la côte

Le signe  est une écriture de M lorsque celui-ci est associé à  N.

26. Le vautour dit « égyptien » a une représentation différente du vautour dit « gyps », celui de la déesse MWT. Nous avons vu les différentes valeurs du vautour « gyps ». La valeur unilitère du vautour égyptien est proche de la lettre aleph en hébreu :



L'écriture copte, qui est un prolongement de l'égyptien démotique, l'écrivait ainsi :

<i>Figure</i>	<i>Nom</i>	<i>Valeur</i>
---------------	------------	---------------

		Alpha	A
---	---	-------	---

où l'on retrouve le tracé du vautour.  
Cela a donné en grec :

A	a	αλφα	alpha	Α α
---	---	------	-------	-----

mais lorsqu'il est associé au h, c'est la figure de l'Ibis qui est employé pour le 3 (a bref) :



le h étant traditionnellement figuré par :



La déesse MWT était l'épouse du dieu Amon. Akhenaton va également prescrire une modification de l'écriture de MWT lui retirant, d'une part le signe déterminatif de déesse, et d'autre part le hiéroglyphe « vautour », , lu MW, signe plurilitère.

Pour conserver l'écriture du mot, *mère*, et faire disparaître l'écriture de la déesse MWT, ce mot sera alors écrit :



Translittération : MT

où il n'y plus que deux signes unilitères : M et T :

M  et, T 

Le W a disparu en même temps que le vautour qui, à la fois, écrivait MW, et était la marque de la déesse MWT. Il est curieux, d'ailleurs, que dans la nouvelle écriture de *mère*, MT, ce soit la côte qui ait été utilisée et non la chouette<sup>27</sup>. Est-ce parce que la chouette aurait été encore trop proche du vautour, appartenant, elle aussi, à la catégorie des rapaces, et plus généralement, à la catégorie des volatiles ? La persécution d'Akhenaton aurait-elle été jusque-là ?

Quoi qu'il en soit, la nouvelle écriture de *mère* imposée par Akhenaton, se réduit à deux lettres, M et T, trace des deux lettres échangées dans son nom, T ayant pris la place de M (Aton, Amon).

#### UN RÊVE DE FREUD : MÈRE À BEC D'OISEAU

Entre le passage de *nibbio* en *Geier*, de *Geier* en *Mwt*, et la translittération *Mwt-Mutter*, il y a un dénominateur commun : le terme générique d'« oiseau » [*Vogel*]. *Vogel* prendrait alors valeur de déterminatif : appartient à la catégorie « oiseau ». Freud, d'ailleurs, attribue à Léonard le désir de voler et pose ensuite la question : pourquoi tant d'êtres humains rêvent-ils qu'ils peuvent voler ? Voler ou être oiseau n'est que le recouvrement d'un autre désir, dit Freud : celui d'être capable de perfor-

Quel que soit l'alphabet, aleph, alpha, a... reste la première lettre, porteuse du chiffre Un. En égyptien, c'est le vautour qui écrit cette lettre.

27. Cf. la note 25.

mances sexuelles. Il donne comme exemples de passage entre ces deux expressions du désir : la cigogne, le phallus ailé des anciens, l'expression « *vögeln* » pour l'activité sexuelle masculine (qu'on peut traduire en français par « s'envoyer en l'air »), et l'appellation d'« *uccello* » (c'est-à-dire, *Vogel*, oiseau) qui est attribuée en italien au membre de l'homme.

A partir du moment où, par la translittération *Mwt-Mutter*, l'oiseau prend cette valeur de déterminatif, permettant à Freud de produire la chaîne associative – allant de l'oiseau [*Vogel*], membre viril pouvant s'envoyer en l'air à la mère-vautour, hermaphrodite, engrossée par le vent, et à la mère-oiseau [*Vogelmutter*] –, s'infiltrer une autre chaîne d'associations qui est une résurgence personnelle.

La translittération *Mwt-Mutter* permet à Freud d'interpréter dans l'autre, ici, dans Léonard de Vinci, un rêve d'enfance : mère à « bec d'oiseau<sup>28</sup> ». Freud a publié ce rêve dans la *Traumdeutung*<sup>29</sup>. Disant ne pas se souvenir d'avoir eu de rêves d'angoisse depuis l'âge de sept ou huit ans, il précise que le dernier, fort vivace, lui montrait sa « mère [*Mutter*] chérie avec une expression du visage particulièrement tranquille et endormie, portée dans la chambre et étendue sur le lit, par deux (ou trois) personnes à becs d'oiseaux [*Vogelschnäbeln*] ».

Freud pense avoir emprunté ces personnages aux illustrations de la Bible de Philippon que son père lisait avec lui à cet âge-là, *Die israelitische Bibel* (Leipzig), une édition bilingue hébreu-allemand, commentée à la lumière de l'archéologie et de l'histoire comparée des religions<sup>30</sup>. Pour son trente-cinquième anniversaire, son père offrit à Freud le tome 2 de cette Bible familiale<sup>31</sup>.

Comme le signale Grinstein<sup>32</sup> il pourrait s'agir de l'illustration du deuxième Livre de Samuel, 3, 31, concernant la mort d'Abner : « Et David parla à Joab et à tout le peuple qui l'accompagnait : « Déchirez vos vêtements et ceinturez-vous de sacs, et portez le deuil d'Abner ! Et le roi David allait derrière la litière mortuaire. Et ils enterrèrent Abner à Hebron, et le roi éleva sa voix et pleura sur la tombe d'Abner, et tout le peuple le pleura. ».

28. Signalons que Gérard Huber, in *L'Égypte ancienne dans la psychanalyse*, Mazonneuve et La rose, 1987, suit une piste allant du rêve de la mère chérie et personnages à bec d'oiseaux, au Moïse égyptien. Marianne Krüll a également consacré un chapitre entier à Sigmund Freud, l'homme Moïse, dans *Sigmund, Fils de Jacob*, Paris, NRF Gallimard, 1983.

29. *Die Traumdeutung*, op. cit. chapitre VII, A propos des rêves d'angoisse.

30. Marianne Krüll y fait référence dans son livre, op. cit., p. 217. Elle donne aussi des illustrations de dieux égyptiens à bec d'oiseaux insérées dans cette Bible.

31. Cf. Marianne Krüll, op. cit., p. 340, note 80, qui tire cette indication de Eva. M. Rosenfeld, 1956, *Dream and Vision. Remarks on Freud's Egyptian Bird Dream*, in *International Journal of Psychoanalysis*, 37, 97-105.

32. A. Grinstein, *On Sigmund Freud's Dreams*, Detroit, Wayne State University Press, 1968. On en trouve référence dans le livre de Didier Anzieu, *L'auto-analyse de Freud*, Paris, 3<sup>e</sup> édition, PUF, 1988. Notamment, pour ce rêve, p. 242-244.

מ ק ר א  
תורה נביאים וכתובים.  
Die  
**Israelitische Bibel.**

---

---

Enthaltend:

**Den heiligen Urtext,**  
die deutsche Uebertragung,

die

allgemeine, ansehnliche Erläuterung mit mehr als 500 englischen Holzschnitten.

Herausgegeben

von

**D. Ludwig Philippson.**

---

Zweiter Theil: die Propheten.

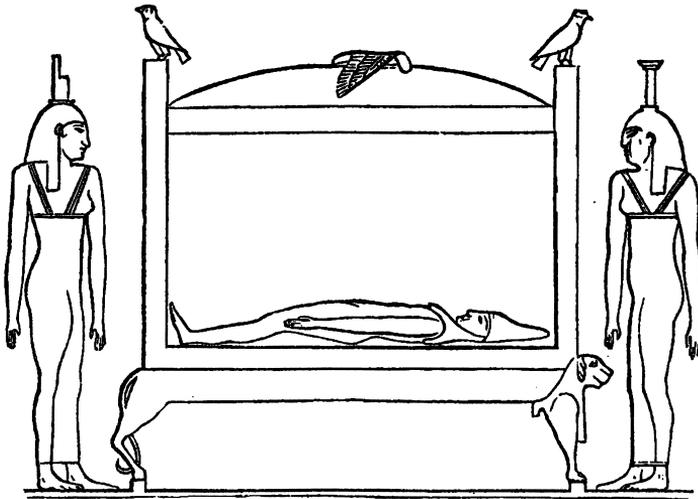
---

Leipzig, 1848.

Baumgärtner's Buchhandlung.

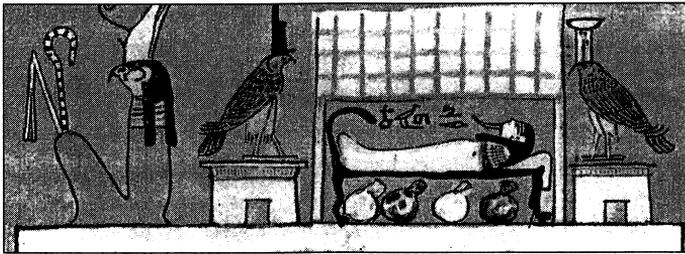
נ ב י א י ם  
**Die Propheten.**

---



Bahre. Von einem Basrelief zu Theben.

Dans *Le livre des Morts* des anciens Égyptiens<sup>33</sup>, on trouve une autre illustration qui se rapproche beaucoup de ce que Freud décrit dans son rêve :



De gauche à droite, un dieu à tête d'épervier portant la double couronne solaire du Nord et du Sud, l'emblème de la puissance de la lumière ; la momie du défunt repose sur son lit funéraire... De chaque côté, les déesses Nephtys et Isis, représentées sous forme de faucon.

33. Albert Champdor, *Le livre des Morts*, Paris, Albin Michel, 1963, p. 144.

Non seulement les dieux égyptiens ont quasiment tous des têtes d'animaux, mais l'écriture égyptienne hiéroglyphique utilise énormément les animaux volatiles<sup>34</sup>.

C'est probablement une des raisons pour lesquelles, dans sa Bible, Philippon donne beaucoup d'illustrations d'oiseaux. Mais les oiseaux sont également très présents dans les textes de l'Ancien testament. On y trouve notamment l'aigle [*der Adler*], l'autour – sorte d'épervier – [*der Habicht*], le vautour [*der Geier*]...

Du passage de Job, 28, 6-7, Philippon donne la traduction suivante :

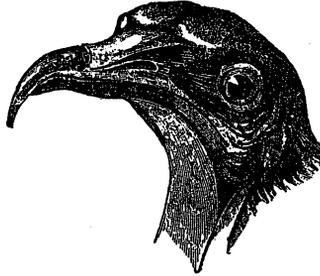
6. *ihr Gestein ist Saphirs Stätte,  
Golbstaub sein Gewinn*  
7. *auf der Bahn, die nicht der Adler kennt,  
nicht des Geiers Aug'erspäh't,*<sup>35</sup>

34. Voici quelques exemples tirés de l'*Introduction à l'étude des hiéroglyphes* de Sottas et Drioton, Librairie orientaliste Paul Geuthner :

vautour égyptien		rapace (?)		phénix	
vautour gyps		hibou		phénix sur un pyramidon	
faucon		passereau		ibis à aigrette	
faucon momifié		hirondelle		ibis sur un perchoir	
aigle		(?)		échassier cherchant sa nourriture	
		petite caille		grue	
		vanneau		flamant rose	

35. « Ses roches sont les lieux du saphir / la poussière d'or est son gain / L'aigle n'en connaît pas la voie / l'œil du vautour ne l'aperçoit pas.. » Il s'agit de la voie de la sagesse, inaccessible à l'homme, et au regard. Pilippon commente ce passage en disant que la puissance visuelle du vautour a été l'objet de l'émerveillement de maints observateurs, et cite : « Le vautour est à Canaan et voit la charogne à Babel ». Il est très frappant que dans *Le livre des Morts, op. cit.*, l'Œil soit aussi important. C'est le plus souvent l'Œil du dieu Horus, car ses yeux sont soleil et lune. Œil de faucon, Œil du faucon d'or... par exemple, p. 99, on trouve ceci :

et intègre dans le commentaire qu'il en fait, cette impressionnante tête de vautour<sup>36</sup> :



Des Geiers Kopf.

AYA-AYE

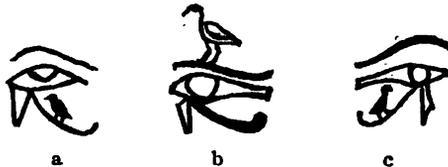
Dans le texte hébreu de la Bible de Phipps, le mot correspondant à *Geier* (vautour), est *AYA*, ce qui veut dire en fait « autour » (sorte d'épervier) et s'écrit :

א י ה

Les trois mêmes lettres, aleph, yod, hé, se retrouvent dans le mot *AYE*, qui s'écrit :

א י ה

Seule la notation de vocalisation sous la lettre yod (•• au lieu de ך ) change la prononciation, et donc le sens. *AYE* signifie « Où ? ». Dans son occurrence religieuse, c'est un appel à Dieu pour qu'il dévoile sa présence : « Où es-tu ?<sup>37</sup> ».



Sous sa forme d'oiseau l'âme du défunt va pénétrer, va monter vers l'Œil d'Horus, « l'Œil de lumière », afin de fusionner, de s'unir à la lumière créatrice, de devenir à son tour une goutte des sources de la vie. « Je suis celui qui sera dans l'Œil d'Horus et mon corps sera nettoyé par le parfum vivifiant de l'Œil d'Horus ».

36. Je dois à la gentillesse de Jacques Hassoun d'avoir pu consulter cette *Bible*. Je lui dois également tout ce qui se rattache à l'écriture hébraïque, et aux références bibliques.

37. *AYE* est l'exclamation, ou le soupir, d'Élie sur l'Horeb, la montagne de Dieu (celle où s'est conclue l'Alliance). Il entre dans le creux du rocher où s'était blotti Moïse pour y passer la nuit, et voici que Yahvé lui dit : « Que fais-tu ici, Élie ? » Après la réponse d'Élie, Yahvé lui dit « Sors, et tiens-toi dans la montagne devant Yahvé. » Et voici que Yahvé passa. Il y eut un

AYE est alors une invocation à l'endroit de la place vide de Dieu, c'est-à-dire de son nom imprononçable<sup>38</sup>.

Si pour la translittération *MWT-Mutter*, Freud a besoin que l'oiseau soit un vautour (*Geier*), il en a également besoin ici. Mais cette fois, il s'agit du vautour égyptien, dont la représentation n'est pas la même que celle du vautour gyps qui écrit *MWT* :

vautour égyptien  vautour gyps 

Il en a besoin, car ce hiéroglyphe est donné comme équivalent de la lettre aleph, celle qui se trouve dans les termes *AYA*, *AYE*. Avec cela nous retrouvons la traduction de *AYA* (autour, épervier) en *Geier* (vautour) qu'a fait Philipppson.

Le *Geier* se trouve ici à un croisement de langues. C'est précisément ce croisement de langues qui permet le passage d'*Un Souvenir de Léonard de Vinci* au rêve de Freud.

Dans ses associations, Freud glisse de *Philipppson* à *Philippe*, fils de concierge, où *Sohn* assonne avec *Son*. En effet, le fils, en allemand, se dit *der Sohn*. D'où une autre lecture possible de *Philipppson*, à savoir *Philipp-Sohn* : le fils de Philippe. Freud, on le sait, avait un frère d'un premier mariage de son père, qui s'appelait Philippe, et avait vingt ans de plus que lui. Après la naissance de sa sœur Anna, donc vers 3/4 ans, il s'était imaginé, vu l'âge de sa propre mère, que c'était Philippe qui avait rendu sa mère enceinte<sup>39</sup>. Mais Freud nous dit que le Philippe en ques-

grand ouragan, si fort qu'il fendait les montagnes et brisait les rochers, en avant de Yahvé, mais Yahvé n'était pas dans l'ouragan ; et après l'ouragan un tremblement de terre, mais Yahvé n'était pas dans le tremblement de terre ; et après le tremblement de terre un feu, mais Yahvé n'était pas dans le feu ; et après le feu, le bruit d'une brise légère. Dès qu'Élie l'entendit, il se voila le visage avec son manteau, il sortit et se tint à l'entrée de la grotte. *AYE*, Où es-tu ?

38. Cf. Jean Allouch, *Lettre pour lettre*, Paris, Érès, 1984, p. 225-226. Rapportant la légende du subterfuge d'Isis pour tenter de connaître le vrai nom de Râ, son père, qui lui dit, entre autres : « [...] Je suis un grand, fils d'un grand, / je suis une semence, qui est issue d'un dieu / je suis un grand magicien, fils d'un grand magicien. / Mon père a devisé mon nom. / J'ai beaucoup de noms et beaucoup de formes, / et ma forme est dans chaque dieu... / Mon père et ma mère m'ont dit mon nom, / mais il est caché dans mon sein... / afin qu'aucun magicien ni aucune magicienne n'acquière pouvoir sur moi. [...] ». Jean Allouch écrit : « Imprononçable, intranscriptible mais aussi non traduisible comme tel, le nom propre avec la translittération étale sa littéralité. La translittération du nom propre prend la phonie *au mot*, à quelque chose qui ne tient sa consistance que de l'écrit. »

39. Le 15 octobre 1897, Freud fait part à Fließ d'un souvenir où la disparition de sa gouvernante Nannie se conjoint à des suspicions à l'égard de son demi-frère Philippe, et à la naissance de sa sœur Anna : « [...] C'est alors que me revient une scène qui, depuis 25 ans surgit de temps à autre dans mon souvenir conscient, sans que je la comprenne. Ma mère n'est pas trouvable, je hurle comme un désespéré. Mon frère Philippe (de vingt ans plus âgé que moi) ouvre un coffre, et n'y trouvant pas non plus ma mère, je pleure encore plus, jusqu'à ce qu'elle entre par la porte, svelte et belle. Qu'est-ce que cela peut signifier ? Pourquoi mon frère a-t-il ouvert le coffre, sachant bien que ma mère n'y était pas et que cela ne peut me rassurer ? Tout

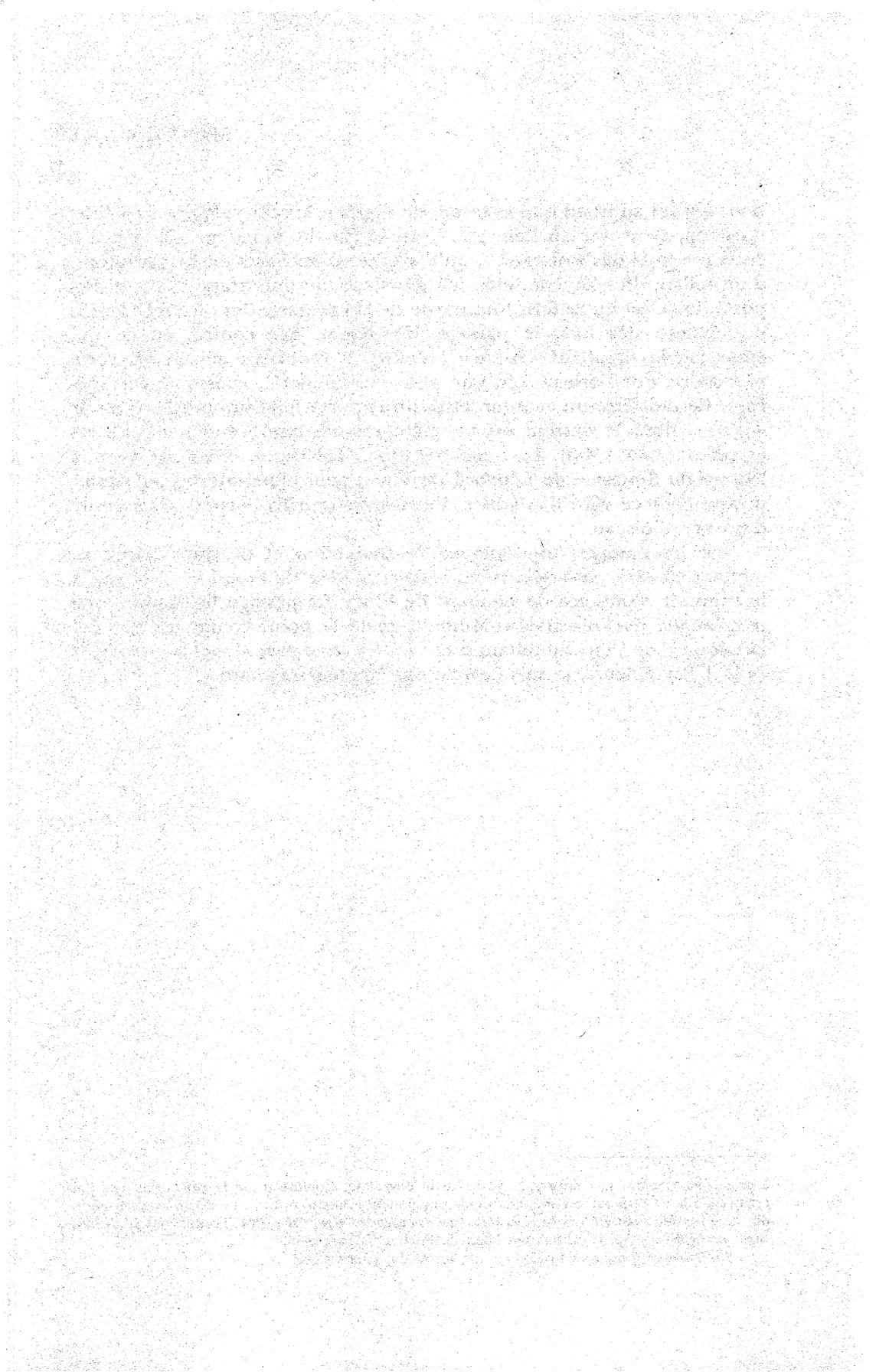
tion, qui lui apprend que le terme de *vögel* a le sens vulgaire de « tirer un coup, s'envoyer en l'air, etc. », est le fils du concierge. Eu égard à ce sens sexuel des « oiseaux », qu'il s'agisse d'un épervier, d'un vautour, d'un milan, d'un faucon, etc., n'a alors aucune importance. Ce qui importe, ici, c'est qu'ils font tous partie de la catégorie des oiseaux [*Vögel*], permettant, dès lors, le passage *Vögel-vögeln*. Par contre, en ce qui concerne le signifiant « mère » [*Mutter*], il redevient important, voire nécessaire, que l'oiseau soit, non plus une catégorie, mais qu'il soit spécifié. Ce doit être un vautour, et pas n'importe quel vautour, le vautour « gyps », dont le dessein est un pictogramme que Freud peut lire en égyptien : MWT [*Mut*]. La translittération *Mwt-Mutter*, effectuée dans la lecture du fantasme de Léonard de Vinci, peut alors interpréter rétrospectivement ce rêve d'angoisse d'enfance : la mère « chérie » pourvue d'un bec d'oiseau.

Par les passages translangues de traduction et de translittération, mettant en série *nibbio-Geier-Mwt-Mutter*, un rêve de Freud s'infiltré dans le souvenir d'enfance de Léonard de Vinci. Le passage homophonique translangue de l'oiseau-Mwt-Mutter signale le point commun entre lui et Léonard de Vinci lui faisant dire : *Ich bin sonst ganz Leonardo geworden*<sup>40</sup> (« [...] Par ailleurs, je suis devenu entièrement Léonard »).

---

à coup, maintenant, je comprends. Je le lui ai demandé. Comme je ne la retrouvais pas, j'ai craint qu'elle ne disparaisse comme la vieille peu de temps auparavant. [...] » Freud avait entendu dire que Nannie avait été « coffrée ». *Naissance de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1969. Sigmund Freud, *Briefe an Wilhelm Fließ*, Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 1986.

40. *Correspondance* Freud-Jung. *op. cit.*, lettre du 6 mars 1910.



## Un « vrai » symbolisme ?

---

GEORGE-HENRI MELENOTTE

« Beaucoup, de nos jours, sans doute n'accorderont à ce qui va suivre qu'un intérêt historique, voire préhistorique. Craignons que ce dédain ne cache une impasse où l'on est engagé<sup>1</sup> ». Cette phrase écrite par Lacan en 1959 témoigne de la persistance à ses yeux d'un problème délicat que Freud fut amené à traiter dès 1911 et dont la résolution est demeurée en impasse. Si Freud s'est alerté de sa divergence fondamentale avec Jung sur le problème du symbolisme, ni sa rupture en 1912, ni la publication de sa mise au point en 1914 dans sa *Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique*, n'ont résolu le problème posé par le symbolisme jungien. Il y a eu une difficulté de Freud à traiter de la question. Cette difficulté est étonnante puisqu'elle vient d'un disciple de Brücke, se réclamant d'Helmoltz et de Du Bois-Reymond. Comment la cure d'âme qui est née dans le refuge helvétique du calvinisme a-t-elle pu surprendre un Freud qui se réclamait de l'empirisme militant du scientisme ? Lacan pousse plus avant la question : comment Freud a-t-il pu tendre la perche à la belle âme qui fondait dès le départ la réticence de Jung vis-à-vis de la sexualité infantile ? Jung a convoqué un procès de la connaissance que Freud ne pouvait que récuser pour la valeur universelle que le zurichois lui accordait. En effet qu'a fait Jung, sinon reconduire une psychologie de l'âme où, Lacan le souligne, « l'âme connaisse, d'une connaissance d'âme, c'est-à-dire, immédiate, sa propre structure<sup>2</sup> » ? Cette saisie immédiate dans la lumière de la connaissance de l'âme par elle-même, témoignait d'un « éros autistique » où le sujet

---

1. Jacques Lacan, « A la mémoire d'Ernest Jones : Sur sa théorie du symbolisme », in *Écrits*, Seuil, Paris, 1975, p. 700.

2. *Ibid.*, p. 701.

se coupait de toute possibilité d'accès à l'altérité. Freud s'est donc fourvoyé avec Jung, et la difficulté de la question soulevée par Lacan tient à ce que ce fourvoiement est là, dès le départ. Freud ne pouvait pas manquer d'en être averti, et il y a pourtant persisté jusqu'à la dernière extrémité. Sa persistance dans l'erreur fait problème. Et c'est par ce biais que l'intervention de Jones dans le débat va prendre une valeur indicative. Elle nous montre l'impossibilité dans laquelle se trouvait Freud, vu sa position à l'égard de Jung, de répondre au problème soulevé autrement qu'en en déléguant la charge à autrui<sup>3</sup> (Jones, Abraham, Ferenczi).

Il va donc y avoir plusieurs acteurs de la controverse que Lacan va passer en revue : Jung, Freud et Silberer, et avec eux Rank et Sachs, puis Jones. Il souligne la contribution décisive du dernier en même temps que l'impasse dans laquelle il a à son tour abouti :

Cette excursion n'est pas gratuite. Car après son « développement précoce de la sexualité féminine » de 1927, sa « phase phallique » de 1932, Jones conclura par la monumentale déclaration de 1935 devant la Société de Vienne, déclaration d'un complet ralliement au génétisme des fantasmes dont Mélanie Klein fait la cheville de sa doctrine, et où toute réflexion sur le symbolisme reste enfermée, jusqu'à notre rapport de 1953<sup>4</sup>.

L'indication de Lacan est claire : Jones n'a pas apporté de contribution décisive au débat. Après en avoir levé l'impasse en inventant son *true symbolism* contre le mysticisme symbolique de Jung, il l'a reconduite ailleurs, par son ralliement au génétisme kleinien. Lacan situe son rapport de Rome de 1953, dans la suite du débat. Ce nouvel essai d'en lever l'échec prendra appui sur le traitement linguistique du symbole de Jones. Il en corrigera les erreurs en donnant à la parole sa fonction fondatrice de la discipline analytique. Il y a trois temps qui se dégagent ainsi au fil de la controverse où trois conceptions du symbole sont à l'œuvre qui réclament leur repérage et leur définition. Nous essaierons ici de nous attacher aux deux premières à la lumière de la troisième.

#### LE SYMBOLE DU SERPENT

Sans revenir sur le long cours du dialogue Freud-Jung sur le symbole<sup>5</sup>, il y a un moment précis de leur correspondance où les éléments de leur débat se rassemblent et se condensent pour en offrir le résumé. Freud interpelle Jung en mars 1911, de façon incidente mais incisive,

---

3. On peut lire à ce sujet notre article « Una ruptura que revela un error », paru dans la revue *Artefacto*, 4, EPEELE, Mexico, Septembre 1993, p. 37.

4. Jacques Lacan, « Sur la théorie... », *op. cit.*, note 1, p. 703.

5. Se reporter au « Dialogue Freud-Jung sur le symbole à partir de leur correspondance », in *L'Unebvue*, 2, EPEL, Paris, 1993, pp. 151-169.

pour l'amener à lui donner sa position. La quasi injonction de Freud ne va pas sans ruse puisqu'elle se présente sous la forme de la demande d'un avis à son correspondant. Elle s'adresse au dauphin qui aurait son mot à dire sur un point important de l'élaboration doctrinale et témoigne en fait d'un doute de Freud sur l'option jungienne. La formulation de Freud est étonnamment opaque, inhabituelle par son style, dans cette correspondance :

Pouvez-vous faire quelque chose de cette formule : le symbole est le substitut inconscient du concept dans la conscience, la formation du symbole le degré préliminaire à la formation du concept, de même que, de façon analogue, le refoulement est le degré préliminaire à la formation du jugement<sup>6</sup> ? »

Ce que Freud soumet à Jung se décompose en deux points.

– Reprenant la division inconscient/conscient, Freud situe dans le conscient le concept, dans l'inconscient son répondant par substitution, le symbole.

– Vient la question de la formation du symbole ainsi que celle de l'antériorité de l'un des termes par rapport à l'autre. Thèse de Freud : la formation du symbole est la condition préalable à celle du concept. Pour lui, c'est au niveau des symboles que se situe la pertinence du message inconscient. Si l'on omet la démarche préalable du déchiffrement de ce message, le refoulement va persister. D'après Freud, c'est ce que fait Jung. Sa demande d'avis s'avère ainsi être un cadeau empoisonné à l'adresse de Jung, doublé d'une sévère critique. Mais l'argument freudien révèle dans le même temps une faiblesse que Jones repérera : pour indiquer la confusion de Jung entre concept et symbole, le terrain choisi est topique, et non linguistique.

La réponse que Jung va adresser à la suggestion de Freud, est nette<sup>7</sup>. Il lui écrit :

Qu'en est-il si le symbole est mis à la place de la notion claire, dans le but de la refouler ? Exemple : à la question : comment le premier homme fut-il créé ? un mythe indien donne l'information suivante : avec un manche d'épée et une navette de tisserand. La formation du symbole me semble viser ici quelque chose de tout autre qu'une construction de concept. La formation de symbole me semble bien plutôt être le pont nécessaire vers un autre penser de notions connues depuis longtemps, auxquelles doit être retiré un certain investissement libidinal, par déviations sur des séries parallèles, intellectuelles (théories mythologiques)<sup>8</sup>.

6. Correspondance Freud-Jung, lettre du 14 mars 1911, 241 F, Nrf, Paris, 1975, p. 154.

7. Lettre du 19 mars 1911, 243 J, *op. cit.*, pp. 157-158.

8. *Ibid.*

Après avoir égratigné Freud pour son point de vue intellectualiste, Jung lui soumet une contre-proposition qui inverse celle de Freud.

– Le symbole vient à la place de la notion claire par substitution. Le manche de l'épée et la navette du tisserand se substituent à la notion claire. Ici cette notion claire ne peut être que celle de la libido. La notion claire est par conséquent première, le refoulement, opérant par substitution, second.

– Freud se fourvoie avec sa sexualité (ce certain investissement libidinal qui doit être retiré). C'est à cause d'elle qu'il ne saisit pas que la formation du symbole n'est pas le degré préliminaire à la formation du concept, mais le pont nécessaire vers un *autre penser*. Ce *penser* est *penser de notions connues depuis longtemps* qui procède par déviations sur les théories mythologiques. Les théories mythologiques résultent de la pensée active de notions anciennes. Il n'y a pas de subdivision conscient/inconscient telle que Freud la soutient, mais accès par le symbole à la connaissance de notions originaires soumises à l'action d'un *penser* dont le fruit en constant devenir est le mythe. Le mythe est ainsi la voie royale qui mène, à rebours, à la connaissance de cette essence qu'est la libido. Le manche d'épée et la navette du tisserand sont des symboles qui nous mènent à la libido et à son caractère premier. A la topique freudienne, Jung ne substitue pas une autre topique. Il propose un monde, pas encore peuplé d'âmes mais de « notions ». La déssexualisation du symbole devient alors la condition nécessaire à ce qui se présente sous la forme d'une démarche initiatique où Jung officie pour l'advenue de la révélation d'une connaissance pure et achevée de l'âme. Son « je sais » est déjà là, présent dès le début des *Wandlungen*, texte qu'il a déjà écrit au moment de cette lettre à Freud<sup>9</sup>.

Dans les *Wandlungen*<sup>10</sup>, Jung va présenter sa méthode interprétative en même temps que livrer de façon plus affine les éléments de sa théorie du symbole. L'extrait du poème de Nietzsche *le symbole flamboyant* sur lequel il s'appuie pour y puiser le symbole de la libido prend de ce fait valeur clinique :

Ici, du fond des eaux, une île avait surgi  
Sur ce roc escarpé, autel des victimaires.  
Sous un lugubre ciel, Zarathoustra monta  
Et alluma son feu pour le grand sacrifice

---

9. C. G. Jung-John Freemann, « Face à face », in *Cahiers de l'Herne*, Paris, Éditions de l'Herne, Biblio, essais, 1984, p. 314.

10. La première partie de *Métamorphoses et symboles de la Libido* paraîtra dans le *Jahrbuch für psychopathologische und psycho-analytische Forschungen*, tome III, 1<sup>er</sup> demi-tome, en août 1911, et la seconde dans le tome IV de la même revue, 1<sup>er</sup> demi-tome, en septembre 1912.

Cette flamme en torsade aux contours gris blanchâtres  
 Lance sa langue avide vers l'infini glacial,  
 S'allongeant, ondulant vers des hauteurs plus pures,  
 Semblable à un serpent qui se dresse impatient.  
 J'ai placé devant moi ce flamboyant symbole.

Car tu es bien mon âme, ô colonne de feu  
 A jamais insatiable de nouveaux éthers !  
 Comme toi, son ardeur flambe toujours plus haut<sup>11</sup>.

Ce poème est pour Jung exemplaire de la convertibilité de la libido en symboles : le feu, la flamme, le serpent. Chacun de ces symboles est le substitut de la notion claire de libido. La formation de ces symboles s'effectue à partir de cette notion et chacun d'eux fait pont vers elle. Le poème, dans sa forme épique qui lui donne force de mythe, est le lieu où débouche l'action d'un penser qui produit les symboles à partir de la libido. Ce penser est de fait une opération de transformation de la notion en symboles. Il est un procédé actif de transformation par comparaison. Celle-ci n'agit pas d'un terme langagier à un autre, mais d'une qualité de la notion à un terme langagier. Le phallus, par exemple, est un symbole de la libido parce qu'il se compare à l'une des qualités de la libido, d'être source de la vie. Le symbole se forme par comparaison avec l'une des qualités de la libido. Par conséquent, il y a autant de possibilités de symboles qu'il y a de possibilités de comparaisons des qualités fixes de la libido. Le symbole est le produit d'une double opération de décomposition de la notion en qualités et de substitution de ces qualités en termes langagiers, par comparaison. Le symbole, par sa valeur comparative, est, pour Jung, une image de la libido. Cela lui donne le statut, difficilement compréhensible, de figuration de ce qui n'en a pas, reflet langagier ou spéculaire d'un objet sans mot et sans image. La libido promet des symboles qui devraient en permettre la saisie. Pour Jung, cette saisie est effective bien que par elle-même, la libido ne soit pas symbolique mais ineffable. Dans leur multiplicité proliférante, du fait de l'exercice incessant de la pensée active, les symboles gardent en commun la matrice qu'est la libido comme notion première et universelle. Jung arrive par conséquent à cette propriété qui résume sa conception du symbole et de sa formation : « Tous les symboles, dans leur variété infinie, tant qu'ils sont des images de la libido, se réduisent en somme à une racine très simple : la libido et ses qualités fixes originales<sup>12</sup> ». Le symbole est le dérivé langagier d'un élément énergétique universel matriciel, originaire, qui ne cesse de se convertir, sous la forme

11. C. G. Jung, *Métamorphoses et symboles de la libido*, trad. fr. Y. Le Lay, Montaigne, Paris, 1927, p. 91.

12. *Ibid.*, p. 92.

proliférative du symbole, dans les mythes. Sa nature énergétique engendre toute la trame langagière du symbole, ce qui induit une véritable ambiguïté du concept de libido chez Jung. D'une part, cet élément premier essentiel est non langagier, énergétique. D'autre part, le symbole se substituant à la notion claire qu'il est, témoigne de sa nature langagière. Cette ambiguïté donne à cet élément un statut conceptuel hybride que Jung va corriger. Il va le faire, non pas en s'attaquant à son caractère hybride, mais en contestant son statut d'élément particulier et originaire à partir duquel se formeraient les symboles.

Pour cela, Jung va ajouter deux indications complémentaires à ce qui précède. Prenant appui sur une contribution de Sabina Spielrein<sup>13</sup>, il indique que le symbole est puisé dans les vieilles superstitions. Il n'est donc pas actuel, contemporain de celui qui le déchiffre. Il est lui-même extrait du vivier de la pensée des époques les plus reculées. Son archaïsme lui permet de répondre à sa fonction d'orientation nous reliant aux modes de pensée les plus anciens de l'humanité. C'est ce que l'étude de Sabina Spielrein démontre dans son observation du fonctionnement des symboles chez les malades qu'elle décrit. Point suivant : le caractère impersonnel du symbole. Jung cite Spielrein : « le symbole provient de la tendance d'un complexe à se dissoudre dans le tout général de la pensée, ce qui lui enlève tout caractère personnel<sup>14</sup> ». Il n'y a donc pas d'élément originaire au statut hybride, comme cela venait d'être avancé. Originairement il y a le tout de la pensée, c'est-à-dire le sens. C'est dans lui que tout complexe est voué à se dissoudre. Le particulier à l'œuvre dans chaque « complexe » a un destin : se perdre dans le grand tout du sens, dans « le tout général de la pensée ».

L'analyse jungienne à venir est par conséquent présente dans ce chapitre des *Métamorphoses*. La libido que nous avons pointée au départ comme élément sémantico-énergétique n'est pas isolable comme telle, soit comme symbole de ce tout, soit comme l'une de ses parties. Elle en est l'émanation, elle procède de ce tout de la pensée. Elle est elle-même pensée, d'où le terme de notion « claire » que Jung emploie à son endroit. Elle n'est pas un élément détachable de ce tout, elle en est un terme qui emporte ce tout avec lui.

La libido selon Jung suppose une antériorité de la pensée réduite à une substance énergétique distincte du langage des symboles. Le symbole est par conséquent un élément mixte, langagier et substantiel, symbole et quantum de libido, signe qui serait sens, né du sens et qui y revient. Et ce sens inhérent au symbole est celui du tout océanique d'une

---

13. Sabina Spielrein, « Sur le contenu psychologique d'un cas de schizophrénie », in *Jahrbuch für psychopathologische und psychoanalytische Forschungen*, 3, 1912, cité par Jung dans « Métamorphoses et symboles... », *op. cit.*, p. 135.

14. *Ibid.*, p. 135.

pensée toujours là, archaïque et de tout temps, qui ne prend forme langagière que dans ses fractions.

Chez Jung, le sens précède le symbole. Cela confère à ce sens une primauté qui donne au symbole un statut véhiculaire : le symbole importe dans la mesure où il donne accès à ce sens premier, au principe d'une connaissance universelle. Dès cette période qui va de mars 1911 au mois d'août de la même année, il apparaît que la théorie du symbolisme jungien est déjà une mystique. La précédence du sens sur le symbole, la constitution de ce sens comme total et universel, creuset de la vérité commune à l'espèce, la praxis comme initiation, sont déjà là. Et Freud n'a pas pu l'ignorer. Comment ne pas douter qu'il lui ait fallu attendre la seconde livraison des *Métamorphoses*, un an plus tard, pour ouvrir les yeux, prendre acte de la rupture qui s'imposait ?

#### FREUD SOUS INFLUENCE ?

Il y a une difficulté chez Freud à répondre aux errances du symbolisme jungien. Il soutient même des thèses tardives sur le symbole, datant d'après sa rupture avec Jung, qui témoignent d'une incontestable influence de Jung sur lui. Ainsi, dans le chapitre des *Conférences d'introduction à la psychanalyse* consacré au symbolisme dans le rêve<sup>15</sup>, trouve-t-on sous sa plume des notions jungiennes sur le symbole.

Freud constate que le mode d'expression symbolique dont dispose le rêveur est méconnu de lui. Or ce dernier détient, avec les relations symboliques qui sont à l'œuvre dans le rêve, un savoir surprenant qui excède le savoir effectif qui lui est imputable : tout se passe, dit Freud, comme si votre femme de chambre comprenait le sanscrit alors qu'elle est née dans un village de Bohême et n'a jamais appris cette langue<sup>16</sup>. D'où la question : d'où peut provenir une telle « connaissance » de ces rapports symboliques ?

De plus, ces rapports symboliques n'appartiennent pas en propre au rêveur et ne caractérisent pas uniquement le travail qui s'accomplit au cours du rêve :

Le domaine du symbolisme est extraordinairement grand et le symbolisme du rêve n'en est qu'une petite province.[...] On a l'impression d'être en présence d'un mode d'expression ancien, mais disparu, sauf quelques restes disséminés dans différents domaines, les uns ici, les autres ailleurs, d'autres encore conservés sous des

15. Sigmund Freud, «Vorlesungen zur Einführung in die Psychanalyse», G. W., XI. Ces *Conférences* furent rédigées entre 1915 et 1917.

16. Sigmund Freud, *Introduction à la psychanalyse*, tr. fr. S. Jankélévitch, Paris, Pbp, 1976, pp. 150-153.

formes légèrement modifiées, dans plusieurs domaines. Je me souviens à ce propos de la fantaisie d'un intéressant aliéné qui avait imaginé l'existence d'une « langue fondamentale » dont tous ces rapports symboliques étaient, à son avis, les survivances<sup>17</sup>.

Si la femme de chambre née en Bohême donne l'impression de comprendre le sanscrit, c'est parce qu'elle posséderait un savoir méconnu qui excéderait ses possibilités supposées et qui se manifesterait dans ses rêves. Il se déplierait sous la forme de la survivance d'une autre langue. Et cette langue ne subsisterait et ne parviendrait jusqu'à nous que par bribes, reliquats, fragments. Cette langue serait faite de « modes d'expression anciens » et disparus depuis, formant les symboles. Bien entendu, Freud fait preuve de prudence : « On a l'impression que... ». Cette mise à distance n'est pas simple figure de rhétorique. Elle témoigne de la simple possibilité de son interprétation. Mais ceci posé, il prend appui sur la langue fondamentale de Schreber comme illustration de son hypothèse. A l'instar de Jung, c'est dans la *Dementia non praecox*, mais *paranoïdes* de Schreber que se déploie de façon exemplaire la langue faite de ces symboles. Evidemment Freud n'est pas jungien *stricto sensu* en soutenant cette option sur le symbole. Mais revenant au rêve, il avance que le savoir qui y opère s'inscrirait dans un savoir plus grand. Et ce dernier serait constitué par les modes d'expression d'une langue venue du fond des âges. Les éléments de cette langue ne font pas corps, ne sont pas un tout cohérent. Ce qui la caractérise est sa dissémination en fragments répartis dans plusieurs domaines. Nous avons vu que la symbolique jungienne était faite de caractères archaïques, venant faire une langue puisée dans le fonds originaire des mythes. C'est bien ce que nous retrouvons ici, sous la plume de Freud, suggéré de façon surprenante, monstrative d'une influence jungienne sur le symbolisme. Freud, des années après sa rupture avec Jung, véhicule par conséquent une conception du symbole entachée de jungisme. Il ne met plus l'accent sur l'antériorité du symbole sur le concept. Il envisage l'idée d'une nature archaïque du symbole, de son caractère disséminé et de sa participation à la constitution d'un savoir méconnu par le sujet, qui se manifeste dans le rêve ou dans la langue fondamentale de Schreber. Lacan relève un autre texte de Freud où apparaît, mais indirectement cette fois, l'influence de Jung : il se situe dans un des rajouts que Freud écrit à l'occasion de la réédition de la *Traumdeutung* en 1914. Dans le chapitre consacré au *Traumarbeit*, Freud se livre à une brève étude du phénomène fonctionnel de Silberer<sup>18</sup>. Silberer avait

17. Sigmund Freud, *Introduction...*, *op. cit.*, p. 150-153.

18. Herbert Silberer, «Methode, symbolische Halluzinationen – Erscheinungen hervorzurufen und beobachten», in *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*, I, II, 1909, pp. 513-525.

constaté que lorsqu'il s'imposait une activité intellectuelle en état de fatigue, ou proche du sommeil, la pensée abstraite qu'il tentait de soutenir, s'évanouissait au profit du surgissement d'images. Ces images n'étaient plus en rapport avec le contenu des pensées mais avec son état de fatigue, la tentation de s'endormir, et l'effort fonctionnel qu'il devait fournir pour maintenir son activité de pensée. Il qualifia ce phénomène de « fonctionnel » par opposition au phénomène « matériel » désignant l'activité de pensée attendue. Par exemple, il se trouve au lit et veut s'abandonner encore pour un court instant au sommeil. Des images mises en scène lui viennent à l'esprit qu'il résume en ces termes : « Je prends congé de quelqu'un et conviens d'un nouveau rendez-vous ». Le « phénomène fonctionnel » de Silberer se manifeste surtout au moment de l'assoupissement ou du réveil. Il fait appel à une symbolique du seuil, du passage d'un état à un autre, d'un endroit que l'on quitte pour un autre, du départ en voyage, du retour chez soi, de la séparation d'avec un compagnon de route, de l'entrée dans l'eau, etc.. Freud adopte le point de vue de Silberer, même s'il en minimise l'importance. Il reprend à son compte son symbolisme<sup>19</sup>, ce qui surprend. D'autant que la même année, le même Silberer publie un écrit<sup>20</sup> où il va donner à ses symboles fonctionnels une importance accrue. On peut supposer que Freud ne pouvait ignorer son contenu. Silberer y avance que certains symboles « matériels » peuvent se transformer en « fonctionnels ». Autrement dit, il « fonctionnalise » les symboles et développe à partir de ses premières observations un nouveau symbolisme. Son idée part du constat qu'en analysant suffisamment les rêves d'une personne, certains symptômes occasionnels – il s'agit ici de phénomènes matériels – qui servaient à désigner « le contenu d'une représentation, d'un désir, etc. », réapparaissent de plus en plus fréquemment pour devenir « une figure permanente, typique ». En s'accroissant ainsi, cette figure s'éloigne de sa signification première et éphémère. Elle devient progressivement « la substitution symbolique de tout un groupe d'expériences internes du même genre, de tout un chapitre psychique, pour ainsi dire, jusqu'à devenir représentative d'une seule tendance psychique (amour, haine, tendance à la frivolité, à la cruauté, à l'angoisse, etc.) ». Ce passage du phénomène « matériel » au phénomène « fonctionnel » que Silberer appelle *intensification interne*, est un glissement qui débouche sur une symbolique de la tendance qui fait ontologie. Lacan résume ce trajet de Silberer en disant « qu'il s'élanche du tremplin encore vert de la découverte de Freud à la reconquête d'une psychologie, qu'il n'y aurait qu'à ranimer de sa poussière<sup>21</sup> ». Ra-

19. On peut lire les extraits de ce texte de Silberer dans « La science des rêves », tr. fr. de Meyerson, Paris, Puf, 1973, pp. 296-297.

20. Herbert Silberer, *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik*, 1914, p. 153.

21. Jacques Lacan, « D'un syllabaire après coup », in *Écrits, op. cit.*, p. 718.

nimer est bien le mot. L'*anima* en effet n'est pas loin de cette symbolique. Lacan la condamne sans équivoque comme le fera Jones qui dénoncera le glissement qui s'opère chez Silberer et conclura qu'il convient de « le conjointre à Jung ». Si Lacan dénonce la facilité dans laquelle tombe Freud (les phénomènes fonctionnels ne sont le fait que « de têtes philosophiques, portées à la perception endopsychique, voire au délire d'observation »), il n'en constate pas moins que Freud intègre l'étude de Silberer dans sa *Traumdeutung*<sup>22</sup>. Que Freud n'ait pas aperçu où cela menait, qu'il ait persisté dans ce geste qui donne cette place à Silberer mérite d'être relevé et mis en question.

Que se passe-t-il en effet chez Freud après sa rupture avec Jung, tant lorsqu'il salue dans ses *Conférences* un symbolisme quasi jungien que lorsqu'il rajoute dans sa *Traumdeutung*, cet hommage à Silberer dont nous venons de montrer où menait sa théorie du phénomène « fonctionnel » ? Que fait Freud lorsqu'il publie, la même année que ses *Conférences*, un petit article<sup>23</sup> consacré à l'image obsessionnelle qu'il raccorde, dans le cas qu'il présente, au mot (il en fait un usage signifiant) en même temps qu'à une figuration archaïque puisée dans la mythologie grecque de la déesse Déméter<sup>24</sup> ?

La question se pose d'autant plus qu'il publie dans la même foulée un autre article, « Une relation entre un symbole et un symptôme<sup>25</sup> », où il prend le contre-pied de ce qui vient d'être souligné, en accordant le symbole non plus à l'archaïque, ou à une signification fixe, mais au symptôme. Il s'interroge sur la signification symbolique du chapeau dans son rapport à l'organe masculin, met en rapport la portée d'une telle signification avec la susceptibilité appuyée qu'ont les obsessionnels vis à vis des passants qu'ils connaissent à qui il arrive d'omettre de les saluer au passage en ôtant leur chapeau. Pour Freud, le symbole du chapeau va avoir ceci de commun avec le symptôme obsessionnel mentionné que, pour l'un comme pour l'autre, la signification dernière sera la castration. Le rapport que Freud fait entre symbole et symptôme semble récuser ici l'approche jungienne dans la mesure où elle donne au symbole la

22. Passage cité par Lacan dans : « Sur la théorie de symbolisme... », *op. cit.*, p. 701 ; in Freud, *G. W.*, II-III, p. 520.

23. Sigmund Freud, «Mythologische Parallele zu einer plastischen Zwangsvorstellung», in *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, IV, 1916. Dans cet article, Freud donne au signifiant *Vatersch* sa portée déterminante dans la formation de l'image obsessionnelle. La référence de Freud à l'image antique introduit le rire et n'a pas par conséquent la même visée que Jung dans son usage des mythes archaïques. Ceci exige que le « jungisme » de Freud soit manié avec quelque prudence.

24. Se reporter à ce propos à l'article de Mayette Viltard, « Passe et transcription critique », in *Le transfert dans tous ses errata*, Paris, EPEL, 1991, p. 215. Trois mouvements sont décelés dans la façon dont Freud s'y prenait pour déceler le sens à l'œuvre dans un symptôme : mot, image et référence à la figuration antique.

25. Ce texte sera aussi publié dans *l'Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, 1916.

portée qui faisait défaut chez Jung, nommément le primat alloué en dernier ressort au sexuel et à la castration.

Dans cette période qui va de 1914 à 1916, et peut-être même jusqu'à bien après, Freud témoigne de ce que sa rupture avec Jung n'a rien réglé. C'est au contraire après la rupture, que l'influence de Jung devient explicite et que se dévoile entre Freud et Jung, un lien qui jusque-là était resté discret, même s'il n'a cessé d'être spectaculaire dans ses manifestations. Si ladite rupture s'est avérée n'en être pas une, cela ne doit pas surprendre. Une rupture n'est effective que lorsqu'elle affecte le lien dans son efficace. Or le symbolisme jungien reste vivant dans Freud, il est encore là, présent sous sa plume, non pas sous la forme d'un reliquat du passé, mais d'un parasitage qui suscite embrouille et contradiction. Le débat de doctrine sur le symbole qui s'est épanoui dans leur correspondance est le lieu où s'est manifesté un transfert particulier. Et si Freud, dans ses écrits, s'avère à maintes reprises, jungien dans son traitement du symbole, c'est en ce qu'il témoigne ainsi publiquement de ce transfert.

Freud rompt avec Jung sans s'en défaire. Il se trouve dans la situation de celui qui emporte dans son baluchon les affaires dont il croit s'être défait. D'où sa difficulté, voire l'impossibilité dans laquelle il se trouve de mener à son terme son débat avec Jung sur le symbole.

Lacan saisit cette difficulté. « Énormité », « donne à sourire, voire à railler », « ridicule », sont ses mots<sup>26</sup>. Mais il raille, non pas pour rejeter le faux-pas de Freud, mais pour le prendre au sérieux. Pour Lacan, le phénomène « fonctionnel » de Silberer met l'analyse du rêve par Freud en défaut, « de n'être pas effet de désir (entendons de la libido, du désir comme sexuel)<sup>27</sup> ». S'il y voit « un certain rejet de l'expérience à quoi ici Freud s'abandonne », il souligne que ce rejet est fondé « d'être le pas inaugural de la science<sup>28</sup> ». Freud, introduisant Silberer dans la *Traumdeutung*, franchit un pas qui oriente sa démarche vers la constitution d'une méthode qui confère à la psychanalyse sa scientificité. Lacan se conjoint à cet endroit à Freud puisque lui-même va introduire dans la psychanalyse sa distinction entre le symbolique, l'imaginaire et le réel, à partir de ce qu'il nomme critique de l'intervention. Cette critique subvertit la théorie fixée en doctrine. Elle prend appui pour cela sur l'usage de la pratique. Elle procède par l'intervention dans le dogme de ce qui vient le contester et le prend en défaut de constituer un savoir acquis. Ce à quoi s'attaque Freud avec Silberer vise par conséquent à inventer une méthode éristique pour l'édification de la psychanalyse. C'est aussi

26. Jacques Lacan, « D'un syllabaire... », *op. cit.*, p. 719.

27. *Ibid.*, p. 719.

28. *Ibid.*, p. 720.

ce que fera Lacan, à sa manière, et qui lui permettra de mettre sur pied les trois registres du symbolique, de l'imaginaire et du réel. Avec Silberer, Freud use méthodiquement de la controverse, qui va lui permettre de donner à la psychanalyse les fondements de sa scientificité.

Le ridicule dont Freud se couvre dans son utilisation de Silberer est instructif. Il témoigne que c'est au point d'impossibilité de son élaboration doctrinale sur le symbolisme, due à l'impasse où il se trouve de son lien avec Jung, que s'introduisent les éléments de la contestation de sa théorie. Cette impasse est par conséquent heuristique. Freud, mis en impasse dans le symbolisme, introduit dans le champ de son invention, l'intrus Silberer, figure masquée de Jung. Par ce fait il crée une condition féconde pour l'élaboration critique de son champ. Ceci ne saurait pousser à conclure trop vite que la scientificité de la psychanalyse ne serait qu'une contingence d'un transfert méconnu. C'est plutôt dans cette contingence, dans l'accident de parcours de ce transfert qu'a été la rupture entre Freud et Jung, que s'est ouverte la possibilité de l'introduction par Freud, dans son champ théorique, d'éléments intrus, qui ont fait contestation et se sont alors avérés féconder une méthode pour le développement en rigueur de ce champ.

Cela nous permet de mesurer le pataquès après-coup que les *Wandlungen* ont produit dans l'édifice freudien, en même temps que l'apport qu'elles ont été. Nous voilà orientés vers Jones qui va reprendre le flambeau de Freud là où ce dernier ne pouvait plus le porter, au moment où il semblait sortir de la voie qu'il avait frayée.

#### THE SERPENT ITSELF

Survient donc Jones. Nous sommes en 1916<sup>29</sup>. Il est empêtré dans sa relation avec Jung, d'une autre manière que celle de Freud. Il propose un « vrai » symbolisme qu'il définit minutieusement à partir des termes du débat en cours et précise la position freudienne par des propositions à visée correctrice des déviations qu'il constate. C'est à partir de ces propositions qu'il va donner corps à son *true symbolism*.

Jones part d'un écrit de Rank et de Sachs de 1913<sup>30</sup> qui fait l'état des lieux sur le symbole. Pour ces auteurs, le symbole se caractérise ainsi : représentation d'un matériel inconscient, signification invariable, indé-

---

29. Ernest Jones, "The theory of symbolism", in *The British Journal of psychology*, vol. IX, Cambridge at the University Press, 1917- 1919, pp. 181-229. Le texte manuscrit de Jones fut reçu le 12 janvier 1918. Il est une amplification d'un papier que Jones lut devant la Société psychologique britannique le 29 janvier 1916.

30. Otto Rank – Hanns Sachs, *Die Bedeutung der Psychoanalyse für die Geisteswissenschaft*, 1913. Dans la traduction française de cet ouvrage, paru aux Puf en 1980, sous le titre *Psychanalyse et sciences humaines*, on se reportera au premier chapitre, page 30 essentiellement.

pendance par rapport aux facteurs déterminants individuels, assujettissement aux lois de l'évolution, rapports linguistiques, parallèles phylogénétiques dans les mythes, les cultes, les religions. Inutile ici de préciser quelle influence transparait dans une telle définition.

Jones va s'employer, avec une rigueur que Lacan salue, à rectifier la direction prise. Il reprend point par point les catégories de Sachs et Rank. Le symbole représente le matériel inconscient. Mais c'est l'affect inhérent au concept qui est refoulé. Lacan voit sur ce point le début d'un dérapage chez Jones. Le symbole n'a pas de signification invariable. Il peut varier, avoir deux ou plusieurs significations. De même n'y a-t-il aucune indépendance du symbole vis-à-vis des facteurs individuels déterminants. Certes Jones avance que le symbolisme n'est « pas seulement<sup>31</sup> » déterminé par des facteurs individuels, mais il maintient la participation de ces facteurs à sa formation. Il avance que « chacun recrée [...] le symbolisme avec les matériaux dont il dispose<sup>32</sup> », indiquant par là que le sujet participe activement à la constitution du symbole à partir de « matériaux » qui lui sont donnés. De plus, pour Jones, il n'y a pas d'univers du symbole, mais un champ limité par l'uniformité des intérêts fondamentaux et permanents de l'humanité. Ce sont ces intérêts qui limitent le domaine du symbole. Jung s'égare par conséquent quand il prend prétexte de la stéréotypie propre au symbole, pour soutenir sa thèse culturaliste. Cette stéréotypie ne tient pas à une souche archaïque du symbole, mais à l'uniformité de l'esprit humain. Ainsi, à sa source, le symbolisme ne puise pas dans le vivier archaïque d'une connaissance universelle mais, plus simplement, dans le champ limité des besoins propres à l'espèce.

Mais l'arme de Jones ne réside pas là. Il situe son approche dans une option délibérément linguistique pour soutenir la notion d'idée concrète qui va prendre une place déterminante dans la controverse. Pour lui, si d'un côté, le symbole fait le pont entre deux idées, dont l'une se trouve refoulée par substitution par l'autre, il faut prendre en considération le mouvement global du développement mental chez l'homme pour appréhender le problème de sa formation. Ce développement s'est effectué à partir d'idées concrètes qui ont évolué vers plus d'abstraction. Le symbole est affecté par ce mouvement unidirectionnel du concret vers l'abstrait. Quant à l'idée concrète, elle peut se définir par un double volet qui témoigne d'un rapport objectif à l'objet (par exemple le symbole qui sert à désigner l'objet peut être fait dans le même matériau que l'objet) et d'un rapport subjectif à l'objet. Le symbole permet de retrouver le rapport perdu à l'objet par la découverte

31. Ernest Jones, "The theory of symbolism", *op. cit.*, p. 189.

32. *Ibid.*, p. 190.

de l'idée concrète qui a été refoulée au profit d'une autre plus abstraite. Ce point est décisif dans la critique de Jung parce que ce que promeut Jung avec son symbole de la libido est totalement différent. Pour Jung, explique Jones, la libido est le processus mental de l'énergie psychique. Jung applique le terme « symbole » à toutes les formes de représentation de cette énergie. Elles constituent un autre processus mental que le premier. Il en résulte, conclut Jones, que, pour Jung, le terme « libido-symbole » signifie : « un quelconque processus mental mis à la place d'un autre ». Ce que dénonce Jones est le haut degré d'abstraction dans lequel Jung tient son symbole défini comme processus de remplacement d'une idée abstraite par une autre idée abstraite. Jung passe à côté de la fonction-clé du symbole qui est de nous rapprocher de l'idée concrète, primaire, délogée par la secondaire, plus abstraite. Jung ne peut pas fournir une approche un tant soit peu conséquente de l'objet.

Jones fait ainsi de cette idée concrète l'arme de sa critique contre le symbolisme abstrait de Jung. L'argument est là :

L'expérience psychanalytique révèle que les idées primaires de la vie (*the primary ideas of life*), les seules qui puissent être symbolisées (notamment celles concernant le soi corporel, *the bodily self*, les relations avec la famille, la naissance, l'amour et la mort) – gardent dans l'inconscient leur importance primitive (*their original experience*) toute la vie durant [...] <sup>33</sup>.

Le symbole ne saurait être cette passerelle tendue vers l'océan primitif d'un savoir constitué aux sources d'un sens déjà là. Il se forme dans le creuset de l'expérience concrète de la vie, à ses carrefours déterminants. C'est à partir de cette expérience que l'idée concrète se constitue, idée qui seule pourra donner lieu à la symbolisation. Jones oppose à Jung une théorie concrète du symbole qui balaie l'évanescence de l'âme au profit du caractère pratique de l'objet.

Mais Jones n'en reste pas là. Il lui faut pousser son symbolisme jusqu'à son terme pour lui conférer sa qualité de vérité. Il le fait en promouvant une analyse du symbole du serpent. Pour lui, il convient de s'interroger non seulement sur les rapports qui existent entre le serpent en tant que symbole et le phallus, mais aussi sur les rapports qui existent entre le serpent en tant que symbole et le serpent lui-même (*the serpent itself*). Autrement dit, le symbole ne peut pas s'analyser sans se référer, en dernier terme, non pas à l'idée concrète, mais à l'objet à partir duquel le symbole s'est constitué comme tel. Le symbole a par conséquent un rapport avec l'objet lui-même. Jones prend ainsi le contre-pied de Jung et, comme l'indique Lacan, pare « au dangereux retour que le sym-

---

33. Ernest Jones, "The theory of symbolism", *op. cit.* p. 204.

bolisme semble offrir à un mysticisme<sup>34</sup> ». Mais son souci de rectification, qui procède de l'intention de fonder la psychanalyse dans sa scientificité en y démasquant les ruses de la pensée de l'âme, le fait basculer dans une acception génétique du symbole. Jones prête le flanc à une conception du symbole lié à l'objet qu'il désigne. Le serpent est présent dans son symbole par ce rapport. Langage et réalité du monde ne font qu'un, au bout du compte. Il n'y a pas séparation entre le mot et la chose. La chose peut s'atteindre par le mot. C'est ici que Lacan ne suivra plus Jones et promouvra alors, contre lui, le signifiant. Inscrire Lacan dans la continuité de Jones est par conséquent fautif. Lacan saluera certes l'approfondissement par Jones du symbolisme freudien. Mais il se détachera de Jones en critiquant son option concrète qui le conduira dans l'impasse du génétisme.

#### PUNCHINELLO CHANTANT

Jones en voulant exposer les rapports linguistiques à l'œuvre dans le symbole, prend appui sur le symbole du serpent. L'exemple qu'il donne mérite l'arrêt car il nous y livre le déchiffrement qu'il fait à partir du mot *Punchinello*<sup>35</sup>. C'est à ce seul endroit que Jones marque une remarquable anticipation sur l'apport lacanien. Ainsi *Punchinello* est une « contamination » anglaise du napolitain *Pol(l)ecenella* (*Pulcinella* en italien moderne), lui-même diminutif de *Pollecena* (dindonneau), *Pulcino* en italien moderne signifiant poussin et ayant comme diminutif *Pulcinello*. Or, rajoute Jones, le dindonneau est reconnu comme symbole phallique. La racine latine de ce mot est *pullus* qui signifie petit animal. Et là, poursuit-il, il y a lieu de penser que le phallus est souvent identifié à un enfant mâle, un petit garçon. L'usage du mot *Polecenella* pour désigner la marionnette tient certainement à la ressemblance entre le nez de l'acteur et le bec crochu de l'oiseau, tous deux symboles phalliques. Le mot *Polichinello* (formé par l'intermédiaire du mot français *Polichinelle*) a été lui-même contaminé par le mot anglais *punch* qui sert en anglais à désigner un outil perforant. Le mot *punch* est lui-même une abréviation de *puncheon* qui signifie poinçon, poignard, mot tiré du latin *punctiare* : piquer, poinçonner. Il existe un usage de *Punch* qui désigne ce qui est épais et court. Le mot *Punchinello* évoque ainsi quatre idées : 1.- un terme d'affection pour un enfant mâle, équivalent à « petit homme » ; 2.- une partie saillante du corps ; 3.- l'idée de percement et de pénétration ; 4.- celle de grosseur et de brièveté. Ces quatre idées se prêtent admirablement, conclut Jones, à la description de l'organe

34. Jacques Lacan, « Sur la théorie du symbolisme... », *op. cit.*, p. 702.

35. Ernest Jones, « The theory of symbolism », *op. cit.*, pp. 190-191.

mâle car elles en résument les qualités principales. L'objet est décomposé par conséquent en ses qualités essentielles. Puis chacune de ces qualités est référée à une idée qui donne lieu à sa symbolisation par le jeu de la métaphore ou de l'homophonie. L'originalité de Jones, dans son exemple, est que le procès de la constitution du symbole, qu'il dévoile à rebours par son déchiffrement, s'effectue par et au travers non pas d'une langue, mais des langues.

Jones confirme cette remarque avec la signification phallique du bâton de *Punchinello*. Le mot anglais *staff* (bâton) se rapproche de l'allemand *Stab* (bâton, verge), l'un et l'autre dérivant de la racine pré-teutonique *sta* qui indique le dressement. Le mot anglais *yard* employé pour la mesure d'une longueur signifiait auparavant bâton et aussi phallus. Les marins l'utilisent toujours dans ce dernier sens, tout comme le font les Persans avec *Khutka* pour gourdin et pénis. L'insistance de Jones porte ici sur le caractère restreint, répété, et surtout sexuel, des significations qui, à travers les langues, associent bâton et phallus. Jung reste toujours en ligne de mire avec sa déssexualisation comme condition *sine qua non* de la mobilisation du symbole.

A la lecture de ce passage, Lacan s'exclamera : « Comment n'y pas retenir la dominance du signifiant sous son espèce la plus matériellement phonématique<sup>36</sup> ». Jones use ici du signifiant dans le registre de la torsion de voix. Il n'opère pas seulement l'étymologie en main, mais par glissement d'une langue sur une autre, par dérapage phonique qui joue de la modulation pour découvrir la dimension translangue à l'œuvre avec son symbole. Jones donne-t-il un exemple qui va bien au-delà de ce qu'il théorise ? Certainement. On comprend les regrets de Lacan quand Jones se détournera de cette piste prometteuse pour tomber dans l'ornière du kleinisme. Jones donc dégage le débat entre Freud et Jung de l'impasse où il était tombé. Il va, dès 1916, orienter son effort pour donner au symbole une définition linguistique que Lacan va saluer et critiquer quelques quarante-trois ans plus tard. Il réactualisera la distinction freudienne entre concept et symbole, lèvera l'univocité de sa signification au profit de sa pluralité et de sa variabilité, insistera sur la notion de détermination individuelle dans le choix du symbole, accordera un primat à l'idée concrète, avec son corrélat qui est le rapport en dernier terme du symbole à l'objet. Ces quelques caractéristiques nous montrent en quoi Jones annonce alors Lacan et s'en détourne, en quoi ce dernier va devoir franchir un nouveau pas par rapport à lui avec sa théorie du signifiant.

Lacan critique Jones. Il souligne l'erreur qui lui fait maintenir ce raccord du symbole au réel de l'objet *itself*. Ce faisant, Jones produit un

---

36. Jacques Lacan, « Sur la théorie du symbolisme... », *op. cit.*, pp. 714-715.

*true symbolism* qui est marqué par son hétérogénéité. Ce que Lacan dénonce en ces termes :

Ici gît cette hétérogénéité du « vrai symbolisme » que Jones cherche en vain à saisir, et qui lui échappe précisément dans la mesure où il conserve le mirage du conditionnement négatif, qui faussement laisse le symbolique, à tous ses « niveaux » de sa régression, confronté au réel<sup>37</sup>.

Jones se leurre. Son symbolique reste « faussement » confronté au réel. Autrement dit, Jones, pour Lacan, n'a pas correctement produit l'articulation du symbolique au réel. Ce n'est pas à travers l'idée concrète que s'établit ce rapport. Lacan, dans sa critique, dévoile une question qu'il fait sienne, celle de l'articulation non pas entre deux mais entre les trois catégories du symbolique, du réel et de l'imaginaire. Il ne prendra cette question à bras le corps qu'avec le nœud borroméen. On peut par conséquent avancer que Lacan ne règle pas le problème que Jones soulève avec son « vrai symbolisme ». Il s'attache au contraire à son traitement à partir des éléments de sa critique en 1959, critique à laquelle il donne une forme plus précise en 1966 en annonçant ce qui sera un moment paradigmatique de son enseignement, la topologie du nœud borroméen<sup>38</sup>. Lacan ne parachève pas avec l'introduction du signifiant le débat sur le symbole entamé par Freud, Jung et Jones. Il le poursuit. Mais là n'est plus notre propos.

Jones produit une théorie du *true symbolism*, contre le faux, celui de Jung, pour parer au glissement dans lequel s'était engagée la psychanalyse, que Lacan qualifia d'herméneutisation. Lacan donne d'ailleurs les termes de l'enjeu du défi dont Jones releva le gant, quand il précise qu'avec Jung, « le symbole cède le pas à ce qu'il figure dès lors qu'il vient à n'être plus qu'un sens figuré<sup>39</sup> ». A n'être plus que ce sens figuré, à n'être que ce sens qui prend figure de symbole, le symbole chez Jung va disparaître derrière ce qu'il figure, sans possibilité de le distinguer comme élément formel distinctif, vecteur de la polyphonie des langues qui y opèrent. De ces figures enduites de sens jusqu'au royaume des ombres habité par les souffles de l'âme, il n'y aura plus qu'un pas que Jung franchira ouvertement après sa rupture avec Freud. Jones va s'attacher à extraire le symbole des « réalités » qui prennent le pas sur lui. Ce que Lacan commente ainsi :

37. Jacques Lacan, « Sur la théorie du symbolisme... », *op. cit.*, p. 711.

38. Ce texte de Lacan « Sur le symbolisme... » date de janvier-mars 1959. Celui qu'il y adjoindra, « D'un syllabaire après-coup », dans ses *Écrits* date de 1966. Rappelons ici sa conclusion : « Un nœud qu'on ne peut mettre à plat est la structure du symbole, celle qui fait qu'on ne peut fonder une identification qu'à ce que quelque chose fasse l'appoint pour en trancher » (p. 724).

39. Jacques Lacan, « D'un syllabaire... », p. 719.

Or ce à quoi (le symbole) lui cède le pas, c'est aux réalités invisibles, qui font leur rentrée sous leur voile non pas peut-être de toujours, mais d'il y a un bon bout de temps, justement celui dont il faudrait effacer le souvenir<sup>40</sup>.

Qu'au royaume de ces réalités invisibles, Freud ait eu accès, rien ne le prouve. Qu'il en ait eu l'intuition est probable. Mais qu'il se soit fait porteur, pendant un temps, du symbolisme jungien est indéniable. Témoignera-t-il, ce faisant, de la même hospitalité vis à vis du symbolisme jungien que celle qu'il manifesta envers la langue fondamentale de Schreber ? Cela reste à démontrer. Jones, pour sa part, est intervenu dans un dialogue devenu stérile. Il s'en est approprié les termes pour le faire sortir de l'impasse sans répondre à une sollicitation de Freud. Son souci de rectification l'a mené à se faire alors plus freudien que Freud lui-même. Son avenir dans la communauté analytique en témoignera amplement. Mais la théorie du symbolisme de Jones ne sera pas seulement un manifeste pour le symbole freudien contre celui de Jung. Elle effectue une séparation du mouvement freudien d'avec la pensée de Jung que Freud, malgré sa rupture, n'a pas pu totalement effectuer. Jones a-t-il mis un terme au lien de Freud avec Jung ? Peut-on conclure que c'est par lui que passera le fil du lien à rompre, en 1916, et qu'il le rompra ? On peut en douter.

Jones a donc contribué à mettre sur les rails une théorie du symbolisme évitant l'errance jungienne. Il a relayé Freud dans sa difficulté à contrer le symbolisme de Jung. Ce faisant, il a masqué un des enjeux du débat en effaçant le lieu du dialogue de Freud avec Jung. Ce lieu n'était pas seulement celui du débat théorique. Il était aussi celui d'un lien transférentiel entre les deux hommes qui a constitué le cadre dans lequel la conceptualisation du symbole a pu s'entreprendre et connaître ses limites<sup>41</sup>.

---

40. Jacques Lacan, « D'un syllabaire... », *op. cit.*, p. 719.

41. Ce lieu que nous qualifions de transférentiel est celui où se déploie la folie. Nous tenterons de soutenir cette thèse dans un texte à venir. Jones, en reprenant le flambeau freudien du symbole, efface cette folie qui avait cours entre Freud et Jung, folie féconde qui s'est manifestée dans quelques-uns de leurs plus grands textes, des *Remarques* à propos de Schreber, en passant par les *Métamorphoses*, jusqu'à *Totem et tabou*.

## La prééminence du semblant

---

CATHERINE WEBERN

Dans la séance du 9 juin 1971<sup>1</sup>, Lacan conseille fortement à ses élèves de le suivre dans ce qu'il appelle « sa discipline du nom », et il s'avère que cette « discipline du nom » passe par la logique de Frege. Dans cette même séance, qu'il avait pris soin préalablement d'écrire<sup>2</sup>, Lacan énonce la phrase :

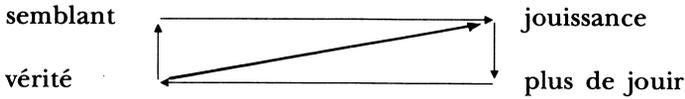
A la vérité, c'est le cas de le dire, un nom propre – car c'en est encore un, le Phallus – n'est tout à fait stable que sur la carte où il désigne un désert. Ce sont les seules choses qui sur la carte ne changent pas de nom. Il est remarquable que même les déserts produits au nom d'une religion, ce qui n'est pas rare, ne soient jamais désignés du nom de celui qui fut pour eux dévastateur. Un désert ne se rebaptise qu'à être fécondé. Ce qui n'est pas le cas pour la jouissance sexuelle que le progrès de la science ne semble pas conquérir au savoir. C'est par contre du barrage qu'elle constitue à l'avènement du rapport sexuel dans le discours que sa place s'y est évidée jusqu'à devenir dans la psychanalyse évidente. Tel est, au sens que ce mot a dans le pas logique de Frege, *die Bedeutung des Phallus*.

On va voir que Lacan ne pouvait dire cette phrase qu'après avoir posé les quatre discours (du maître, de l'hystérique, de l'universitaire, de l'analyste) ; il le fait avec ce qu'il appelle un quadripode, une topologie en ce sens qu'elle est mathématisable (à savoir qu'elle repose sur le groupement de pas plus de quatre points qu'il appelle « monade ») :

---

1. J. Lacan, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, inédit.

2. *Idem*, texte inédit mis en circulation sous le titre « Un homme, une femme ».



Le quadripode est vectorisé comme l'indique le schéma. Depuis la vérité deux flèches divergent, une vers le semblant et une vers la jouissance, ensuite il y a une flèche du semblant vers la jouissance, ce qui indique qu'il faut chez l'être parlant ce pôle corrélatif de la jouissance, le pôle du semblant. C'est le discours psychanalytique qui a rendu manifeste ce pôle du semblant ; en effet le discours psychanalytique n'a pu s'articuler

qu'à montrer que, pour qu'il y ait chance d'analyse, il faut qu'une certaine opération qu'on appelle l'expérience analytique ait fait venir l'objet *a* à la place du semblant<sup>3</sup>.

Le psychanalyste en occupe la place. L'objet *a* peut être dit un objet uniquement dans le sens qu'il est là pour affirmer que rien de l'ordre du savoir ne peut être sans le produire. Et en même temps l'objet *a* à la place du semblant n'est plus un objet, c'est ce qui permet de tétraédrier les quatre discours. Il n'y a de discours que du semblant.

La parole instaure la dimension de la vérité, mais elle ne peut rendre compte du rapport sexuel. La parole fonctionne selon ce mode qui se trouve être découvert par le discours psychanalytique comme spécifiant l'être parlant : la prééminence du semblant. Le nom du phallus désigne un désert ; la *Bedeutung* du nom propre « phallus » en terme frégeen<sup>4</sup> est la place évidée de la jouissance dans le discours qui est devenue évidente dans la psychanalyse. La parole instaure la vérité et le semblant distingué ainsi par la vérité pure mérite le nom antique de Phallus. La métaphore paternelle est vouée à l'échec en ce qu'elle couvre le phallus, donc la jouissance en tant qu'elle est du semblant<sup>5</sup>. On peut aller jusqu'à dire avec Lacan que l'erreur commune ne voit pas que le signifiant, c'est la jouissance et que le phallus n'est que le signifié (à savoir que la *Bedeutung* du phallus, ce que le phallus désigne, c'est la place évidée

3. J. Lacan, *Le savoir du psychanalyste*, séance du 2 décembre 1972, inédit.

4. G. Frege, *Sinn und Bedeutung in Funktion, Begriff, Bedeutung*, V.R. Kleine Vanderhoeck-reihe 1975. Trad. franç. : « Sens et dénotation » in *Écrits logiques et philosophiques*, Paris, Seuil, 1971. Nous rappellerons très succinctement la distinction de Frege : on ne saurait distinguer la valeur de connaissance de  $a = a$  et  $a = b$  que « si la différence des signes correspond à une différence dans la manière dont l'objet désigné est donné ». Le *Sinn*, le « sens », contient la manière dont l'objet est donné (*die Art des Gegebenseins*). Et ce que le signe désigne c'est la *Bedeutung*. Lorsque l'on a interprété qu'à deux *Sinn* différents, « l'étoile du matin » et « l'étoile du soir », correspondait un même objet, une même *Bedeutung*, une découverte a été faite. Lacan traduit *Bedeutung*, soit par signification, soit par dénotation.

5. J. Lacan, texte inédit mis en circulation sous le titre « Un homme, une femme ».

de la jouissance dans le discours)<sup>6</sup>. La différence entre les sexes passe trompeusement au réel par l'intermédiaire de l'organe, justement parce qu'il cesse d'être pris pour tel et du même coup révèle ce que veut dire être un organe : « un organe n'est instrument que par le truchement de ceci dont tout instrument se fonde, c'est que c'est un signifiant<sup>7</sup> ». La jouissance procède de la parole et exige la rencontre de la castration qui n'a de dimension que de la langue, ce que Lacan appelle « lalangue<sup>8</sup> ».

Ceci amène Lacan à mettre en avant la fonction propositionnelle.

Il écrit une première ébauche logique de la fonction  $\Phi$  de  $x$  le 16 juin 1972 : ce qui indique que la fonction de la jouissance se situe dans le rapport avec  $\Phi$  qui là désigne le phallus, à entendre comme le semblant du phallus. Ceci se fonde sur la clinique et n'aurait pas pu s'écrire sans l'hystérique. C'est au semblant du phallus qu'est à rapporter le point pivot, le centre de tout ce qui peut s'ordonner de la jouissance sexuelle comme, dit-il, Freud l'a amené dès ses premiers travaux sur l'hystérie. Dans la première séance de... *ou pire*, après avoir rappelé qu'on ne peut pas écrire le rapport sexuel, Lacan pose la question : mais pourquoi ne serait-il pas possible d'écrire une fonction de la jouissance ? Et c'est à l'épreuve qu'il en verra la soutenabilité ou non. Lacan en viendra à poser la fonction  $\Phi x$ , à savoir la fonction qui se constitue de ce qu'il existe cette jouissance appelée sexuelle. Le point d'émergence de l'être parlant c'est ce rapport dérangé à son propre corps qui s'appelle jouissance, le langage fonctionne d'origine en suppléance de la jouissance sexuelle. La fonction propositionnelle est le seul appui susceptible de suppléer à l'absence de rapport sexuel. Lacan précise :

Cette articulation de la fonction comme proposition est celle de Frege<sup>9</sup>.

Nous suivrons donc Lacan dans l'élaboration de cette nouvelle logique, à partir de l'emprunt qu'il fait aux notions frégréennes :

- la théorie du nom propre,
- la théorie de la fonction, qui remet en question l'analyse des propositions d'Aristote (à partir de là, Lacan considère que c'est la manière de poser l'existence qui est modifiée),
- Le concept du nombre : à partir de 1884, la question de Frege est

---

6. J. Lacan, ... *ou pire*, séance du 8 décembre 1972, inédit. Le phallus, « c'est en tant que signifiant que le transexualiste n'en veut plus, et pas en tant qu'organe. Sa passion au transexualiste est la folie de vouloir se libérer de cette erreur : l'erreur commune qui ne voit pas que le signifiant, c'est la jouissance et que le phallus n'est que le signifié. »

7. *Ibid.*

8. *Idem*, *Le savoir du psychanalyste*, séance du 2 décembre 1972, inédit.

9. *Idem*, « L'étourdit », *Scilicet* 4, Paris, Seuil, 1973.

« qu'est-ce que le un ? » Ceci exige de poser rigoureusement le concept du nombre.

Nous allons voir que Lacan élabore cette nouvelle logique dans un « va et vient » constant entre la logique frégréenne et la clinique et la théorie freudiennes.

#### DU NOMBRE DE FREGE

Dans une séance de son séminaire ... *ou pire*, Lacan indique que ce n'est pas par hasard que Freud et Frege sont contemporains :

Il est remarquable que ce soit à interroger le nombre entier, à en avoir tenté la genèse logique, que Frege n'ait été à rien d'autre qu'à fonder le nombre 1 sur le concept de l'inexistence<sup>10</sup>.

Au cours de la séance du 9 juin 1965<sup>11</sup>, Lacan avait indiqué que Frege oppose *Sinn* et *Bedeutung* dans son élaboration conceptuelle de ce qu'il en est pour lui de l'être du nombre. Remarquons que c'est là un choix de lecture de Lacan. En effet au moment où Frege écrivait les *Fondements de l'arithmétique*<sup>12</sup> en 1884, il n'avait pas encore établi les notions *Sinn* et *Bedeutung*. Dans la séance du 19 janvier 1972 consacrée en grande partie à la lecture des *Fondements de l'arithmétique*, nous pouvons saisir comment Lacan articule la genèse des nombres de Frege et la distinction *Sinn* et *Bedeutung*. En effet, après avoir dit qu'il traduit *Bedeutung* par dénotation<sup>13</sup>, Lacan parle du concept qui est supposé dénoter quelque chose dans ce livre de Frege. Nous allons suivre la démonstration de Frege qui conduit à ce passage auquel Lacan se réfère.

Le livre de Frege s'ouvre sur la question : « qu'est-ce que le un ? » Aucune réponse n'est selon lui satisfaisante tant que l'on n'aura pas posé correctement le concept du nombre. Il s'agit pour lui ou bien de définir le concept du nombre, ou bien de le reconnaître comme indéfinissable. Il n'est évidemment pas question de faire le compte rendu d'un tel livre, nous nous contenterons ici de rapporter un point auquel s'articulent « concept » et « *Bedeutung* ».

Un des problèmes des mathématiciens et philosophes de l'époque est celui-ci : est-ce que le nombre cardinal est une propriété des choses

10. J. Lacan, séminaire ... *ou pire*, séance du 19 janvier 1972.

11. *Idem*, séminaire *Les problèmes cruciaux de la psychanalyse*.

12. G. Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik*, Reclam, Stuttgart, 1987. Trad. franç. : *Les fondements de l'arithmétique*, traduction de C. Imbert, Paris, Seuil, 1969.

13. Ce choix de traduction n'est pas définitif. Dans la conférence à Genève, en 1975, Lacan dit qu'il traduit *Bedeutung* par *signification* faute d'avoir trouvé mieux.

externes, que l'on compte, ou est-ce que le nombre est subjectif ? Un autre enjeu est de saisir en quoi pour qu'il y ait opération du calcul, il faut qu'au niveau de ce que l'on compte, il y ait de l'identique et en même temps du différent, sans quoi le calcul ne serait pas possible.

Nous allons partir du mot « unité ». Frege remarque que le mot *monas*, « unité », dans les définitions d'Euclide désigne tantôt :

- un objet que l'on compte,
- une propriété de cet objet,
- le nombre un.

Et il ajoute : « Partout on s'en sort avec la traduction "unité", mais seulement parce que ce mot chatoie dans ces diverses significations<sup>14</sup> ».

Par « chatoie » nous traduisons le verbe « *schillern* ». Le mot « unité » apparaît avec des significations (*Bedeutungen*) différentes : la force du livre de Frege sera de montrer dans quelle signification (*Bedeutung*) du mot « unité », les unités sont égales :

à savoir que donner un nombre c'est énoncer quelque chose d'un concept<sup>15</sup>.

Ceci est particulièrement clair, dit-il, quand on dit « Vénus a 0 lune ». Il n'y a aucune lune dont on pourrait énoncer quelque chose ; c'est au concept « lune de Vénus » qu'on attribue une propriété, celle de ne rien subsumer. Il s'agit de poser ce concept d'une manière rigoureuse et ceci l'amène à poser que le concept n'est pas quelque chose de subjectif, *le concept n'est en aucun cas une représentation*. Le concept n'est pas l'objet et ce n'est pas non plus un objet indéterminé. Le concept est objectif.

Il distingue les propriétés qui sont énoncées d'un concept et les caractères qui composent le concept. Par exemple « rectangle » n'est pas une propriété du concept « triangle rectangle », c'est un caractère qui compose le concept. Mais par contre au concept « triangle rectangle rectiligne équilatéral », on peut attribuer le nombre 0. L'existence a donc des analogies avec le nombre et Frege énonce :

Affirmer l'existence, ce n'est rien d'autre que nier le nombre 0<sup>16</sup>.

*L'existence est la propriété d'un concept*. Ceci l'autorise à dire que l'unicité, ne peut être un caractère du concept « Dieu », n'en déplaie aux théologiens.

---

14. G. Frege, *Die Grundlagen...*, *op. cit.* p. 4, traduit par nous, p. 62 de l'édition allemande, p. 158 de l'édition française.

15. *Ibid.*

16. *Ibid.*

A partir du concept, Frege peut donner à « unité » la *Bedeutung* qui convient :

Une unité en rapport avec un nombre fini peut seulement être un concept tel qu'il délimite précisément ce qui tombe sous lui et ne permet pas une division quelconque<sup>17</sup> ».

Ainsi, il peut résoudre la difficulté de la pluralité des significations du mot *monas*, « unité ». Ceci exige préalablement une distinction rigoureuse entre l'unité et le nombre 1<sup>18</sup> : *le nombre 1 est un nom propre et n'est pas un concept*. Et il faut repérer :

– que l'on prend le mot « unité » avec comme *Bedeutung* : les choses qui sont comptées (*die gezählten Dinge*), quand on parle de la distinction des unités, – et que l'on prend le mot « unité » avec la *Bedeutung*<sup>19</sup> du concept, là où on les considère comme identiques pour pouvoir les compter.

Si nous suivons l'exemple que donne Frege, à savoir « Jupiter a quatre lunes » : l'unité est « lune de Jupiter » et sous ce concept tombent les satellites I,II,III,IV. Donc l'unité à laquelle on rapporte I est identique à l'unité à laquelle on rapporte II, etc.

Mais encore faut-il, pour définir les nombres, poser un concept qui dénote (*bedeutet*) quelque chose. Frege écrit :

Zéro est le nombre cardinal qui appartient au concept « non identique à soi-même<sup>20</sup> ».

La *Bedeutung*, la dénotation que choisit Frege, à savoir « x différent de x », pour dire que sous ce concept aucun objet ne tombe, et par là poser le nombre zéro, cette dénotation est pour Lacan assurément problématique, mais la conquête est assurément précieuse pour autant, dit-il, qu'elle donne ensuite « le 1 pour être essentiellement le signifiant de l'inexistence ».

17. G. Frege, *Die Grundlagen...*, *op. cit.*

18. C. Webern, *La Bedeutung du phallus comme pléonasmе*, *L'UNEBÉVUE* 2, Paris, EPEL, 1993.

19. G. Frege, *op. cit.* p. 4, p. 88 de l'édition allemande. Le terme de *Bedeutung* n'apparaît pas dans la traduction française. *Gleich sind die Einheiten in der oben erklärten Bedeutung dieses Wortes* est traduit par « d'une part les unités sont identiques au sens que nous avons expliqué au-dessus », et nous le traduisons, pour faire ressortir *Bedeutung*, par : « Les unités sont identiques dans la *Bedeutung* explicitée ci-dessus, à savoir celle que nous venons d'indiquer (« une unité en rapport avec un nombre fini peut seulement être un concept... »). Tout au long de la traduction française, les mots *Bedeutung* et *bedeuten* ne sont pas mis en valeur. C'est un choix de lecture personnel à Lacan de lire les *Fondements de l'arithmétique* (écrits en 1884) avec la distinction de *Sinn* et *Bedeutung*. Frege lui-même dans une lettre à Husserl en 1891, après avoir écrit « *Über Sinn und Bedeutung* » lit les *Fondements de l'arithmétique* avec cette nouvelle donnée (lettre du 24 mai 1891, in Frege-Husserl, correspondance, TER bilingue, 1987).

20. *Ibid.*

En effet Frege pose le 1 à partir du concept : « identique à zéro ». Il écrit :

Un est le nombre cardinal qui appartient au concept « identique à zéro<sup>21</sup> ».

A partir de là, Frege pose le successeur : il s'agit de montrer que tout nombre cardinal a un cardinal qui lui succède immédiatement. Lacan décrit comment Frege a posé la suite des successeurs en ces termes :

Frege en vient à désigner ceci que le nombre, le nombre des objets qui conviennent à un concept en tant que concept du nombre, du nombre N nommément, sera de par lui-même ce qui constitue le nombre successeur. Autrement dit, si vous comptez à partir de zéro : 0, 1, 2, 3, 4, 5, 6, ça fera bien toujours ce qui est là, à savoir 7, 7 quoi ? : 7 de ce que quelque chose que j'ai appelé l'inexistant, d'être le fondement de la répétition<sup>22</sup>.

Et Lacan remarque qu'ainsi Frege n'a pas rendu compte de la suite des nombres entiers comme il le voulait, comme tel était son but, mais en revanche, il a rendu compte de la possibilité de la répétition, à partir du zéro. Donc ce qui importe à Lacan, c'est qu'en partant de son concept du nombre, Frege a été conduit à poser le nombre à partir de l'inexistence.

Avec la psychanalyse, Lacan peut poser deux inexistentances : l'inexistence de la vérité, et l'inexistence de la jouissance. Le principe du symptôme, c'est l'inexistence de la vérité qu'il suppose tout en en marquant la place. Nous avons vu que La *Bedeutung* du phallus désigne la place évidée de la jouissance dans le discours ce qui permet de dire que la jouissance n'opère dans le discours que comme inexistante. Mais,

L'inexistence ne fait question que d'avoir déjà réponse, double certes, de la jouissance et de la vérité, mais elle inexiste déjà. Ce n'est pas par la jouissance, ni par la vérité, que l'inexistence prend statut, qu'elle peut inexister, c'est-à-dire venir au symbole qui la désigne comme inexistence, non pas au sens de ne pas avoir d'existence, mais de n'être existence que du symbole qui la ferait inexistante et qui lui existe : c'est un nombre, comme vous le savez, généralement désigné par zéro<sup>23</sup>.

---

21. G. Frege, *Die Grundlagen...*, *op. cit.*.

22. J. Lacan, ... *ou pire*, séance du 19 janvier 1972.

23. *Ibid.*

Donc pour l'inexistence de la jouissance, Lacan fait deux emprunts à Frege :

- la notion de *Bedeutung* pour indiquer ce que désigne le phallus, à savoir la place évidée de la jouissance dans le discours,
- le nombre zéro et le nombre un : l'inexistence est existante du symbole zéro et le nombre un est le signifiant de l'inexistence.

#### LA FONCTION PROPOSITIONNELLE DE FREGE

Lacan, tout au long du séminaire ... *ou pire*, insiste sur le fait que l'analyse de la proposition de Frege pose la question de l'existence d'une manière radicalement différente de l'analyse des propositions d'Aristote.

#### *La proposition en tant que nom propre*

L'analyse de la proposition chez Frege se situe dans la distinction de *Sinn* et *Bedeutung*. De même qu'il traite du *Sinn* et de la *Bedeutung* des noms et signes, Frege traite de ce qu'il en est pour une proposition affirmative<sup>24</sup>. Le contenu d'une telle proposition est une pensée et la pensée est le *Sinn*, le sens de la proposition. Et comme « C'est l'aspiration vers la vérité qui pousse à avancer du sens vers la *Bedeutung* », nous reconnaissons la valeur de vérité d'une proposition avec sa *Bedeutung*.

Toute proposition affirmative, quand on considère la *Bedeutung* des mots qui la constituent, doit donc être prise comme un nom propre ; sa *Bedeutung* si elle existe, est le vrai ou le faux.

Dans une proposition, on peut substituer à une partie d'une proposition une expression de même *Bedeutung* sans que la valeur de vérité soit modifiée. Ceci se base sur le principe énoncé par Leibniz : *Eadem sunt qui substitui possunt salva veritate*. Mais, « si l'on parle au style indirect, on parle du sens des paroles d'un autre. Il est donc clair que dans ce style, les mots n'ont pas leur dénotation (*Bedeutung*) habituelle, ils dénotent (*bedeuten*) ce qui est habituellement leur sens. »

Dans tout jugement – même s'il s'agit d'un jugement qui va de soi – le pas est franchi qui nous fait passer du niveau des pensées au niveau des *Bedeutungen* (que Frege appelle niveau de l'objectif). Ce n'est pas le cas lorsque l'on réunit un sujet et un prédicat ; dans ce cas on produit une pensée et on reste au même niveau, on ne passe pas au niveau de la *Bedeutung*. Nous avons donc ici une première différence avec l'analyse des propositions d'Aristote : avec Frege l'analyse des propositions se déroule dans cette différenciation de *Sinn* et *Bedeutung*.

---

24. G. Frege, « Sens et dénotation », *op. cit.* p. 2.

*Qu'est-ce qu'une fonction ?*

L'analyse de la proposition se fera à partir de ce qu'est une fonction en mathématique. Pour saisir ce qu'est pour Frege l'essence d'une fonction nous devons suivre son raisonnement dans un texte de 1891, *Fonction et concept*<sup>25</sup>.

L'enjeu de ce texte est de définir la *Bedeutung* de « fonction » en revenant à l'emploi primitif du mot. On aurait pu croire qu'il était possible de définir la fonction par une expression de calcul qui contient  $x$ , une formule où figure la lettre  $x$ . Cette réponse est insuffisante : elle ne tient pas compte de la distinction de la forme et du contenu, et deuxièmement de celle du signe et du désigné. « Qu'est-ce donc que le contenu, la signification de " $2 \cdot 2^3 + 2$ " ? La même que celle de "18" ou de "3.6". Dans l'équation  $2 \cdot 2^3 + 2 = 18$ , on exprime que la signification du groupe de signes se tenant à droite est la même que celui se tenant à gauche ». Il y a différence de désignation et pas du désigné. Donc avec ce principe, les expressions telles que «  $2 \cdot 2^3 + 2$  » signifient (*bedeuten*) des nombres (ici 18). Employer la lettre  $x$  en donnant «  $2^3 + x$  » ne change rien puisque l'expression signifie toujours un nombre même s'il est indéterminé. Si donc la fonction n'était rien d'autre que la signification d'une expression de calcul, elle serait un nombre et avec la fonction il n'y aurait rien de nouveau. C'est donc autrement qu'il faut chercher ce qu'il en est d'une fonction.

Pour définir ce qu'il en est de la fonction, il faut observer les équations suivantes :

$$\begin{aligned} &\ll 2 \cdot 1^3 + 1 \gg \\ &\ll 2 \cdot 4^3 + 4 \gg \\ &\ll 2 \cdot 5^3 + 5 \gg \end{aligned}$$

nous avons la même fonction avec des arguments différents : 1, 4, 5. L'essence propre de la fonction est ce qui demeure de «  $2 \cdot x^3 + x$  » quand on supprime la lettre  $x$ .

$$\ll 2 \cdot ( )^3 + ( ) \gg$$

Frege nomme fonction *die Bedeutung dieses ungesättigtes Teiles*, la signification de cette partie insaturée. C'est dans l'écriture de la place vide qu'est l'essence de la fonction. Donc dès à présent on entrevoit en quoi Lacan qualifie cette manière de définir la fonction par Frege de topologie mathématique<sup>26</sup>.

25. G. Frege, « Fonction et concept », in *Écrits logiques et philosophiques*, op. cit. p. 1.

26. J. Lacan, *Le savoir du psychanalyste*, séance du 3 mars 1972.

En complétant la fonction par un argument, la fonction et l'argument constituent un tout complet et on obtient la valeur de la fonction pour cet argument.

*La valeur d'une fonction est une valeur de vérité*

Qu'est-ce que la *Bedeutung*, la valeur de vérité d'une fonction pour Frege ? Soit la fonction  $x^2 = 1$  où  $x$  représente l'argument. Si l'on prend pour  $x$  :  $-1, 0, 1, 2$ , on obtient

$$\begin{aligned} (-1)^2 &= 1 \\ 0^2 &= 1 \\ 1^2 &= 1 \\ 2^2 &= 1 \end{aligned}$$

dans ces équations (*Gleichung*), la première et la troisième sont vraies, elles signifient le vrai. Les deux autres sont fausses : elles signifient le faux. Frege pose donc que la valeur d'une fonction est une valeur de vérité et il distingue la valeur de vérité du vrai et celle du faux.  $(2^2 = 4) = (2 > 1)$  est une identité (*Gleichung*) correcte puisque les deux équations ont même valeur de vérité, à savoir le vrai, alors qu'elles ne sont pas identiques au niveau des pensées. Donc l'identité (*die Gleichheit*) de la *Bedeutung* n'a pas l'identité des pensées pour conséquence. Il y a là une différence au niveau du *Sinn* et pas au niveau de la *Bedeutung*.

*Le parallèle entre équations et propositions*

Nous avons vu qu'une proposition a un sens, soit une pensée et une *Bedeutung*, soit une valeur de vérité.

Frege prend l'exemple : « César conquiert les Gaules » et il décompose la phrase en deux parties. La première partie « César ». La deuxième partie « ... conquiert les Gaules » est insaturée, elle laisse une place vide ; il y aura un sens seulement quand cette place sera occupée par un nom propre ou une expression représentant un nom propre. Frege retrouve ainsi, dans l'analyse de la proposition, la place vide qui fait l'essence de la fonction. Il ajoute qu'on doit admettre comme argument pour une fonction pas seulement les nombres, mais tout objet en général, et il inclut les personnes aux nombres des objets. Il va plus loin en admettant sans restriction les objets comme valeur de fonction. Pour en avoir une idée nous devons en passer par un exemple : « la capitale de l'empire allemand ». La première partie : « la capitale de... » est insaturée. « La capitale de  $x$  » est l'expression d'une fonction. Si nous prenons « l'empire allemand » pour argument, la valeur de la fonction est Berlin.

Frege admet donc sans restriction tout objet aussi bien comme argument que comme valeur de fonction.

*Les valeurs de vérité sont des objets et peuvent être prises comme argument d'une fonction*

Frege pose une définition de l'objet qui se pose seulement en négatif par rapport à la fonction dont l'essence est l'insaturation : « Un objet est tout ce qui n'est pas fonction, c'est ce dont l'expression ne comporte aucune place vide ». Comme une proposition affirmative n'est pas une fonction, mais peut être considérée comme un nom propre, il faut donc considérer la *Bedeutung* de la proposition, soit sa valeur de vérité en tant qu'objet. Donc les deux valeurs de vérité, le vrai et le faux, sont des objets. A partir de là Frege construit cette logique dont parle Lacan dans... *ou pire* où ce sont les valeurs de vérité qui sont prises pour argument.

*La séparation du jugement et de ce sur quoi on juge*

Les valeurs de vérité étant des objets peuvent être prises pour argument et une fonction doit encore avoir une valeur si on prend pour argument une valeur de vérité. Frege écrit une fonction de ce type avec son idéographie :

— x,

et il pose que la valeur de la fonction sera le vrai si le vrai est pris comme argument, et le faux dans tous les autres cas (par exemple —  $1 + 3 = 4$  est le vrai, tandis que —  $1 + 3 = 5$  et —  $4$  est le faux). Cette fonction a donc pour valeur l'argument lui-même.

Le signe — est appelé par Frege signe du contenu, ensuite il l'appellera simplement l'« horizontal ». Lacan l'appelle signe de l'assertion.

Mais l'expression «  $5 > 4$  » ou «  $1 + 3 = 5$  » ne sont que l'expression de valeurs de vérité sans que rien ne soit affirmé, ce qui amène Frege à dire qu'il faut faire une séparation du jugement et de ce sur quoi on juge et à poser un signe particulier pour l'affirmation, le trait vertical. Par exemple  $\perp$  —  $2 + 3 = 5$  : ainsi on n'écrit pas seulement une valeur de vérité comme dans «  $2 + 3 = 5$  », on dit que c'est vrai.

Il y adjoint un petit trait vertical : le trait de la négation. Par exemple «  $\neg$  —  $2 = 5$  » signifie (*bedeutet*) le vrai. On peut y ajouter le signe du jugement.  $\perp$  —  $2 = 5$  est l'affirmation que  $2 = 5$  n'est pas le vrai.

Le jugement pour Frege, au sens strict, est caractérisé par le passage de la pensée à la valeur de vérité. Cette séparation du jugement et de ce sur quoi on juge est pour Lacan est essentielle. Il rappelle que Frege

pose l'assertion sous la forme d'un trait horizontal et la distingue de ce qu'il en est, quand on affirme que c'est vrai en y mettant un trait vertical à l'extrémité gauche ; ça devient alors une affirmation. Ce qui est vrai, c'est ce qui s'est dit et ce qui s'est dit, nous dit Lacan, c'est la phrase et pas l'objet<sup>27</sup>. Avec Frege, le jugement, c'est le passage du *Sinn* vers la *Bedeutung*, soit, au niveau de la proposition, ou autrement dit de la phrase, le passage de la pensée vers la valeur de vérité.

*La généralité : la valeur de la fonction est toujours le vrai  
quoi que l'on puisse prendre pour argument*

Frege introduit « la concavité » pour représenter la généralité.  
Il entend par

$$\underbrace{\quad}_a \quad f(a)$$

le vrai si la fonction  $f(x)$  a toujours le vrai pour valeur quel que soit son argument. Quel que soit l'argument, la fonction a toujours pour valeur de vérité : le vrai.

Par exemple «  $\underbrace{\quad}_a a = a$  » est le vrai, ce qui s'écrit  $\underbrace{\quad}_a a = a$ ,

à savoir pour commencer à introduire les formulation de Lacan : tout objet a s'inscrit dans la fonction  $a = a$  telle que la valeur de vérité de la fonction soit toujours le vrai

Lacan dit que c'est de la topologie et que ce qui le frappe, c'est que la fonction propositionnelle s'articule de l'isolement dans la proposition de ce qui est représenté par la concavité où vient l'argument. Il qualifie cette concavité, de manque, de vide, de trou<sup>28</sup>.

Avec la symbolique de Peano, cela s'écrit :  $\forall x \Phi x$ .

Ce symbolisme permet de nier la généralité en mettant un trait vertical devant la concavité.. Prenons l'exemple de Frege avec  $a^2 = 1$

$$\underbrace{\quad}_a a^2 = 1$$

à savoir « Ce n'est pas tout objet qui est racine carré de 1 », ou « Il y a des objets qui ne sont pas racine carré de 1 », ou alors avec une formulation plus précise et qui nous rapproche de celle de Lacan dans ... *ou pire* : « pas tout a s'inscrit dans la fonction  $x^2 = 1$  tel que la fonction  $x^2 = 1$  soit toujours le vrai »

Frege écrit ainsi une négation de la proposition universelle qui ne se posait pas avec Aristote. Ce « pas tout », Lacan l'introduit dans la première séance de ... *ou pire* avec l'exemple de la proposition « tout animal qui a des pinces ne se masturbe pas », qui doit être analysée par

27. J. Lacan, *L'envers de la psychanalyse*, séance du 21 janvier 1970.

28. *Idem*, *Le savoir du psychanalyste*, séance du 3 mars 1972.

« Pas tout animal qui a des pinces se masturbe ». Ce qui est différent de l'universelle négativée. Ainsi Lacan aura une distinction « tout » et « pas-tout » que ne pouvait pas lui donner la logique d'Aristote.

Voyons avec un exemple comment, à partir de la généralité, Frege pose la proposition existentielle. Si l'on veut exprimer qu'il y a des racines carrées de 1, c'est-à-dire qu'il y a au moins une racine carrée de 1 », il faut partir de la fonction, en la niant :  $\neg \text{---} x^2 = 1$  et placer devant la concavité pour la généralité  $\text{---} a$ , ce qui donne :

$$\text{---} a \text{---} a^2 = 1$$

Ce qui signifie (*bedeutet*) le faux, (puisque  $1^2 = 1$  est vrai).

Donc c'est  $\text{---} a \text{---} a^2 = 1$  qui est le vrai.

On peut écrire  $\text{---} a \text{---} a^2 = 1$

à savoir « ce n'est pas pour tout argument que la valeur de la fonction  $x^2 = 1$  est le vrai » ou « il y a au moins une racine carrée de 1 ». Lacan posera les propositions existentielles dans une autre élaboration.

#### LA DÉNOTATION DE L'HOMME ET LA DÉNOTATION DE LA FEMME

Ce que Lacan met en tant que fonction propositionnelle, c'est la fonction de la jouissance, jouissance dont la place s'est évidée dans le discours psychanalytique, jusqu'à devenir évidente ; cette place vide est la *Bedeutung* du phallus. La jouissance procède de la parole et exige la rencontre de la castration qui n'a de dimension que de « lalangue ». C'est avec cet arrière-plan que la fonction propositionnelle est la fonction phallique. Lacan affirme qu'il faut envisager la fonction propositionnelle avec la topologie.

On peut écrire  $\text{---} x \text{---} \Phi x$ , qui donne dans la logique de Péano  $\forall x \Phi x$ .

Tout argument mis à la place laissée vide, à savoir dans le trou de la concavité, donnera comme valeur de vérité, le vrai à la fonction. Mais il faut être plus précis pour suivre le raisonnement de Lacan et dire que  $x$  s'inscrit topologiquement dans la concavité du « tout » et ainsi l'argument prend le vrai pour valeur de vérité, ce qui donne comme valeur de vérité de la fonction, le vrai.

Lacan explique l'importance qu'il met dans cette articulation de la proposition à partir de la fonction avec l'exemple « tout homme est mortel<sup>29</sup> ». Savons-nous ce que c'est que l'homme, à dire que tout homme est mortel ? Nous en apprenons quelque chose du fait de dire qu'il est mortel et que de tout homme c'est vrai. Le prosdiorisme « tout » n'a sa dénotation que de son entrée dans la fonction et il y entre en tant que

29. J. Lacan, ... ou pire, séance du 12 janvier 1972.

valeur de vérité : vrai ou faux. Ce qui met en question la logique d'Aristote avec la proposition existentielle et le « il existe ». Lacan dit qu'on doit se contenter de dire qu'il existe quelque chose qui peut servir dans la fonction comme argument et en prendre ou n'en pas prendre valeur de vérité. Pour l'homme on pourra dire : « Tout x pourra être dit avec vérité en fonction d'argument dans la fonction phallique » ou « Tout x s'inscrit dans la fonction phallique tel que la valeur de vérité de la fonction est le vrai » ou « il est possible de proposer la fonction de vérité qui est celle-ci, à savoir que tout homme se définit de la fonction phallique, et la fonction phallique est proprement ce qui obture le rapport sexuel. »

Avec la logique d'Aristote, le « tous » étaient censé comprendre « les quelques » et le « tous » avait valeur d'existence, alors qu'ici le prosdiorisme « tous » n'a de valeur, à savoir celle de vrai et de faux, qu'au moment où il s'inscrit dans la place vide laissée par la fonction phallique. Lacan va jusqu'à dire que du fait du changement amené par la logique avec la fonction propositionnelle, le terme d'existence a changé de sens :

Il ne s'agit pas de la même existence quand il s'agit de l'existence d'un terme qui est capable de prendre, dans une fonction mathématique articulée, la place d'argument<sup>30</sup>.

Et Lacan ajoute :

*Il me semble* que ceci est fait pour toucher la béance qu'il y a du signifiant à sa dénotation puisque le sens s'il est quelque part il est dans la fonction, *mais que* la dénotation ne commence qu'à partir du moment où l'argument vient s'y inscrire<sup>31</sup>.

Dans une proposition, il y a une béance entre signifiant et *Bedeutung*, dénotation : la dénotation ne commence qu'à partir du moment où l'argument vient s'y inscrire avec le « tout » ou le « pas tout ».

$\vdash \underbrace{\quad}_x \quad \Phi x$ , avec la symbolique de Peano  $\forall x \Phi x$  :

En effet, la femme se situe à partir de ceci que ce n'est « pas toutes » qui peuvent être dites avec vérité en place d'argument dans ce qui s'énonce de la fonction phallique. C'est donc aux « pas toutes » à quoi il est réservé d'indiquer que quelque part, et rien de plus, la femme a rapport à la fonction phallique. En posant « les femmes sont "pas toutes" », où « pas toutes » est en position de prédicat, Lacan sort bien évidemment de la logique frégréenne.

Lacan veut ainsi montrer qu'il n'y pas une correspondance biunivoque, qui serait à chacun sa chacune<sup>32</sup>. Ce qui donne l'illusion du rapport

30. J. Lacan, ... *ou pire*, séance du 12 janvier 1972.

31. *Ibid.*, souligné par nous.

32. *Idem*, *Le savoir du psychanalyste*, séance du 3 mars 1872.

sexuel, c'est tout ce qui matérialise l'universel dans un comportement qui est effectivement de troupe dans les rapports entre les sexes, où les objets devraient se répartir en deux « tous » d'équivalence opposée ; ce serait, si c'était possible, deux universelles définies par le seul établissement de la possibilité d'un rapport de l'un à l'autre ou de l'autre à l'un. Alors qu'avec la fonction propositionnelle rien ne permet d'approprier ce « tous » et ce « pas toutes ». Il reste cette béance de leur rapport commun à la jouissance, puisque ce n'est pas de la même manière qu'ils se définissent par rapport à elle, l'un avec le « tout » l'autre avec le « pas tout ». Ainsi au niveau de la fonction phallique il y a discord, d'un côté on a l'universelle fondée sur un rapport nécessaire à la fonction phallique, et de l'autre côté un rapport contingent puisque la femme n'est « pas toute ».

Il n'y a pas possibilité d'écrire le rapport sexuel. Ce que Lacan énonce par là, c'est que des hommes et des femmes, c'est réel, « mais nous ne sommes pas capables d'articuler quelque chose dans "lalangue" qui ait le moindre rapport avec ce réel<sup>33</sup>. » Ce qui est possible, c'est d'indiquer la *Bedeutung* d'un homme, et celle d'une femme dans la fonction phallique, mais ceci doit absolument être pris dans un ensemble de quatre formules :

Existence	$\exists x \overline{\Phi x}$	$\overline{\exists x \overline{\Phi x}}$
Universelles	$\forall x \Phi x$	$\overline{\forall x \Phi x}$

#### LE PÈRE EN TANT QUE RÉFÉRENTIEL

En juin 1972, Lacan remarque que jusqu'à présent, c'est le Nom-du-Père qui est le signifiant maître, le S indice  $un(S_1)$  du discours psychanalytique, alors que pourtant l'expérience analytique montre que le père n'est jamais que référentiel : on peut interpréter telle relation au père, mais on ne peut pas analyser quelqu'un en tant que père :

Le père est un terme de l'interprétation analytique. A lui se réfère quelque chose<sup>34</sup>.

C'est à partir de ce moment que Lacan reprend le complexe d'Œdipe, et *Totem et Tabou* de Freud, pour traiter de la fonction du père avec la logique du nombre et la logique de Frege.

Lacan est très sceptique sur le fait que le mythe d'Œdipe relèverait du patriarcat et à son avis il n'y a pas à renvoyer le matriarcat aux limites de l'histoire.

33. J. Lacan, *Le savoir du psychanalyste*, séance du 2 décembre 1971.

34. *Idem*, *Un discours qui ne serait pas du semblant*, séance du 16 juin 1971.

Le matriarcat consiste essentiellement en ceci : c'est que pour ce qui est de la mère, il n'y a pas de doute. On peut à l'occasion perdre sa mère dans le métro bien sûr, mais enfin il n'y a pas de doute sur qui est la mère. Il n'y a également pas de doute sur qui est la mère de la mère, et ainsi de suite. La mère dans sa lignée, je dirai, est innombrable. Elle est innombrable dans tous les sens propres du terme, elle n'est pas à numérer parce qu'il n'y a pas de point de départ<sup>35</sup>.

Ce n'est justement pas la même chose pour le père : il y a nécessité de numération et il est précisément castré au point de n'être qu'un numéro, comme cela est clair dans les dynasties. *Mais il n'y a pas seulement numéro, il y a nombre.* Il n'y a pas seulement nécessité de la succession il y a la nécessité du zéro pour poser le successeur, comme l'ont montré Peano et Frege à la fin du siècle dernier.

L'équivalence logique de la fonction du père est très précisément ceci, cette fonction du zéro trop souvent oubliée.

Lacan associe le zéro avec le meurtre du père. C'est le terme « meurtre du père » qui paraît au centre de ce que Freud élabore à partir des données de ce que constitue, du fait de l'hystérique, le refus de la castration. Est-ce que ce n'est pas en tant que le meurtre du père est le substitut de cette castration refusée, que l'Œdipe a pu venir s'imposer à la pensée de Freud dans la filière de ses abords de l'hystérique ? Le *Sinn*, le sens du meurtre dans ce qui est « le meurtre du père » est à prendre comme un détour, à savoir dans un discours indirect (à entendre dit-il en tant que terme frégeén), et il doit être rapporté à la *Bedeutung*, avec la castration refusée. Avec l'hystérique est posée l'exigence de cet « au moins un » qui échappe à la castration donc pour qui la fonction phallique fait forfait.

*Totem et tabou* met du côté du père la jouissance originelle. Il y a aussi un évitement de la castration avec ce père mythique. Il échappe à la castration et pourrait posséder toutes les femmes. Ce qui s'accroche à ce second mythe, c'est la deuxième topique de Freud avec le surmoi : le surmoi s'origine de ce père plus que mythique de cet appel comme tel de la jouissance pure, c'est-à-dire aussi de la non castration. L'ordre du surmoi, c'est « jouis ». Et Lacan ajoute « qu'est-ce que dit le père au déclin de l'Œdipe ? : il dit le surmoi<sup>36</sup> ».

Donc avec le complexe d'Œdipe, et *Totem et tabou*, nous avons un « aumoinzun » qui permet l'existence de la fonction phallique du fait que *un* s'y inscrive en faux. C'est à partir de cet « au moins un » que

35. J. Lacan, *Un discours...*, op. cit.

36. *Ibid.*

les autres peuvent exister. Il en existe « au moins un » pour qui la vérité de la dénotation ne tient pas dans la fonction phallique, donc dans la castration. Le « il existe » se pose du « il n'est pas vrai de la castration<sup>37</sup> ». Lacan dit que *un* s'inscrit en faux dans la fonction permet l'existence de la fonction.

Dans l'élaboration de cette nouvelle logique avec la fonction propositionnelle. Nous avons vu deux formules :  $\forall x \Phi x$  et  $\overline{\forall x \Phi x}$

Mais celles-ci ne doivent être prises que dans un ensemble de 4 formules :

$$1 \leftarrow \begin{array}{l} \exists x \overline{\Phi x} \\ \forall x \Phi x \end{array} \qquad \begin{array}{l} \overline{\exists x \overline{\Phi x}} \rightarrow 0 \\ \overline{\forall x \Phi x} \end{array}$$

Celle en haut à gauche,  $\exists x \overline{\Phi x}$  dit qu'« il en existe "au moins un" pour qui la vérité de sa dénotation ne tient pas dans la fonction phallique » Donc *un* fait exception au  $\forall x \Phi x$ . Et c'est là ce qui correspond au mythe d'Œdipe, à savoir ce que Lacan appelle l'approche indirecte que la femme peut faire de l'homme.

Ce mythe rejoint celui de *Totem et tabou* : c'est le mythe de cet homme originel qui jouirait de toutes les femmes. C'est un mythe : il n'y a pas de « tout » des femmes. Cet « au moins un », ça veut dire que ça peut marcher sans la castration et que c'est à partir de là que la jouissance sera possible, mais en étant limitée. Donc, à partir de là, il y a le  $\forall x \Phi x$ . Cela suppose pour l'homme dans son rapport à la femme « quelque maîtrise pour le moins de cette jouissance. Il faut à la femme au moins ça, que ça soit possible la castration. C'est son abord de l'homme<sup>38</sup> ».

Celle en haut à droite  $\overline{\exists x \overline{\Phi x}}$ , dit qu'« il n'existe pas de x qui soit tel qu'il puisse satisfaire à la fonction niée ». C'est très précisément le point par lequel l'homme a accès à la femme. Lacan dit que l'expérience clinique le montre :

Le sujet doit admettre que l'essence de la femme ce ne soit pas la castration, et pour tout dire que ce soit à partir du réel<sup>39</sup>.

Elles ne sont pas castrables puisque le phallus elles ne l'ont pas. Le « il n'existe pas » affirme d'un dire de l'homme, l'impossible, à savoir que c'est du réel que la femme prend son rapport à la castration. De cet impossible découle le contingent : la femme est « pas-toute » x.

En 1972, Lacan constate qu'il ne peut pas prendre appui sur sa genèse du nombre pour poser le *un*, mais il peut prendre appui sur la fonction propositionnelle avec l'« aumoinzun » :

37. J. Lacan, ... *ou pire*, séance du 15 décembre 1972.

38. *Idem*, ... *ou pire*, séance du 12 janvier 1972.

39. *Ibid.*

*Le un et le zéro*

Donc à l'étage supérieur des 4 formules, en haut à gauche nous avons le un et en haut à droite nous avons le zéro. Et ceci correspond à l'indication que Lacan a dans son graphe avec **A**. L'Autre est absent à partir du moment où il s'agit de rapport sexuel. Là aussi il n'y a pas de rapport sexuel.

Le langage ne donnerait peut-être pas accès au nombre dans toute sa réalité, mais à accrocher le zéro et le un. « Ce serait par là que se ferait l'entrée de ce réel<sup>40</sup> ». Le non rapport sexuel aurait son reflet dans l'élaboration par Frege de sa genèse des nombres. Mais c'est un reflet, comme si Frege avait franchi le mur du réel. Il n'a posé que le un de la répétition, pas le un que l'on compte. Ne pas s'en rendre compte serait bien plus dangereux (c'est le mot de Lacan) que les « aventures mythiques d'Œdipe » qui structurent admirablement la nécessité qu'il y ait quelque part « au moins un » qui transcende ce qu'il en est de la fonction phallique. Lacan continuera dans la suite de ses séminaires à traiter de la question de Frege : « Qu'est-ce que le un ? », mais avec cette mise au point sur ce qu'il en est de sa genèse des nombres.

*Le « au moins un »*

La fonction propositionnelle de Frege suppose un complément qui est justement cet « au moins un ».

Il est seulement de l'ordre du complément que j'apporte plus haut à toute position de l'universel comme tel, qu'il faille qu'en un point du discours une existence, comme on dit, s'inscrive en faux contre la fonction phallique, pour que la poser soit possible, ce qui est le peu de quoi elle peut prétendre à l'existence<sup>41</sup>.

C'est ce que structure le complexe d'Œdipe et le père primitif de *Totem et tabou* : il y en a « au moins un » qui transcende la fonction phallique. Il faut un point de suspens de la fonction, pour que la poser soit possible. Ce point de suspens de la fonction, c'est que la fonction ne prendra avec ce quanteur pas de valeur de vérité, ni le vrai, ni le faux.

Que j'énonce l'existence d'un sujet à la poser d'un dire que non à la fonction se trouve coupée de ce qu'elle n'ait en ce point aucune valeur qu'on puisse noter de vérité, ce qui veut dire d'erreur pas plus, le faux seulement à entendre *falsus* comme du chû où j'ai déjà mis l'accent<sup>42</sup>.

---

40. J. Lacan, *Le savoir du psychanalyste*, séance du 3 mars 1972.

41. *Idem*, « L'étourdit », *op. cit.* p. 3.

42. *Ibid.*

L'« aumoinzun » donne ainsi la possibilité de la fonction propositionnelle, la possibilité de la jouissance, mais ce sera la jouissance en tant qu'elle est du semblant. Ce n'est au rapport sexuel que mode d'accès sans espoir, la syncope de la fonction avec ce « dire que non » ne s'y soutient que d'y sembler. La *Bedeutung* du phallus, la signification du phallus, ne désigne que la place évidée de la jouissance. La syncope de la fonction est pourtant nécessaire à achever le supplément qu'elle fait de ce rapport sexuel, et ainsi fixe « la limite où ce semblant n'est plus que dé-sens. » :

Rien n'opère donc que d'équivoque signifiante, soit de l'astuce par quoi l'ab-sens du rapport se tamponnerait au point de suspens de la fonction<sup>43</sup>.

La jouissance exige la castration qui n'a de dimension que de « la langue ». C'est le dé-sens que Lacan met au compte de la castration et qu'il dénote par là du symbolique.

La castration relaie de fait comme lien au père ce qui dans chaque discours se connote de virilité<sup>44</sup>.

Ceci nous amène à quelques remarques sur la psychose. Le 9 juin 1971, Lacan remarque qu'« avec la métaphore paternelle, il avait insisté sur le *Sinn*, à savoir le nom du père. Mais ce *Sinn* renvoie à une *Bedeutung* selon la logique de Frege : cette *Bedeutung*, c'est la *Bedeutung* du phallus. A partir de là, Lacan met en avant la fonction propositionnelle de Frege.

La métaphore paternelle, comme je l'ai dénommée depuis longtemps couvre le phallus, c'est-à-dire la jouissance en tant qu'elle est du semblant.

C'est bien en cela qu'elle est vouée à l'échec. Il n'y a pas de père symbolique, ne l'a-t-on pas remarqué, dans l'articulation dont j'ai différencié frustration d'une part, castration, privation de l'autre<sup>45</sup>.

Le père ne saurait même énoncer la loi : il ne peut que la servir. Ce qui amène Lacan à dire que le père législateur est automatiquement forclos, comme il rappelle qu'il l'avait déjà souligné pour Schreber.

Le sujet supposé de ce que la fonction phallique y fasse forfait était déjà supposé avec Schreber, « c'est là que le Nom-du-Père, à faire lieu de sa plage, s'en démontrait le responsable selon la tradition<sup>46</sup> ». Mais là il y a échec du semblant :

---

43. J. Lacan, « L'étourdit », *op. cit.*, p. 3.

44. *Ibid.*

45. *Idem*, texte inédit mis en circulation sous le titre « un homme, une femme ».

46. *Idem*, « L'étourdit », *op. cit.* p. 3.

Le réel de cette plage, à ce qu'y échoue le semblant, "réalise" sans doute le rapport dont le semblant fait le supplément, mais ce n'est pas plus que le fantasme ne soutient notre réalité, pas peu non plus puisque c'est toute, aux cinq sens près, si l'on m'en croît<sup>47</sup>.

Il y a échec du semblant ; la difficulté est dans le montage de la jouissance en tant que semblant, et donc du montage de la *Bedeutung* du phallus. Déjà en 1955, Lacan parlait pour Schreber de trou de la signification phallique<sup>48</sup>. Mais dire signification phallique, ce n'est pas dire *Bedeutung* du phallus ou signification du phallus. En effet Lacan précise en 1972 que le génitif qui relie les deux mots est le seul cas de génitif équilibré ce qui donne la possibilité de dire que c'est le phallus qui *bedeutet*, qui dénote, qui signifie. Et Lacan d'ajouter qu'ainsi, ce que le phallus dénote, c'est le pouvoir de signification<sup>49</sup> ». Lacan affirme que lorsqu'il a écrit son texte *La Bedeutung des Phallus*, la signification du phallus<sup>50</sup>, c'était déjà en référence à la *Bedeutung* de Frege. Probablement, mais le problème est différent quand il reprend cette logique en 1972 après avoir posé chez l'être parlant la prééminence du semblant.

---

47. J. Lacan, « L'étourdit », *op. cit.*, p. 3.

48. *Idem*, « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », *Écrits*, Seuil, 1966.

49. *Idem*, séminaire inédit ... *ou pire*, séance du 19 janvier 1972.

50. *Idem*, *Écrits*, Seuil, 1966.

# *L'implantation du signifiant dans le corps*

---

ALBERT FONTAINE

## SEPT PROPOS SUR LE SEPTIÈME ANGE

Il est une surprise qui vient d'une relecture de ce court texte de Michel Foucault où celui-ci prend au pied de la lettre l'indication que Deleuze donne dans la préface au *Schizo et les langues* de Louis Wolfson<sup>1</sup> (ou, pour mieux le dire, avec le deuxième titre qu'il aurait voulu donner à son livre : *Point final à une planète infernale.*). Dans cette introduction, Deleuze dit que « la psychose et son langage sont inséparables du « procédé linguistique<sup>2</sup> », ce que Foucault reprend en posant que dans les psychoses, c'est ce procédé qui remplace le problème posé par la signification et le refoulement<sup>3</sup>. L'ensemble de ce texte de Foucault va donc poser et déplier sur trois exemples ce en quoi peuvent consister ces procédés qui d'une certaine façon « disent » la psychose.

Que ce soit à propos de Wolfson, de Brisset ou Roussel qui se sont chacun servi d'un procédé dans « l'usage » de la langue, il est remarquable que Foucault n'ait pas usé du terme de *voix*. Je pense que, si ce terme est absent du texte, cela participe d'une décision délibérée de l'auteur.

La voix est déjà prise, dans notre champ conceptuel, comme objet. Et en tant qu'objet pulsionnel elle est « silencieuse » comme tout objet autour duquel tourne en boucle la pulsion. Pour qu'elle puisse atteindre le statut du pulsionnel, il faut certains préalables. La décision que j'impute au texte de Foucault porte précisément sur un état de la question qui

---

1. Louis Wolfson, *Le schizo et les langues*, Paris, Gallimard, 1970.

2. *Ibid.*, p. 23 et Gilles Deleuze, *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993, p. 18 à 39.

3. Michel Foucault, *Sept propos sur le septième ange*, Fontfroide-le-Haut, fata morgana, 1986, p. 45.

est *d'avant* l'organisation pulsionnelle telle qu'elle peut apparaître dans les névroses.

Ce point me semble important à marquer pour situer le départ d'une lecture comme celle de Foucault. Pour le dire carrément, dans les formes de la psychose, il ne s'agit pas de la voix mais de quelque chose d'autre que Foucault appellera de termes comme ceux de « bruit » ou de « geste sonore », voire de « cri » (*cf.* le titre de son chapitre : *Le bruit des choses dites*<sup>4</sup>). A cet égard, dans ce même chapitre, certaines phrases peuvent valoir comme exergue au présent travail : « chaque mot n'existe que de faire corps avec une scène dans laquelle surgit un cri » ou bien encore : « ce qui fait l'essence du mot, sa forme et son sens, sons corps et son âme, c'est partout ce même bruit, toujours du même bruit<sup>5</sup> »

Cette surprise de lecture engage à suivre d'un peu plus près comment Foucault présente les « procédés » des trois auteurs qu'il considère.

Il ne me semble pas le trahir si, au terme de procédé, lui est préféré celui, plus vague, de « faire avec » les sons. Le terme de procédé que Foucault prend de Deleuze porte en lui une possible connotation de système délibéré qui, pour ces trois auteurs en question, est bien fâcheuse. Ce dont ils témoignent, en effet, c'est qu'à cet endroit du « faire avec » les sons, ils n'avaient justement pas de choix possible. Ils ont inventé une modalité du « faire avec » mais cela est autre chose que de construire un procédé.

A suivre Foucault dans son commentaire, il est frappant qu'au pôle du son il pose celui de l'œil, de l'oreille et de la bouche. C'est autour de ce tripode en effet qu'il va distinguer les modalités propres aux écrivains fous qu'il considère. Comme pour l'oreille et la bouche, Foucault ne mentionne pas le regard mais bien l'œil.

Globalement donc, sa démarche met en rapport les sons de la langue (mais en tant que ceux-ci sont proches du bruit, du murmure ou du cri) avec quelque chose qui est désignable de la corporéité en tant qu'elle vise ce qui, dans le corps, est organe.

Suivent les exemples que je vais tâcher de brièvement résumer<sup>6</sup> :  
 – pour Wolfson : *Wolfson souffre de l'intrusion de tous les mots anglais qui s'entrecroisent avec l'hostile nourriture maternelle : à ce langage dépourvu de la distance qui permet de désigner, le procédé répond à la fois par la fermeture (du corps, des oreilles, des orifices ; bref, la constitution d'une intériorité close), et le passage à l'extérieur (dans les langues étrangères vers lesquelles mille petits canaux souterrains ont été aménagés) ; et de cette petite monade bien close, en qui viennent symboliser toutes les langues étrangères, Wolfson ne peut plus dire que il. Une fois la bouche bien sévèrement bouchée, les yeux absorbent dans les livres*

4. M. Foucault, « Le bruit des choses dites », in *Sept propos...*, *op. cit.*, p. 27 et suivantes.

5. *Ibid.*, p. 30.

6. *Cf.* chapitre 6, « Les trois procédés », in *Sept propos...*, *op. cit.*, p. 45 à 52.

tous les éléments qui serviront selon une procédure bien établie à transformer, dès leur entrée dans les oreilles, les mots maternels en termes étrangers. On a la série : bouche, œil, oreille. (c'est moi qui souligne).

– pour Roussel : *Roussel reconnaît entre deux expressions quasi identiques une telle rupture de signification que, pour les rejoindre, il aura à les faire passer au filtre des sonorités élémentaires, il aura à les faire rebondir plusieurs fois et à composer, de ces fragments phonétiques, des scènes dont la substance plus d'une fois sera extraite de sa propre bouche – mie de pain, mou de veau, ou dents. Série : œil, oreille, bouche.* (idem).

– quant à Brisset, *c'est l'oreille d'abord qui mène le jeu, (idem) dès lors que l'armature du code s'effondrée, rendant impossible toute traduction de la langue ; surgissent alors les bruits répétitifs comme noyaux élémentaires. Autour d'eux apparaît et s'efface tout un tourbillonnement de scènes...* Foucault développe (voir p. 31 et suivantes) le bruit du mot « saloperie » cassé par Brisset en *salauds pris, sale eau pris, salle aux prix*, etc., pour lui donner ce cadre qui est celui d'une scène et qui lui fait conclure que Brisset a inventé la définition du mot par « *homophonie scénique* ». L'oreille mène le jeu mais c'est l'œil qui donnera la scène.

Foucault conclura<sup>7</sup> en désignant alternativement un défaut qui touchera l'un des trois pôles de son tripode. C'est tantôt la désignation qui se trouve altérée (les phrases s'imbriquent avec les mots), et alors la bouche se ferme ; c'est la communication des phrases par le sens et alors l'œil se dilate ; enfin, c'est le code qui est aboli et c'est l'oreille qui est alors envahie par le son. Pour le dire en ses termes : *à l'effacement d'une des dimensions du langage correspond un organe qui s'érige, un orifice qui entre en excitation...* Si tel est le cas, ce qu'il appelle les lieux du langage se mettent à fonctionner bruyamment dans leur matérialité première, aux trois sommets de l'appareil qui tourne dans le crâne<sup>8</sup>.

Foucault met donc en rapport un dysfonctionnement dans le langage et la mise en fonction prévalante d'un organe du corps. On peut souligner à nouveau que, dans la triade œil–bouche–oreille, il n'est nullement question du corps pris dans sa forme imaginaire enveloppante mais bien de ces lieux dans le corps qui sont, en quelque sorte, ouverts sur « l'extérieur ».

Il y a dans cette façon d'attraper le problème l'indication d'une voie qui est celle que nous tenterons de suivre.

7. M. Foucault, « Les trois procédés », in *Sept propos...*, op. cit., particulièrement p. 50 et 51.  
8. *Ibid.*, p. 51.

## LE TÉMOIGNAGE

Pour les démêlés de Wolfson avec le signifiant, l'essentiel se trouve dans un phénomène de vibration, d'écho des sons de la langue anglaise dès lors qu'il s'y trouve exposé. Vivant avec sa mère, c'est d'elle principalement que lui viennent ces sons dont la résonance douloureuse est à la limite de ce qu'il peut supporter. Au moment de son écriture, cependant, ce n'est pas seulement la voix de sa mère qui le perturbe mais toute émission de l'anglais – il vaudrait mieux dire de « l'américain » – quelle qu'en soit la source.

*Le schizo et les langues* peut se lire comme la tentative de formaliser, pour la linguistique, l'invention que représentent chacune des opérations translittératives qui ont pour effet de faire cesser la vibration (déssubjectivante) des sons de « sa » langue. Chaque invention de cet ordre est vécue comme un gain de savoir qu'il pense pouvoir transmettre. On ne mesurera sans doute jamais l'exacte part de souffrance qu'un tel travail sous-tend. Nous devons à Wolfson de nous révéler, dans une analyse systématique, quelques éléments possiblement inscriptibles dans une autre théorisation.

## LES VOYELLES ET LES CONSONNES

Voici la distinction que fait Wolfson entre les consonnes et les voyelles :

– ce que notent les voyelles, disons les sons, n'a pour lui que « peu d'importance » ; et pourquoi ? Parce qu'ils sont trop différents entre eux dans une même langue et dans leur rapport à d'autres langues :

Le schizo fut plutôt habitué à ne faire presque aucune attention aux voyelles des vocables anglais qu'il rencontrait (en vérité ne s'écartant guère jamais laissé embêter par celles-ci) car il avait trouvé entre autres choses que les voyelles correspondantes diffèrent le plus souvent dans la comparaison des vocables congénères, les consonnes étant par contre plus stables et suivant plus exactement certaines lois linguistiques dans leurs changements<sup>9</sup>.

A n'être considérés que pour eux-mêmes, les sons des langues, une fois séparés de leur appui consonantique, lui semblaient « le plus souvent comme des masses plastiques et presque toujours informes, ne différant guère les unes des autres<sup>10</sup> ».

– les consonnes, par contre, semblent porteuses d'une plus grande stabilité, cette stabilité des consonnes entre les langues étant assurée par

9. L. Wolfson, *Le schizo...*, *op. cit.* p. 93.

10. *Ibid.*, p. 94.

la proximité articulatoire à peu près comparable dans les langues « congénères ».

Mais si cette indication majeure offre une sorte de panneau indiquant la route principale, il en est d'autres qui sont aussi présentes. Ainsi, par exemple, là où la différence articulatoire est trop notable du point de vue de la réalisation concrète du phonème, Wolfson va utiliser d'autres moyens de « lecture » de la lettre. Par exemple, entre la prononciation allemande du W et celle (anglaise) du V, la différence est telle (voisé/non voisé) qu'il lui faut alors s'appuyer sur la « ressemblance » (elle-même approximative) de la forme graphique que ces deux consonnes entretiennent entre elles. Il est notable que le procédé qu'emploie Freud dans l'une de ses lectures de l'image du rêve de *l'Homme aux loups* ne diffère pas, en tant que procédé de lecture (et non pas en tant qu'interprétation du rêve au sens de Freud), de celui que Wolfson emploie pour détruire la consonne américaine.

Globalement, Wolfson va utiliser à peu près toutes les possibilités de lecture de la graphie, de l'icônisme, de l'écriture. Citons, à titre d'exemple : lecture boustrophédon (K I D S étant translittéré en D A R D A K, mais comme en hébreu la lecture se fait de droite à gauche *le d initial est à la droite comme l'anglais kid.*)<sup>11</sup>, ou bien l'épenthèse (pour transformer C R A Z Y, il introduira le mot français toqué et, dans celui-ci (après la consonne « K » – écrite en français *qu*), il introduira l'allemand R A Z E N D, ce qui rend approximativement Krazend, etc.)<sup>12</sup>).

Ainsi qu'il le dit, à propos de l'une de ses opérations : « ... sa mémoire visuelle devant vraisemblablement se faire valoir aussi ou plutôt l'emporter sur sa mémoire auditive<sup>13</sup> ».

Il n'est pas impossible que pour avoir voulu adresser son travail aux linguistes, Wolfson ne se soit pas lui-même contraint de ne considérer d'abord et presque exclusivement qu'un certain type de rapport au corps qui s'analyse en termes de *voisinage articulatoire* pour laisser de côté toute une série de possibilités telles que celle de la « vision ». Cette dernière n'est évidemment pas la seule. Il y a la question du rythme, de l'accent etc., soit, généralement, tout le champ où le corps est pris dans sa cénesthésie comme pouvant « servir » à supporter un certain nombre de scansions.

Inversement, la contrainte que Wolfson s'est imposée, localement, sur la seule question des points d'articulation du langage parlé, permet peut-être de pousser notre réflexion un cran plus loin, sans embrasser tout le polymorphisme qu'offre ce que sommairement nous avons qualifié d'un « rapport au corps ».

11. L. Wolfson, *Le schizo...*, *op. cit.*, p. 90.

12. Pour toutes ces opérations voir mon article in *Littoral* n° 23-24, p. 84 à 91.

13. L. Wolfson, *op. cit.*, p. 88.

## LES VOIES DE RÉALISATION

Globalement, si de notables exceptions ne venaient pas contredire une règle qu'on voudrait générale, il serait possible de poser le principe que chaque opération ne peut s'effectuer qu'à une condition : il faut y mettre du son. Plus haut, en effet, la translittération a été notée comme n'étant éventuellement réalisable qu'à condition que Wolfson la prononce à voix haute (ou basse), voire qu'il se la récite silencieusement.

La plus notable des exceptions vient du champ de la représentation visuelle. Ainsi, par exemple, s'il s'agit de « détruire » le mot *mad*, il lui suffit de se « représenter » le graphème *mad* en y laissant les espaces suffisants pour y intercaler la syllabe « la ». Du coup, MAD devient MA-laD(e), sans compter que *mad* = (à peu près) malade, du point de vue du sens.

Je m'en tiendrai plus étroitement à l'axe principal des localisations corporelles des points d'articulation d'où les consonnes trouvent leur jonction avec le corps, soit les localisations où la colonne d'air se trouve scandée (vélares, fricales, gutturales etc.). Il me semble cependant essentiel de noter que celles-ci ne représentent qu'*un des cas possibles* par lesquels la « sensorialité », l'ensemble polymorphe de la cénesthésie dite proprioceptive, se trouve impliquée comme espace d'où peuvent tenter de s'inscrire, dans les psychoses, des scansionnements qu'il serait abusif de nommer signifiantes mais qui, tout du moins visent à l'être.

Cette réserve faite, je suivrai Wolfson, mettant l'accent sur la place et la fonction des consonnes.

## LA PLACE ET LA FONCTION DE L'ÉCRITURE

Il faut mentionner le projet que Wolfson a ébauché, à la fin de son *Schizo et les langues*, d'une réforme de l'écriture. Tout porte à croire que Wolfson voulait ainsi s'assurer d'une forme d'écriture qui ne porterait plus les contraintes qui lui sont propres (principalement d'étymologie et d'orthographe/grammaire). Il propose une forme de graphie qui casse l'écriture pour faire valoir une autre notation des sons des langues ; soit, donc, une forme de graphie qui est proche d'un alphabet phonétique. Par exemple : *Un complexe de persécution peut-être s'y mêlait, \*e sans doute sa sensibilité très \*acrué. Tout du moins le jeune \*ome \*sqizofrène pensait-il fréquemment que son \*bea-père essayait etc.*<sup>14</sup>

Wolfson tente de se donner les moyens de traiter des langues avec un outil aussi conforme que possible à son objet. Ceci confirmerait qu'il est plus pertinent, du point de vue même de Wolfson, de considérer

14. L. Wolfson, *Le schizo...*, op. cit., p. 265.

l'objet de son travail dans une orientation où ce qui est en question sont les « sons » des langues dans leur rapport aux points où, sur le corps, ils se réalisent – et non pas d'un problème de graphie proprement dite.

#### AVEC SAUSSURE ET QUELQUES AUTRES

L'essentiel du témoignage de Wolfson porte sur ce que notent les consonnes dans le langage parlé. Je pense avoir suffisamment accentué les choses pour maintenant tenir pour acquis que l'usage que fait Wolfson du terme de consonne ne se réfère pas à un problème de notation des sons mais au point d'où s'articule l'émission sonore.

Déjà Whitney, à l'orée de ce xx<sup>e</sup> siècle, cité par Saussure et auquel celui-ci donne son aval, affirmait le caractère contingent de l'utilisation des « organes vocaux » dans la performance linguistique. « Les hommes, dit Saussure, auraient aussi bien pu choisir le geste et employer des images visuelles au lieu d'images acoustiques<sup>15</sup> ». Que le langage ait trouvé les organes phonatoires pour se réaliser soit simplement une question de hasard est une thèse que Saussure aurait plutôt tendance à relativiser, mais il n'en reste pas moins qu'il est, dans le fond, d'accord avec Whitney sur l'essentiel, à savoir qu'il n'y a rien de « naturel » à ce que le langage soit oral. « D'abord, dit-il, il n'est pas prouvé que la fonction du langage telle qu'elle se manifeste quand nous parlons soit entièrement naturelle, c'est-à-dire que notre appareil vocal soit fait pour parler comme nos jambes pour marcher<sup>16</sup> ». Évidemment cette analogie avec le « naturel » qu'il y a à marcher est à prendre comme une analogie qui ne tient pas compte de ces êtres que nous trouvons dans les institutions psychiatriques et qui montrent que marcher, ça n'est pas aussi naturel que le linguiste semble le penser.

Voici donc, posée du côté du père de la linguistique moderne, la fonction, disons aléatoire, des organes de la parole et, qui plus est, mise sur un même pied d'égalité que le champ de la vision. Est-ce à dire que ce père-là (celui de la linguistique) tentait de nous dire que, si le langage parlé avait un rapport « naturel » au corps, les langues du monde se seraient parlées dans le même rapport d'identité que le fait de marcher partout dans le monde d'une égale manière ? S'y révélerait le vœu caché

---

15. Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, édition critique préparée par Tullio de Mauro, Paris, Payothèque, 1974, p. 25.

16. *Ibid.* Une thèse amusante est celle soutenue par J. van Ginneken (*La reconstruction typologique des langues archaïques de l'humanité*, La Haye, 1939) selon laquelle la capacité de discrimination des différents signaux ne concerne pas chronologiquement les signaux sonores. Ceux-ci seraient d'origine relativement récente puisqu'elle serait datée de 3500 ans avant J.C. La thèse soutenue par l'auteur est qu'une « communication gesto-visuelle » lui est antécédente. (Saussure, *op. cit.*, p. 418).

de l'*espéranto*. Quoi qu'il en soit, les réserves faites par Saussure sont bien là pour affirmer qu'il n'en va pas ainsi.

Voulant l'écartier, voici que revient encore la question des langues dites « naturelles », et dont le caractère naturel se trouve ici encore éminemment questionnable. L'effort qu'impose ce point de vue n'est pas mince puisqu'il implique de se dégager d'une sorte de double préjugé :

- le préjugé que la parole est orale dans sa « naturalité », ou pour le dire autrement, qu'il est naturel de « phoner ».

- le préjugé que les langues s'articulent au corps d'une façon telle qu'à celles-ci correspondrait un « appareil vocal ». Que je sache, le trajet bucco-pharyngé est un appareil, qui, en tant qu'appareil, sert avant tout à permettre que s'ingère le bol alimentaire.

#### AVEC JAKOBSON

Avec Saussure, nous avons la langue conçue comme *norme de toutes les manifestations du langage*. Définition dont la valeur réside en l'opposition entre « langue » et « langage ».

Nous savons que c'est là ce que Hjelmslev distingue comme la thèse fondamentale du *Cours de linguistique générale*<sup>17</sup>. La distinction joue entre le langage pris comme fait social, fait linguistique d'une « faculté » du langage et – thèse saussurienne – *d'un ensemble de conventions nécessaires adoptées par le corps social*<sup>18</sup> et 19.

Dès 1946 Jakobson contestait, à plusieurs titres, la pertinence saussurienne de la distinction du rapport syntagmatique et paradigmatic comme pouvant assurer la « valeur » (au sens de Saussure) du signe linguistique. (*cf.* en particulier la 5<sup>e</sup> conférence). Jakobson garde cependant de Saussure cette définition que *dans la langue il n'y a que des différences*<sup>20</sup>.

La question porte sur la définition du terme de phonème<sup>21</sup> qu'il aura fallu – vu du côté de la linguistique structurale – dégager de ses attaches phonologiques (pure analyse des sons) comme de ses attaches psychophonétiques (qui porte le poids d'une interrogation ontologique sur le « siège » du phénomène linguistique) pour le rattacher à une analyse du langage pris comme tel. Les attaches phonologiques et psychophonétiques coupées, Jakobson en vient à penser le phonème comme

17. Hjelmslev, *La structure fondamentale du langage*, Paris, Minuit, 1966, chap. 13, p. 65 à 79.

18. Saussure, *Cours de linguistique...*, *op. cit.*, p. 25.

19. C'est l'intérêt de la linguistique – qui ne s'est que par la suite nommée structurale – que de pousser plus loin la question de la définition du *trait distinctif*, ou de *qualités différentielles* ou d'*éléments différentiels* (*Cf.* Jakobson, *Les six leçons sur le son et le sens*, Conférences new-yorkaises de 1942-1943 à l'École libre des hautes études, Paris, Minuit, 1976, réédition 1991, p. 98 et 103).

20. Saussure, *op. cit.*, p. 166.

21. Jakobson, *Six leçons sur le son et le sens*, *op. cit.* *Cf.* la 3<sup>e</sup> conférence.

l'unique élément spécifique de la langue. Il en vient à considérer « une langue des phonèmes » qui serait, selon lui, *la langue par excellence*<sup>22</sup>.

Le *Projet de Terminologie standardisée*, de l'école de Prague, définit, en 1931, le phonème comme *l'unité phonologique étant le terme d'une opposition*, l'opposition étant « la différence phonique susceptible de servir dans une langue donnée à la différenciation des significations intellectuelles<sup>23</sup> ». Dans sa deuxième leçon, Jakobson retient du *Cours de linguistique générale* la formule devenue célèbre que : « les phonèmes sont avant tout des entités oppositives, relatives et négatives<sup>24</sup> ».

Au départ donc, d'une longue élaboration théorique du concept de « trait différentiel », ce sont les qualités sonores du langage qui, au titre de différences phoniques, fondent les termes d'une opposition différentielle définie négativement. Cette opposition se distingue d'une analyse purement phonétique en ceci qu'elle ne prend en compte, dans la parenthèse du principe différentiel, que ce qui se donne sans plus d'explication comme *différenciations des significations intellectuelles*. La chose peut se résumer dans ce qui fait que les locuteurs d'une langue donnée ne confondront pas un phonème avec un autre. Ces traits différentiels sont variables d'une langue à une autre : ainsi, les Français confondront le [s] et le [th anglais] ce que les anglais différencieront parfaitement (par ex. entre *sin* et *thin*). Jakobson : « Les traits distinctifs ont pour tâche de discriminer le sens des mots. C'est là, pour ainsi dire, leur raison d'être dans la charpente du langage<sup>25</sup>. »

La mise en œuvre de ce principe différentiel permettra à Jakobson de dégager ce qui avait jusque-là échappé, particulièrement à la phonétique, des traits tels que voisé/non voisé, compact/diffus etc., qui peuvent s'appliquer à plusieurs types d'oppositions, s'organisant en corrélations, ou en faisceaux de corrélations.

La définition du phonème donnée en 1931 et celle de 1932 mettent toutes deux l'accent<sup>26</sup> sur le trait différentiel conçu en tant qu'il joue, non pas tant sur une différence de *son*, (lui-même relégué comme moyen) que de significations.

Le phonème, au sens de Jakobson implique d'une part, qu'il est une « réalité » relativement abstraite et non directement observable et, d'autre part, que ses propriétés distinctives s'organisent en un système dont les propriétés formelles sont discernables. « Le phonème, faisceau de traits

22. Jakobson, *Six leçons sur le son et le sens*, op. cit., p. 78.

23. J.-L. Duchet, *La phonologie*, Paris, PUF, 1981 p. 21 et R. Jakobson, *La charpente phonique du langage*, Paris, Minuit, p. 29.

24. Jakobson, *La charpente...*, op. cit. p. 29.

25. *Ibid.*, p. 10.

26. J.-L. Duchet, *La phonologie...*, op. cit., p. 22 : « On appelle ainsi la somme des propriétés phoniques simultanées par lesquelles un son de la langue se distingue des autres sons en tant que moyen pour différencier la signification des mots. »

distinctifs, apparaît donc comme unité, certes importante, mais dérivée, un complexe, l'assemblage simultané d'un ensemble d'unités élémentaires concurrentes<sup>27</sup> ». Ce complexe, dérivé d'une réalité linguistique variable dans ses formes, relève dans chaque cas d'une unité. « Elles ne sont [les occurrences de cette unité] en d'autres termes, et du point de vue d'une « théorie des groupes » que différentes expressions d'une seule et même essence linguistique<sup>28</sup> ». La phonologie de Jakobson relève en effet d'un principe tiré des mathématiques, la notion d'invariance. (*cf. Le programme d'Erlangen*, de F. Klein qui se trouve aussi bien aux fondements de la topologie), dont l'essentiel tient à ce que, dans la multiplicité du donné, il s'agit de rechercher le groupe transformationnel, et dans celui-ci, d'isoler les propriétés non-affectées par les transformations du groupe<sup>29</sup>. Nous savons que la découverte de tels invariants a permis de penser que des « universaux du langage » pouvaient s'offrir au chercheur. Ainsi Jakobson propose-t-il son « triangle fondamental » en tant qu'il offre l'ensemble de *deux configurations polaires* de l'appareil vocal présentes dans tous les systèmes phonologiques<sup>30</sup>.

Pour resserrer les choses autour de cette définition du *trait distinctif*, il faudrait mettre l'accent sur :

– ce qu'il est en tant que tel (*phonème hors-sens*). Voici ce qu'en dit Jakobson<sup>31</sup> : *Les traits distinctifs et leurs faisceaux concurrents et séquentiels diffèrent de tous les autres constituants du langage par l'absence, chez eux, de toute signification propre et immédiate. Leur unique signatum est celui de pure altérité.*  
 – la fonction du trait différentiel, à savoir le rôle qu'il joue dans la langue comme trait différentiel du sens. De là s'organisent des *invariants de structure* pour chaque langue. *De tels invariants, loin d'être un simple procédé de linguiste, apparaissent inhérents au code subjectif, c'est-à-dire à la compétence effective quoique inconsciente, des membres de la communauté linguistique.* On trouve ainsi, par exemple, pour le turc, une figuration des relations des phonèmes entre eux qui est représentée sous forme d'un polyèdre tridimensionnel<sup>32</sup>.

La définition de cette « compétence effective inconsciente » ou, aussi bien le « symbolisme du langage » ou ce qui s'est appelé le « noyau dur » du langage (*cf. le débat qui s'est tenu à Royaumont entre Chomsky et Piaget*<sup>33</sup>), reste, que je sache hors du champ proprement dit de la linguistique.

Quel intérêt y a-t-il pour la psychanalyse à retenir cette définition du phonème ?

27. Jakobson, *La charpente...*, *op. cit.* p. 36.

28. *Ibid.*, p. 23.

29. *Ibid.*, p. 67.

30. J.-L. Duchet, *op. cit.* p. 100.

31. Jakobson, *op. cit.*, p. 66.

32. *Ibid.*, p. 183.

33. Chomsky-Piaget, *Théories du langage, théories de l'apprentissage*, Paris, Seuil, 1979.

Un premier point est qu'une telle définition fait apparaître une fonction *hors toute signification*. C'est cela qui s'entend, pourrait-on dire, avant que ça ne soit articulé à d'autres phonèmes et, dès lors, être porteur de signification.

L'autre point est que les invariants de structure ne sont pas tous les mêmes d'une langue à une autre. Si une énonciation quelle qu'elle soit s'articule effectivement à des invariants (dans une même langue) ces phénomènes sont variables au regard d'autres langues ; ils sont variables dans ce que l'on nomme improprement l'appareil vocal.

#### LES CONSONNES

Il est possible que cette question d'une structure naturelle du langage soit au centre de la question que Wolfson<sup>34</sup> tente de mettre en lumière avec ce qu'il appelle, à propos des consonnes, une certaine stabilité : « les consonnes étant par contre plus stables que les voyelles et suivant plus exactement certaines lois linguistiques dans leurs changements ». La question de la naturalité du langage oral, que ce soit chez Saussure ou chez l'écrivain « fou », converge sur une même problématique. Chez l'un, il s'agit de trouver les points de stabilité par où les langues se trouvent en rapport avec le corps ; chez l'autre, de nier qu'il y ait un tel rapport de « naturalité » où les organes dits vocaux correspondent à un organe corporel spécifique au langage.

A suivre Wolfson, nous sommes portés à prêter une spéciale attention, non pas à la généralité de la question, mais à l'importance qu'il accorde à ce que Lacan appelle les autres « points d'implantation » du signifiant<sup>35</sup>. Rappelons que, pour Wolfson, une des formes de la « stabilité » des consonnes » tient d'une part au voisinage articulaire de ces mêmes consonnes dans le lien approximatif qu'il trouve avec d'autres langues et que, d'autre part, ce lien se trouve confirmé, sinon validé, par l'effet qui en résulte : faire cesser cette sorte d'écho des sons de l'anglais dans sa tête. Par exemple :

– s'il s'agit de détruire le mot T R I P, Wolfson va lui opposer le français T R É B U C H E R. Entre les deux T-R initiaux il y a identité graphique (et une ressemblance phonatoire relative mais cela ne semble pas devoir entrer en ligne de compte). Par contre, le rapport d'identité entre le P et le B reste à régler<sup>36</sup>.

34. L. Wolfson, *Le schizo...*, *op. cit.*, p. 30 et 129.

35. Lacan, Séminaire *l'Identification*, séances des 29 novembre 1961 et 24 janvier 1962, inédit.

36. Voici le commentaire que Wolfson en fait : « Le schizo savait que si l'on ajoute une voyelle, en Russe, ou après le son b (fréquemment mouillé) le p se prononce (mouillé) et, en effet, il n'y a qu'à bien vibrer les cordes vocales en doucement proférant un p pour un b. »

Comme on peut le déduire, l'identité stricte des consonnes entre elles (et entre les langues) n'est pas requise. Mais, *a contrario*, une différence trop marquée n'aura pas l'effet escompté. Le problème qui se pose est celui de ce que serait une « limite » à cet endroit. Mais comment en concevoir la pertinence ? Quelle limite à la consonance ?

## LES VOYELLES

Pour ce qui est des voyelles, disons des sons, ils n'ont pour Wolfson que « peu d'importance » et pourquoi ? Parce que font défaut les marques qui entre eux les différencieraient. « Dans presque tous les cas, une fois les consonnes disposées selon ses règles, un mot anglais donné était effectivement disparu pour lui, les voyelles semblant le plus souvent comme des masses plastiques et presque informes, ne différant guère les unes des autres<sup>37</sup>. »

Semble être en question l'impossibilité d'introduire des « points de rupture », l'écriture d'une discontinuité, – ce qui cliniquement mettrait fin à la vibration désubjectivante. Les consonnes, par contre, s'appuient sur une localisation corporelle et plus précisément sur les points où se fracture la colonne d'air dans le trajet bucco-pharyngé. Pour qu'il y ait effet de scansion il ne s'agit pas que l'arrêt de la colonne d'air soit exactement localisé sur le corps de la même façon d'une langue à une autre mais il ne s'agit pas non plus qu'il y ait une « trop grande » différence. Cette implantation dans le corps est ce qui permet à Wolfson le passage interlangues. Le voisinage dans la localisation corporelle où s'opère la rupture du son suffit. Gutturale ou vélaire « font l'affaire ». Ce trait serait donc à inscrire, non pas tant dans l'homophonie au sens strict du terme mais dans la fonction de participation corporelle qui introduit une marque temporelle.

Wolfson ne manque pas de mentionner que la mise en œuvre de cette distinction du trait *contenu dans le temps muet de la syllabe* ne va pas sans quelque chose de plus. Comme le rappelle Lacan, « on ne chante pas les occlusives<sup>38</sup> ». Pour ce qui est de Wolfson, la vocalisation à voix haute n'est pas strictement nécessaire : il lui suffit de s'en faire une récitation « intérieure », par ex.. D'une façon générale, les scansions introduites dans ce qui serait la catastrophe de la perte de la discontinuité du signifiant ne vont pas sans une forme de vocalisation (voire de lecture d'une image).

Notre approche du problème permet de faire un petit pas (hypothétique), non pas sur la distinction entre « scansion » (temps muet de

37. L. Wolfson, *Le schizo...*, *op. cit.*, p. 206

38. J. Lacan, Séminaire *l'Identification*, séance du 29 novembre 1961.

la syllabe, rythme, tempo, comment le nommer ?) et phonation, mais sur la nature du lien qui les relie nécessairement tout en relevant de champs hétérogènes (continuité/discontinuité).

Les Grecs ont bien nommé les consonnes après en avoir isolé le rôle dans la constitution d'un alphabet proprement dit<sup>39</sup> ; les consonnes sont passibles d'une notation écrite (c'est là leur découverte décisive) mais elles n'ont de valeur (au sens de Jakobson) que de leur association avec un son. Elles « con-sonnent ». Wolfson ne nous dit pas autre chose : il faut y mettre quelque chose qui n'est pas nécessairement du son mais qui porte une *trace d'inscription du signifiant dans le corps*.

AVEC LACAN 1961-1962

Toujours pour suivre Wolfson, intéressons-nous au seul séminaire (*L'identification* 1961-1962) où – que je sache – Lacan aborde de front la question des occlusives.

Le 24 janvier 1962, Lacan tente de fonder le rapport du langage à l'écriture. Il s'agit de cerner ce qu'il appelle « le point de contemporanéité de l'écriture et du langage » d'où naît le signifiant. Pour le faire comprendre à son auditoire, il se sert de l'écriture chinoise<sup>40</sup>.

Mon intention n'est pas de reprendre la démonstration de Lacan sur ce point mais de souligner une remarque qui peut sembler n'être qu'une simple allusion au départ de son propos.

Au début d'une des chaînes possibles de signifiants chinois, il y a le caractère [ ㄅ ]. Lacan cite un ouvrage ancien (le *Tch'ouan* [?]), ouvrage d'érudits. Voici ce qu'il en dit :

Il semble que ce ne soit pas sans raison que nous puissions nous fier à la racine qu'en donne le commentateur et qui est bien jolie, c'est à savoir qu'il s'agit [dans la graphie] du heurt de la colonne d'air qu'elle vient pousser dans l'occlusive gutturale, contre l'obstacle que lui oppose l'arrière de la langue contre le palais. Ceci est d'autant plus séduisant que, si vous ouvrez un ouvrage de phonétique, vous trouverez une image qui est à peu près celle-là pour vous traduire le fonctionnement de l'occlusive et avouez que ce n'est pas mal que ce soit ça qui soit choisi *pour figurer le mot pouvoir, la possibilité, la fonction axiale introduite dans le monde par l'avènement du sujet au beau milieu du réel*. (Je souligne)

39. Voir James G. Février, *Histoire de l'écriture*, Paris, Payot, 1984, chap. IX. Pour un autre point de vue : Gelb, *Pour une histoire de l'écriture*, Paris, Flammarion, 1973. Voir aussi Chadwick, *Le déchiffrement du linéaire B*, Paris, Gallimard, 1972.

40. Jean Allouch, *Lettre pour lettre*. Transcrire, traduire, translittérer, Toulouse, Érès, 1984, p. 219 à 239.

Et plus loin commentant comment les caractères chinois, s'ils ont une graphie qui associe des « caractères » semblables quant à la forme, ne se prononcent pas de la même façon. Ainsi, si [大] (se prononce « da » et veut dire grand, [大] (qui se prononce « yi ») ne veut pas dire « grand pouvoir » mais « odd », « quelque chose qui boîte ». Pour bien appuyer les choses, Lacan précise que s'il s'est tant intéressé au Yi-King, c'est au moins pour ceci qu'il y avait une gutturale dans la langue ancienne qui donne *l'autre implantation* (je souligne) de l'usage de ce signifiant pour désigner le phonème « yi ».

Les deux citations n'ont pas le même objet :

Dans la deuxième, Lacan inscrit l'écriture dans le fonctionnement du signifiant, dans ce qui a été repéré par J. Allouch comme « l'empilement des rébus à transfert ». Ici, ce qui intéresse Lacan dans ladite langue ancienne n'est pas tant une question qui a trait au sens mais l'existence dans cette langue de l'implantation, au niveau de l'occlusive, du passage possible entre les deux langues.

Dans la première nous avons quelque chose d'autre. Relevons les termes. La gutturale « primitive » est référée à rien de moins qu'au crédit que fait Lacan à cet ouvrage d'érudits anciens d'avoir trouvé, *dans le choc de la colonne d'air contre l'occlusive gutturale*, la racine du pouvoir. Et de quel pouvoir s'agit-il ? « De celui de figurer la fonction axiale introduite dans le monde par l'avènement du sujet au beau milieu du réel ».

Pour prendre Lacan à la lettre, c'est là, dans cette « implantation du signifiant » dans le corps que se figure l'avènement d'un sujet dans le réel. Le pouvoir, pour lequel cette fonction de l'occlusive n'est pas si mal choisie, ne peut être référé qu'à la voie sur laquelle Wolfson nous astreint, le pouvoir de la parole pourrait-on dire, s'il ne s'agissait que de prendre les choses à leur pôle le plus général.

Mais Wolfson, avec Lacan, pose une autre question d'une toute différente portée : comment saisir le rapport du son avec le corps ?

#### ÇA S'ENTEND PRÉCISÉMENT DE NE PAS S'ENTENDRE

Dans un séminaire un peu antérieur (29 novembre 1961), où Lacan parle de sa chienne Justine, il y a une question que Lacan suit de très près concernant ce qui « spécifie le langage en tant que tel ».

On trouve dans ces pages l'opposition entre le langage et la langue en tant qu'elle serait susceptible d'être le privilège de l'homme. Pour rendre son point de vue plus accessible, il fait intervenir sa chienne. Lacan a eu beau chercher chez sa chienne il n'a point trouvé ce qu'il appelle « des effets de langue ». *Il n'y a rien, dit-il, qui fasse claquement, par exemple : il y a flottement, frémissement, souffle, il y a toutes sortes de choses qui s'en approchent, mais il n'y a pas d'occlusion.*

Puis il donne un exemple :

Le phonéticien touche d'un seul pas [...] avec le phonème PA et le phonème AP ce qui lui permet de poser les principes de l'opposition de l'implosion (AP) à l'explosion (PA) ; et de nous montrer que la consonne du P est, comme dans le cas de votre fille, muette. *Le sens du P est entre cette implosion et cette explosion. Le P s'entend précisément de ne pas s'entendre* (je souligne) et ce temps muet au milieu de la consonne, retenez la formule, est quelque chose qui, au seul niveau phonétique de la parole, est comme qui dirait une sorte d'annonce où vous verrez que je vous mènerai après quelques détours. Je profite simplement [du] passage par ma chienne pour vous signaler et pour vous faire remarquer en même temps que cette absence des occlusives dans la parole de ma chienne est justement ce qu'elle a de commun avec cette activité parlante que vous connaissez bien et qui est le chant. S'il arrive si souvent que vous ne compreniez pas ce que jaspine la chanteuse, c'est justement parce *qu'on ne peut pas chanter les occlusives*. (je souligne)

Je laisserai de côté le travail d'explicitation où ce qui est en question est de savoir comment la consonne, quelle qu'elle soit, se trouve acquérir son statut de signifiant.

De cette deuxième citation où Lacan traite de l'occlusive, je voudrais souligner la place tout à fait singulière qu'il réserve à la consonne P, qui « s'entend de ne pas s'entendre ». Dire que les occlusives ne se chantent pas est, semble-t-il, déjà marquer un champ d'hétérogénéité par rapport à ce temps muet au milieu de la syllabe qui reste, en ces années, une sorte d'énigme. Disons, qu'ici, le temps muet se trouve dans une opposition hétérogène au son ; deux champs hétérogènes, dont reste à déterminer la nature.

De ces passages je retiens :

- l'accent mis sur la double entente, c'est le cas de le dire, de ce qui s'entend de la consonne qui « con-sonne » en effet mais qui marque, aussi bien, la scansion du son.
- que le langage proprement dit s'enracine en partie dans cette fonction de l'occlusive dont il n'y a rien d'équivalent, référentiellement, pour l'animal. Ce temps est donc celui où le cri, disons plus globalement l'émission sonore, se trouve accéder à un niveau à partir duquel la syllabe va trouver un mode d'articulation avec le champ propre du langage.

C'est ici l'instance du témoignage de Wolfson qui m'autorise à faire porter à ces deux citations un poids qu'autrement je n'aurais pas pu faire valoir. Dans l'ordre « peu naturel » du langage oral, ce temps muet de l'occlusive permet de supposer l'un des modes possibles d'implantation du langage dans le corps.

De ce point de vue, la syllabe ne se conçoit pas seulement parce qu'elle est syllabe comme telle (consonne + voyelle dans sa forme minimale) mais parce qu'elle contient une attache autre que celle de son articulation langagière. La syllabe (dans le rapport d'hétérogénéité vu plus haut), *est porteuse d'une fonction* qui, sur un certain mode, l'enracine dans le corps.

#### AVEC LA CONFÉRENCE À GENÈVE DE LACAN

Dans le deuxième tiers de l'intervention de Lacan à Genève (1975) « sur le symptôme », réapparaît le terme d'aboiement. Il s'agit toujours de la même question : comment s'incarne le langage, comment comprendre cette « antipathie » du langage et du corps ?

Le signifiant est quelque chose qui est incarné dans le langage. Il se trouve qu'il y a une espèce qui a su aboyer de façon telle qu'un son en tant que signifiant, est différent d'un autre. [...] Il y a un abîme entre cette relation à l'aboiement et le fait qu'à la fin, l'être humilié, l'être humus, l'être humain [...] arrive à dire quelque chose. [...] Ce chancre qu'est le langage implique dès le début une espèce de sensibilité<sup>41</sup>.

Lacan met en rapport le son (l'aboiement) et le terme de « sensibilité » ou de « prédisposition au langage » (à laquelle il fait allusion dans la discussion)<sup>42</sup>. Cette prédisposition au langage n'est pas plus explicitée que cette « résonance de la parole [qui est] quelque chose de constitutionnel<sup>43</sup> » et qui fait que le signe, quel qu'il soit, « verse toujours, tout de suite, vers le sujet et vers le signifiant. Le signe est tout de suite happé comme intentionnel<sup>44</sup> ».

Ces termes de « prédisposition », de « résonance » de la parole comme constitutionnelle au regard du son, ne livrent aucune théorisation mais orientent la question dans une perspective différente de celle de 1961/1962. Il ne s'agit plus de savoir comment le signe devient signifiant mais de le prendre, par rapport au son, dans ce qui fait qu'il « verse tout de suite vers le sujet et vers le signifiant ». C'est ainsi qu'il dira que

le langage, ce langage qui n'a absolument pas d'existence théorique, intervient toujours sous la forme de ce que j'appelle d'un mot que

41. J. Lacan, *Conférence à Genève sur le symptôme*, Genève, Le Bloc-Notes de la psychanalyse, 1975, p. 14.

42. *Ibid.*, p. 16.

43. *Ibid.*, p. 18.

44. *Ibid.*, p. 11.

j'ai voulu faire aussi proche que possible du mot lallation : [la] la-langue<sup>45</sup>.

Il ne s'agit donc plus seulement de théoriser la façon dont le signe acquiert sa qualité de signifiant mais de poser la question de savoir comment quelque chose du langage résonne dans le corps.

Dans la discussion qui suit l'exposé de Lacan à Genève, à une question apparemment naïve (est-ce que le symbolique s'apprend ?), Lacan considérant ensemble l'autisme et la schizophrénie répond :

Tout ce que j'ai dit l'impliquait. Il s'agit de savoir pourquoi il y a quelque chose chez l'autiste, ou chez celui qu'on appelle schizophrène, qui se gèle, si on peut dire.

Plus loin, on retrouve une nouvelle relance sur l'énigme d'un tel verbe (geler) qui se complique encore de sa mise en relation aux malades psycho-somatiques et à la jouissance qui, chez eux, se trouve inscrite dans le symptôme.

Si j'ai évoqué une métaphore comme celle du gelé, c'est bien parce qu'il y a certainement cette espèce de fixation. Ce n'est pas pour rien que Freud emploie le terme de *Fixierung* – c'est parce que le corps se laisse aller à écrire quelque chose de l'ordre du nombre<sup>46</sup>.

C'est de l'implication du corps dans ce qui est de l'écrit que le syntagme du « quelque chose qui se gèle » trouve sa pertinence dans les trois formes cliniques. Appliquant la métaphore du gel à Wolfson, de quoi s'agirait-il dans la singularité du cas ?

Il nous confesse les sévices qu'il impose à son corps<sup>47</sup>, brûlures de cigarettes, douches gelées en plein hiver etc., dans le but improbable de pouvoir trancher sur le sens de la douleur. Cette douleur est en corrélation avec celle – indescriptible parce qu'il n'y a pas de mots pour la dire – que lui procurent les sons de sa langue. Nous savons aussi l'incroyable péripétie qu'il lui faut accomplir pour seulement se nourrir : neutraliser les mots écrits sur les boîtes de nourriture dont sa mère a fait provision et se bourrer de plusieurs d'entre elles d'un trait.

C'est le corps dans son entier qui est pris dans cette douleur. Il est tout un passage où Wolfson atteint à un niveau de réflexion éthique poignant. Faute de comprendre immédiatement et dans son ensemble la structure moléculaire des objets de son monde et faute de comprendre le sens de cette « méchante matière malade<sup>48</sup> », il en viendra à la conclu-

---

45. Lacan, *Conférence à Genève...*, *op. cit.*, p. 11.

46. *Ibid.*, p. 20.

47. L. Wolfson, *Le schizo...*, *op. cit.*, p. 251.

48. *Ibid.*, p. 248 à 256.

sion d'une seule possible issue : détruire notre « planète bleue » et par là toute forme de vie (souffrante par définition et par expérience).

Il semble bien que ce ne soit pas tant de la matière malade dont il s'agisse mais bien de l'extension d'une sensation de douleur aux dimensions du globe. S'opposent la douleur et la tentative désespérée qu'à celle-ci, il ne puisse jamais donner un sens.

Peut-on beaucoup se tromper en disant que la douleur serait ce par quoi le corps, disons-le avec les termes de Lacan, manifeste une forme de gel ? Une des formes du gel peut se déduire de ce qu'entre le couple corps/son, il n'y a pas de nouage avec (par ex.) une expérience mystique ou un délire de rédemption.

Ce qui se gèle pour Wolfson, ce serait, plus précisément, que pour lui, un son de l'anglais n'est pas différent d'un autre. Non pas qu'il ne puisse pas les distinguer les uns des autres : il en connaît l'orthographe, la grammaire et la syntaxe. Mais quelque chose du son de la langue reste « hors » du coup de sa prise dans l'articulation langagière. A ce sujet, il note surtout que ce qui le dérange le plus dans le langage est le « ton de mauvaise volonté » qu'il perçoit dans les énoncés maternels<sup>49</sup>.

Par extension, ce qui semble se donner comme un caractère inassimilable, non subjectivable, est ce que cette langue contient qui a trait à un certain rythme, à un phrasé, à une modulation mélodique qui lui est propre : à la frappe singulière de l'accent l'américain. Et sans doute, plus qu'une autre, à la façon dont se prononce cette langue dans l'est des États-Unis (New York plus particulièrement ?).

La souffrance subjective est telle qu'il n'est pas étonnant qu'elle « contamine » la langue anglaise dans son ensemble.

Il semble possible de faire une distinction entre la langue telle que l'écriture s'efforce d'en réaliser la notation et cette autre chose qui lui échappe d'une certaine façon, repérable localement aux accents (aigus, graves, circonflexes, d'exclamation etc.) mais qui les déborde largement. Quelque chose qui a trait à ce qui pourrait se désigner d'un terme comme celui de « ton », au sens où, comme notre expression d'usage le désigne : une chose peut-être dite *sur tous les tons*.

L'enseignement du texte wolfsonien serait de poser ces variations tonales comme se spécifiant d'un « rapport » particulier au corps. En quelque sorte le ton serait ce qui, dans le son, affecte le corps et serait à placer, de ce fait, comme l'une des faces de ce qui fait que « le signe verse toujours, tout de suite vers le signifiant ».

Je m'arrête là, au bord d'une façon d'attraper les choses à laquelle oblige le cas, mais qui verserait à peu de chose près dans le sens d'une « compréhension » psychologisante. Un pas aura cependant été fait s'il

---

49. Cf. mon article sur L. Wolfson, n° 23-24 de *Littoral*, Toulouse, Èrès.

s'avère pertinent d'introduire, dans l'usage que nous faisons du terme « son », un indice qui le spécifie dans la façon dont il affecte le corps. Le cas singulier de Louis Wolfson vient pointer que si « quelque chose cloche » dans la frappe du ton, alors c'est le corps qui s'affecte d'une façon telle que le son reste strictement, pour celui-ci, affecté de douleur.

On pourrait penser qu'étant donné ce qui a trait au ton dans le son, le simple effet d'interruption inscrit dans la consonne suffirait à donner lieu à l'effet pacificateur. Mais je crois avoir suffisamment montré que ce qui est du son et ce qui est de la scansion phonatoire appartiennent à des domaines hétérogènes.

Je ne reviendrai pas sur la démonstration que Wolfson nous fait que, pour que l'opération « trans » de la lettre, d'une langue à une autre, en finisse avec le vocable anglais, il y faut de l'à-peu-près<sup>50</sup>. Autrement dit, que si le point d'où se fractionne la colonne d'air ne requiert pas d'être exactement le même d'une langue à une autre, il ne doit pas non plus être trop différent dans sa localisation. L'à-peu-près se réduit donc ici à une question de voisinage. Il faudrait simplement remarquer que la nécessité de l'à-peu-près est elle-même marquée sur le corps. *Le temps muet de la syllabe a un lieu localisé corporellement.*

La difficulté est de tenir ensemble cette double référence de ce qui s'inscrit corporellement par le son et par la scansion.

#### POUR CONCLURE PROVISOIREMENT

Toujours dans la discussion qui suivit l'exposé de Genève, Lacan, dans une référence à Vico (*Scienza nuova*) associe le corps au cartouche de l'écriture sacrée égyptienne, et dit qu'en tant que tel – soit en tant que cartouche – il livre le nom propre.

Le cartouche a cette valeur que J. Allouch rapproche de celle des guillemets dans l'écriture logicienne en tant qu'elle met hors champ de cette écriture, les noms propres dépourvus de dénotation ; soit des noms pris pour eux-mêmes<sup>51</sup>. Cette écriture n'a de valeur que d'indiquer la prise en compte du nom en tant que tel.

Le cartouche de l'écriture hiéroglyphique est une des formes parmi d'autres qui ont servi, ou servent encore, à indiquer au lecteur : là, le nom propre est à lire comme tel. Ce sont des traits d'écriture non phonétisés.

Il me semble que la démonstration wolfsonienne ne veut pas dire autre chose (sans pour cela y réussir) : chaque signifiant peut valoir pour ce qu'il n'est pas pour lui : la valeur de la consonne muette au milieu

50. L. Wolfson, *Le schizo...*, op. cit., p. 136.

51. Allouch, *Lettre pour lettre*, op. cit., p. 223.

de la syllabe laissant indiquer que, par là, pourrait se faire une opération de translittération qui en ferait un nom propre.

Il ne me semble pas que Lacan donne un autre sens, à Genève, lorsqu'il affirme que le corps comme cartouche *livre le nom propre*. Ce qui est nouveau *c'est que le corps soit mis à cette place de déterminatif dans l'écriture*. Nous passons du même coup, d'un signe d'écriture muet à celui d'une autre teneur : le corps, qui, s'il n'a plus la valeur du signe de l'écriture, n'en demeure pas moins ce avec quoi cette écriture – en quelque sorte – inscrit sa valeur d'*écrit*.

Pour terminer sur cette indication du corps en tant que livrant le nom propre, je voudrais reprendre une indication introduite dans *Le sinthome*. Dans ce séminaire, Lacan distingue ce qu'il appelle l'inconscient de Freud et autre chose qu'il nomme du terme allemand *Unbekannt*.

La distinction porte sur l'inconscient de Freud en tant qu'il est un savoir articulé au signifiant, soit à un savoir parlé « comme tel ». A ce savoir de l'inconscient « parlé comme tel », parce qu'articulé au signifiant, Lacan introduit une forme de non-savoir qui, elle, est liée au corps<sup>52</sup>.

L'*Unbekannt* est un terme tiré de la philosophie qui se traduit approximativement par « ignorance » ou « inconnu ». Il impose cependant une question, absolument inédite au regard de l'inconscient freudien, qui est celle d'une forme d'ignorance, d'un non-savoir, lié au corps. Une forme d'ignorance dans laquelle nous sommes, quant à ce qui se passe dans le corps, et qu'à Genève, il exemplifie en disant à quel point une simple égratignure qui se guérit peut nous paraître « naturelle », au même titre que la queue du lézard qui se reforme.

L'exemple de Wolfson semble montrer qu'il y a des cas où le corps ne fait pas UN. L'hypothèse ici avancée est la suivante. Chez Wolfson le corps ne ferait pas UN mais il semblerait que ce UN il l'ait recherché dans les opérations translittératives elles-mêmes. La rigueur de Wolfson me pousse à penser que cet UN du corps il l'a cherché là où il aurait dû se trouver : dans sa valeur d'*écrit*. Il y a chez lui une intuition qu'il ne peut y avoir d'*écrit* qu'à partir d'une certaine consistance du corps. C'est dire que l'UN du corps n'est qu'une part de ce que le nom propre nécessite pour accéder à la valeur d'*écrit*.

---

52. J. Lacan, Séminaire *Le sinthome*, séance du 11 mai 1976, inédit.

## Du bon usage du diable...

---

CÉCILE IMBERT

Un ancien dit : « Si mon corps avait été découpé avec des ciseaux, cela aurait mieux valu pour moi... »

*Livre de l'amour, du désir ardent*  
AL-ĠAZĀLĪ, XI<sup>e</sup> siècle

Quel est le prix à payer pour la mort d'un père et de quel ordre en est la dette ? Deuil, dépression (« mélancolie »), inhibition au travail, tels sont les motifs qui amenèrent le peintre bavarois Christoph Haitzmann à signer par deux fois des pactes avec le Démon, fait supposé du moins par leur double récupération en la chapelle de Mariazell. Le décès de son père aurait en effet déclenché des crises convulsives, des paralysies et cette impossibilité d'utiliser efficacement son art, d'où sa démarche adressée au Diable de se vouer à lui comme un fils. Le Diable était devenu, pour lui, un véritable substitut paternel. Freud questionne la raison d'un choix à première vue quelque peu étonnant<sup>1</sup>. Pourquoi Satan plutôt que Dieu ? Quelles sont les fonctions respectives de chacun, non seulement pour Christoph Haitzmann, mais également, de façon plus vaste, à cette époque ?

### LE DIABLE MÈNE A TOUT, ET PAS TOUJOURS AU BÛCHER

Mon cher, en quel temps vivons-nous ? On en est arrivé à craindre les pauvres bonnes femmes laborieuses, décrépites et misérables, on va jusqu'à avoir peur de leurs balais, de leurs casseroles et de leurs

---

1. S. Freud, *Eine Teufelneurose im XVII. Jahrhundert, Imago*, t. IX, Vienne, I.P.V., 1923. Trad. *Une névrose démoniaque au XVIII<sup>e</sup> siècle, Essais de psychanalyse appliquée*, Paris, Gallimard, 1933.

vieilles peaux. J'ai failli dire autre chose ! Pouah ! Pouah ! Quel scandale éhonté ! On laisse courir les magiciens, les empoisonneurs, etc. qui s'allient au Diable de façon préméditée, et les pauvres vieilles miséreuses qu'on appelle sorcières... doivent monter sur le bûcher<sup>2</sup>.



*L'ermite et le Diable,*  
Urs Graf (1485 ?-1525)  
dessin à la plume

Freud le remarque, la voix du Christ, qui exige ascèse et renoncement au monde, a des effets catastrophiques sur le peintre<sup>3</sup>. Il est vrai que des deux chemins offerts, celui proposé par Dieu est aride, tout aussi rigoureux que celui des Pères du désert, tandis que le Démon exhibe l'attrait des plaisirs en tous genres, y compris celui de la création avec son cortège d'exubérances inavouables. Bref, pour la vie et sa subsistance ici-bas, Haitzmann s'est adressé au Prince de ce bas-monde... Mais après l'apparition classiquement médiatrice de la Mère de Dieu, « la Femme immense » comme elle est parfois nommée, il résout le conflit par la tangente : dans la vie monastique, les contraintes viennent de l'extérieur et non de sa volonté directe ; les limites lui seront imposées.

Or le Diable mène à tout, et pas toujours au bûcher. Et pour présenter ici la toile de fond de l'histoire de ce peintre sur laquelle Freud s'est attentivement penché, il faut ajouter cette remarque importante de K. Baschwitz :

Tandis que dans un couvent de Basse-Autriche, on soignait avec tant d'humanité le signataire d'un pacte avec le démon, la chasse aux sorcières faisait rage dans l'archevêché voisin de Salzbourg (1678). Quarante-vingt-dix-sept personnes, dont des enfants de 10 à 14 ans, furent exécutées pour avoir, disait-on, suscité des épizooties, renié les saints et souillé l'hostie<sup>4</sup>.

De ce hiatus, j'aimerais parler.

Le texte de Freud n'analyse pas une époque, mais un homme. Il pose l'hypothèse que le recul du temps pourra permettre de mieux lire la manière dont le peintre a utilisé les matériaux et le langage de son

2. Préface de l'humaniste bâlois Fugliners pour la première traduction du livre de J. Wier (1565), cité par K. Baschwitz, *Procès de sorcellerie*, trad. A. Picard, Paris, Arthaud, 1973.

3. S. Freud, *Eine Teufelneurose...*, *op. cit.*, p. 309.

4. K. Baschwitz, *Procès de sorcellerie*, *op. cit.*, p. 42.

siècle afin de faire passer son message et apaiser sa pathologie. Et puisque le terme de mélancolie apparaît, il questionne ce diagnostic, nous sommes proches de l'étude de cas.

Il pourrait être intéressant d'essayer d'apercevoir les alentours de cet épisode, d'en lire autrement le cadre, même si l'interprétation freudienne n'en demeure pas changée. Ces temps de « commerce illicite avec l'Esprit malin » peuvent faire sourire ; mais après tout, quel en est le contexte et quels en sont les enjeux ? Continuons, pour étayer ceci, par une autre citation :

Un grand phénomène s'est passé entre le xv<sup>e</sup> et le xvii<sup>e</sup> siècle (cette histoire d'Haitzmann se situe en 1678), il ne s'est pas passé dans le monde des faits réels, agis, repérables par l'histoire. Il s'est passé dans le monde obscur et extravagant des fantômes, dans le monde de l'imaginaire, et l'histoire devrait se faire psychanalyste<sup>5</sup>.

Cet appel n'est pas unique. Carlo Ginzburg<sup>6</sup> fera également sienne la nécessité d'une collaboration entre les deux domaines, histoire et psychanalyse, à propos de cette période. Car si nous sommes faits de l'étoffe de nos rêves ainsi que le dit Shakespeare, ici l'environnement prend au pied de la lettre l'image du cauchemar. La « coche-mare », femme-démone ricanante, dévoile son visage raviné de rides, après avoir pesé de tout son poids sur la poitrine du rêveur, lui ôtant souffle, voix, cri, jusqu'à le faire chavirer dans l'insoutenable ; elle use ainsi répétitivement la vie de celui qu'elle agresse. Ce personnage, incubé de l'entre-deux-mondes, transporte avec lui une question dans l'oubli de toute métaphore : est-ce que, d'un rêve, peut naître un enfant réel ? Si cela est, comment cela est-il ? De multiples chapitres aborderont ce sujet dans divers ouvrages. Telle est l'une des formulations de la sorcellerie.

Si le dérapage du peintre entre les deux pactes qu'il a signés est au cœur même de l'étude de Freud, il existe un deuxième dérapage aussi étonnant, d'une tout autre ampleur, sans lien avec le premier, clairement décrit par l'humaniste Fuglinus : tandis que des femmes brûlent par milliers pour cause d'envol sur des balais, ou de métamorphose en chats, d'autres individus sont écoutés avec beaucoup d'attention bien qu'ils parlent du démon – étant parlés par lui – et qu'ils avouent leurs accointances diaboliques. Cet arrière-plan de notre récit mérite que l'on s'y arrête quelque peu.

Les pactes apparaissent vers le xii<sup>e</sup> siècle, à l'époque où l'ensemble des représentations du diable et des diables se développent vraiment. La littérature recueille d'abord ces récits d'un marché entre l'éternel

5. P. Ariès, *Essai sur l'histoire de la mort en Occident, du Moyen Age à nos jours*, p. 46.

6. Carlo Ginzburg, *Le sabbat des sorcières*, trad. M. Aymard, Paris, Gallimard-Nrf, 1989.

et le temporel où, édification oblige, la balance fait deux poids une seule mesure... La réalité accueille ensuite quelques personnages en chair et en os porteurs de l'aura d'une trame identique. Johann Faust (1490-1540), par exemple, a soutenu avoir vendu son âme au diable, pacte à l'appui, jusqu'à la fin de son existence. Il n'en a pas été inquiété pour autant. Si d'autres, tels le peintre, ont été pris de panique devant leur acte et ont cherché comment l'annuler pour leur salut, Faust avait choisi. A chacun son âme et son enfer. De fait, la société du Haut Moyen Age et de la Renaissance tolère fort bien les mages et les magiciens. L'inacceptable n'est pas là. Une autre transcription pourrait s'énoncer ainsi : certains sont condamnés, donc coupables. D'autres ne le seraient pas – du moins en ce bas-monde – puisque n'engageant qu'eux-mêmes. La culpabilité serait donc une question centrale, et elle n'est pas sans rapport avec la mélancolie.

#### *Quelques préalables sur les historiens et la sorcellerie*

Avant d'aborder la manière dont se sont agencées les relations entre les pactes diaboliques, les exorcismes, la mélancolie, sur ce fond sinistre des procès de sorcellerie, la remarque que fait, par exemple, Philippe Ariès, sur l'envahissement d'une société donnée, par des fantômes, et les conséquences – positives ou négatives d'ailleurs – que cela a pu avoir, nécessite une reprise rapide de l'évolution de la méthode et du regard des historiens en ce domaine. Car ils se sont débattus avec le sujet, au point que Carlo Ginzburg<sup>7</sup> y consacre une longue introduction disant qu'après mûre réflexion, il avait été obligé de modifier sa manière d'appréhender les matériaux auxquels il avait accès, d'ouvrir autrement l'espace, les époques, les lieux, de laisser de côté une vision habituellement plus linéaire de la temporalité afin de voir apparaître d'autres types de liaisons à déchiffrer dans un second temps.

La logique de l'esprit humain envisage plus aisément une réalité concrète première d'où découleraient des conséquences. La démarche de Jules Michelet dans *La sorcière* (1862) est de cet ordre. Il croit à la révolte des femmes, au sursaut désespéré de la misère, qu'il évoque avec le brio qu'on lui connaît. Certaines « arêtes » inavalables des descriptions de l'époque vont donc se trouver oubliées ou « adoucies », telle l'idée de l'inceste mère-fils par exemple.

Puis vient Margaret Murray. Par son goût de la thèse et à cause des procédés employés pour soutenir celle-ci, elle va provoquer une modification du regard. Mais ainsi que le démontre Norman Cohn<sup>8</sup>, elle a

7. C. Ginzburg, *Le sabbat...*, op. cit.

8. N. Cohn, *Démonolâtrie et sorcellerie au Moyen Age*, Paris, Payot, 1982.

tronqué certains passages de textes « gênants », considérés par nos bons démonologues comme « impossibles naturellement », ce qui a permis de faire tenir sans grands dommages l'idée d'un ancien rite de fertilité maintenu à une époque tardive<sup>9</sup>, et donc de retrouver le schéma classique de faits tangibles ayant entraîné une réaction punitive. La « chasse aux sorcières » était due à la réalité des sorcières. Mais précisément : que faire de ce « reste » que Margaret Murray a ôté, les passages décrivant l'envol d'une femme nue, ointe de graisse d'enfant des pieds à la tête, transportée à califourchon sur une « ramasse » par sa cheminée pour atterrir à des distances... infernales... de chez elle, ou encore les métamorphoses diverses en loup ou en chat, avec les complications de taille d'enveloppe de peau, de cohabitation d'âme humaine, donc sacrée, avec un esprit animal dans un même corps... Bref, que faire des descriptions prises dans leur globalité ?

Certains firent le choix de ne pas trop s'y attarder, sans les méconnaître. Partant de l'idée que les « fausses croyances » ont toujours existé, de même que les pharmacopées à l'origine des états seconds, ils optèrent pour l'étude approfondie de ces événements, de l'évolution de la répression de la sorcellerie en Europe, du nombre et du sexe des victimes, des textes religieux et sociaux concernés. Robert Mandrou<sup>10</sup>, Robert Muchembled<sup>11</sup>, et d'autres, sont là des références incontestées.

Étienne Delcambre<sup>12</sup>, spécialiste des procès en Lorraine, puis C. Ginzburg ont dévié de ce mode d'approche. Particulièrement attentifs à ce dérapage fantasmatique de l'histoire, et même peut-être partant de lui, Ginzburg cherche dans cet « impossible » pourtant écrit noir sur blanc un « noyau de vérité<sup>13</sup> » ; il parle de « formation culturelle de compromis<sup>14</sup> », tandis que E. Delcambre analyse les rapports de force interrelationnels et les finalités non avouées de chacun. Ils transforment, sans annuler les autres travaux, la perspective de ces événements.

La terminologie employée par Jules Baissac dans sa préface, lorsqu'il évoque « la plus longue et la plus cruelle épidémie de délire collectif qui ait sévi dans une société d'hommes<sup>15</sup> » part de l'idée de la création d'une sorte de bouc émissaire porteur des peurs et d'une culpabilité innommable à détruire, dont l'origine n'est pas dans la victime mais chez les détenteurs du pouvoir. Ici, la sorcière n'existe pas en tant que telle, elle est une représentation à brûler.

9. M. Murray, *Le Dieu des sorcières*, Paris, Denoël, 1957.

10. R. Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Plon, 1968.

11. R. Muchembled, *La sorcière au village*, Paris, Gallimard, 1979.

12. E. Delcambre, *Le concept de sorcellerie en Lorraine*, Nancy, CNRS, 1949.

13. C. Ginzburg, *Le sabbat...*, *op. cit.*, p. 18.

14. *Ibid.*, p. 22.

15. J. Baissac, *Les grands jours de la sorcellerie*, Marseille, Laffitte reprints, 1982, p. 3.

*Deux horizons diaboliques*

« L'esprit humain se venge de ses ignorances par ses erreurs » écrit Barbey d'Aurevilly dans *L'ensorcelée*. Au XVII<sup>e</sup> siècle, nous l'avons vu, existent deux horizons diaboliques. L'un est recevable, traitable humainement parlant, et le peintre Haitzmann en présentifie l'un des aspects. L'autre est totalement irrecevable, il mène droit au bûcher. Comment s'agencent-ils ?

Si l'association « deuil » et « mélancolie » est classique depuis Freud (elle est actuellement questionnée quant à son fondement), elle nécessite, en ce qui concerne notre étude, de situer la place de la mort et du mort à cette époque, y compris dans son lien à la culpabilité. La mélancolie est au cœur des débats ; plus encore, elle étend la couleur douloureuse de son tourment sur l'âme d'un univers en crise : « La renaissance est l'âge d'or de la mélancolie<sup>16</sup> ».

Le diable va prendre corps à partir du XII<sup>e</sup> siècle – et au fil du temps, les gravures vont le montrer à plaisir : des visages de diabolotins séducteurs, rigolards, ou marqués par la « bile noire » prennent place aux genoux, au bas-ventre, au ventre, et bien évidemment au postérieur de celui qui est lui-même le diable, puisque aussi bien, le diable « saisit » les corps humains, dans l'obsession (attaques externes) et la possession. Savoir discerner entre mélancolie et possession est exigé depuis longtemps. Et puisque les exorcismes apparaissent dans notre texte, il n'est pas inutile de rappeler certains passages du *Rituale Romanum* de 1614 qui en codifie le rituel.

En toutes choses, il ne faut pas croire facilement, car des affects inhabituels proviennent non du démon, mais de la maladie de la mélancolie, de la débilité de la tête, ou d'autres causes semblables ; chez les femmes, de l'impression véhémement des fantômes, et d'autres maladies de l'âme ou du corps ; il n'est pas rare que cela provienne de la malignité par laquelle, pour des causes diverses, elles simulent la possession par le démon [...]<sup>17</sup>

La même démarche postule l'examen de la vie antérieure du sujet :

L'on doit s'interroger sur sa condition, sur ses maladies, s'il est de nature mélancolique, déprimée ou imaginative, s'il est facilement remué par un trouble de l'âme<sup>18</sup>.

16. Starobinski, cité par J. Delumeau, *Le péché et la peur, la culpabilité en Occident du XIII<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Fayard, 1983.

17. P. Dondelinger-Mandy, *La maison Dieu, Rituel des exorcismes*, p. 108.

18. *Ibid.*, p. 111.

Quelles raisons exactes ont entraîné la suppression de ces deux phases issues du texte préparatoire rédigé par Philippe Neri (1515-1595) dans la rédaction finale ? Est-ce le contexte des luttes confessionnelles favorisant le caractère apologétique des exorcismes, ou bien est-ce le cadre particulièrement chargé de cette date – nous sommes dans la grande période des bûchers tant en France qu'en Allemagne, et les épidémies de possession dans les couvents commencent. Il est ajouté, non sans finesse :

Ces interrogations doivent être faites avec prudence, afin que, s'il n'est pas démoniaque, il n'apprenne pas ce qu'il doit répondre<sup>19</sup>.

Le bain culturel et sa transmission notamment par les sermons permet un tel savoir<sup>20</sup>... Une phrase de Saint Jérôme (V<sup>e</sup> siècle) « la mélancolie est le bain du diable » parcourt bien des grands textes, d'autant plus qu'elle ne permet pas vraiment de distinguer si le diable est cause de la maladie, ou si celle-ci est consécutive à la présence démoniaque. Pourtant, la mélancolie reste perçue comme une maladie humainement naturelle, y compris lorsqu'elle entraîne l'homme à l'extrême des limites de son humanité, et même si le démon peut l'utiliser tel un levier pour ses œuvres. Sa définition ne recouvre pas la définition actuelle, elle hérite d'un passé d'autant plus complexe que sa version antique a été remaniée par les médecins arabes, et que certaines traductions ont été faites tardivement.

Rappelons qu'Hippocrate (IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C.) considère la santé comme une résultante de quatre humeurs que sont le sang, la flegme, la bile et la bile noire<sup>21</sup>. La célèbre citation sur la mélancolie dont tous les siècles hériteront est de lui : « Si la crainte et la tristesse durent longtemps, c'est un état mélancolique » (Aph, 6<sup>e</sup> sect., 23). Aretée de Cappadoce au I<sup>er</sup> siècle établit le lien entre manie et mélancolie, puis Galien au II<sup>e</sup> siècle isole les grands types de maladie que sont la frénésie, la léthargie, la manie et la mélancolie. Soranus d'Éphèse évoque ces malades qui tantôt désirent vivre, tantôt mourir, parfois mutiques, emplis d'anxiété et de haine de l'entourage. Cette description persistera également, y compris dans le champ de la démonologie. La théorie des humeurs prédomine, faisant de la mélancolie tout aussi bien une humeur normale, un tempérament, et – en cas de dérèglement – une maladie grave de l'esprit. Si les philosophes et médecins arabes, à partir du XI<sup>e</sup> siècle, la classent dans les maladies « du chef », jugeant qu'elle atteint la chambre moyenne du cerveau, la traduction du fameux *Problème XXX*

19. P. Dondelinger-Mandy, *La maison Dieu...*, op. cit., p. 111.

20. C. Ginzburg, *Le sabbat...*, op. cit.

21. C. Quétel et P. Morel, *La nouvelle histoire de la psychiatrie*, Toulouse, Privat, 1983.

d'Aristote<sup>22</sup>, vers 1250, associant génie et mélancolie, vient bousculer cette construction. La mélancolie va désormais être un carrefour sans devenir une catégorie « fourre-tout » comme d'autres maladies mentales le seront plus tardivement. Elle centralise des données, et par elle, ces données vont être déplacées.

Le *Problème XXX* porte une question posée telle une évidence dont il reste à trouver les causes : « Pourquoi tout homme d'exception est-il mélancolique ? » En ce qui concerne l'analyse elle-même, nous renvoyons à la remarquable introduction de J. Pigeaud. Mais pour saisir notre deuxième question concernant les rapports du diable à la mélancolie, quelques points méritent d'être dégagés, d'autant qu'ils diffèrent de notre conception classique.

Étant donné la date du texte, antérieure à la découverte du lien avec la manie, le mélancolique est souvent décrit comme quelqu'un d'agité, avec « exubérance de la colère, de la parole, de l'amour, de la violence<sup>23</sup> » ; tout comme est affirmé que « les mélancoliques, pour la plupart, sont obsédés par le sexe<sup>24</sup> ». La quête de la solitude, la misogynie, la taciturnité apparaissent également, bien sûr. La même différence se retrouve entre les démoniaques (possédés) atteints de crises convulsives et d'agitations, et des maléficiés (ensorcelés) mutiques, blafards, immobiles. Le mélancolique peut le devenir par nature, tempérament, ou par maladie. Tout comme le vin dans ses effets positifs et néfastes, la mesure, la démesure et l'équilibre font balancer l'individu... Mais il existe une santé du mélancolique, qui peut être un malade, et ne pas l'être.

Après les textes arabes et leur regard médical, l'assimilation du *Problème XXX* ne fut pas aisée. L'aspect positif (désirable ?) de la mélancolie, dont le titre même témoigne, l'homme de génie, n'est pas contredit par l'écrit : de même que le vin crée l'exception, la mélancolie peut créer l'exception. Nous sommes dans la quête du « pourquoi les hommes diffèrent entre eux », dans une élaboration du singulier. Le mélancolique est polymorphe, il a « en lui, comme possible, tous les caractères des autres hommes ». Pourrait-on dire, comme il le sera affirmé de la femme – nous le verrons –, qu'il est un être « en puissance », « non passé à l'acte » ? L'acte de devenir individué serait alors une limitation.

Cette ouverture explique sa créativité. Si le poète est le « mime des mimes<sup>25</sup> », la sortie hors de soi, l'aliénation, rend apte au fait de devenir autre. Mais la violence de cette sortie se fait à partir du mélancolique

22. Aristote, *L'homme de génie et la mélancolie*, trad. et introduction J. Pigeaud, Paris, Rivages poche, 1988.

23. Aristote, *L'homme de génie...*, *op. cit.*, introd. J. Pigeaud, p. 28.

24. *Ibid.*, p. 91.

25. *Ibid.*, p. 48.

lui-même, à partir des conditions du corps, de son équilibre ou déséquilibre. Le mélancolique parle à partir de lui-même, dépossédé, mais pour être possédé par quelque chose en lui, et non par un au-delà, qu'il soit divin ou diabolique. L'écoute de cette partie du texte du *Problème XXX* restera présente dans les siècles à venir... Les questions de l'altérité du semblable – le tempérament mélancolique est de bien métaphoriser, et bien métaphoriser, c'est contempler le semblable a dit Platon<sup>26</sup> – sont au cœur de cet écrit. Génie ou malade, génie et malade, nous retrouverons ces questions différemment posées ailleurs.

FAUT-IL BRULER LES SORCIÈRES, OU LES SOIGNER ?



Le Pape transporté aux enfers  
Allemagne 1525

La querelle Jean Bodin–Jean Wier aurait pu être dialectique. Elle reste l'un des plus beaux dialogues de sourds de l'histoire. La violence du ton de Jean Bodin n'a pas à nous étonner, nous sommes dans la catégorie des livres que l'on pourrait appeler « de combat<sup>27</sup> » ; le style de Jean Wier est beaucoup plus aride, mais le fil directeur qui l'anime reste clair. Ce médecin du duc de Clèves publie en 1597 son ouvrage, *De praestigiis daemonum*<sup>28</sup>, quelques années passent, puis en 1590, le juriste Jean Bodin explose, dans une postface à sa *Démonomanie*, qu'il intitule : « De la réfutation des idées de Wier ».

L'enjeu est de taille : il s'agit de savoir s'il faut brûler les sorcières ou les soi-

26. Aristote, *L'homme de génie...*, op. cit., p. 53.

27. J. Bodin, *De la démonomanie des sorciers*, Paris, J. du Puy, 1587.

28. J. Wier, *Disputes et discours des illusions et impostures des Diabes*, 1579, réimpression par Dr. Bourneville, Paris, Bureau du progrès médical, 1885, 2 vol. Reprint, Analectes.

gner. La médecine contre le droit ? Non. Il suffit pour s'en convaincre, de lire le petit ouvrage de Jacques Fontaine, médecin ordinaire du roi, paru en 1611, *De la marque des sorcières et de la réelle possession que le diable prend sur le corps des hommes*, où l'auteur transige peu sur la nécessité des condamnations<sup>29</sup>. Possession « réelle », là est la question... Les places respectives de la femme et de la mélancolie sont au cœur du débat.

« *La femme est une chose imbécile...* »

La thèse de Jean Wier, développée en deux volumes, est que le diable n'a pas besoin d'un bras particulier pour faire son œuvre en ce bas-monde, il n'irait sûrement pas chercher des « vieilles femmes usées et débiles ». Wier noue une certaine idée de la femme et l'une des versions de la maladie mélancolique, examinant les troubles de la vertu imaginative.

Il y en a d'autres, lesquels sont si misérablement tourmentés par des petits scrupules de conscience, que cherchant cinq pieds de mouton où il n'y en a que quatre, ils imaginent une faute où il n'y en a point, et se défiant de la miséricorde divine, ils pleurent jours et nuits et s'imaginent être damnés<sup>30</sup>.

Le chapitre 24, dont le titre est : « De la dépravée imagination des mélancoliques », énumère longuement « les pensées, visions, paroles et actions » de ceux-ci, entre le désir de mourir par crainte de la mort à l'idée d'être empereur, de se croire une bête et se comporter comme telle, ou de s'imaginer coupable de quelque crime.

Vous connaîtrez comment tous leurs sens sont dépravés par une humeur mélancolique répandue dans le cerveau<sup>31</sup>.

Il synthétise un peu plus loin : « La fantaisie accommode les choses du dehors à celles du dedans ». Mais... est-ce un simple calcul politique, ou est-ce que la dimension théorique au fondement du débat l'exigeait, pourquoi l'attaque contre l'image de la femme est-elle aussi violente ? L'intitulé du chapitre 23<sup>32</sup> est : « De la facile croyance et fragilité du sexe féminin ». Comme toujours, les citations et références abondent. Entre Aristote, Valère le Grand, Quintilien, et d'autres, la conclusion se décline d'elle-même :

La femme est une chose imbécile, débile, crédule, qui ne considère rien avec sagesse et raison [...] Le propre des femmes est d'être déçues et de désespérer beaucoup plus que les hommes [...] et d'ail-

29. J. Fontaine, *Des marques des sorcières*, Lyon, Cl. Layot édit, 1611.

30. J. Wier, *Disputes et discours...*, *op. cit.*, Livre II, p.128.

31. *Ibid.*, p. 128.

32. *Ibid.*, Livre II, p. 126.

leurs, les Latins l'ont nommée Mulier, qualificatif venant de Mollicies, qui signifie « mollesse ».

Jean Wier ne radicalise pas sa pensée dans le but de soustraire les démoniaques au bûcher. Cette question de la femme est intriquée dans l'ensemble des enjeux du système, elle est dans les hypothèses de travail alors en chantier.

Jean Bodin va répliquer à partir de là. L'image féminine n'y gagne ni en attrait, ni en intelligence, en revanche l'appui présumé du diable l'arme d'un potentiel de dangerosité hautement inquiétant. La sorcière s'est fauflée dans la peau de l'autre sexe...

La loy de Dieu a voulu montrer que les hommes sont moins infestés de cette maladie et que pour un homme, il y a cinquante femmes [...] C'est pourquoi Pline dit que les femmes sont excellentes en sorcellerie [...] Que Quintillian dit que la présomption est que la femme soit plus sorcière et l'homme voleur. Qu'on lise les livres de tous ceux qui ont écrit sur les sorcières, il se trouvera cinquante femmes sorcières ou démoniaques pour un homme [...] Ce qui advient non pas pour la fragilité du sexe à mon avis : car nous voyons une opiniâtreté indomptable en la plupart, et qu'elles sont bien souvent plus constantes à souffrir la question que les hommes. Il y aurait plus d'apparence de dire que c'est la face de la cupidité bestiale qui a réduit la femme à l'extrémité pour jouir de ses appétits ou pour se venger. Et il semble que pour cette cause, Platon met la femme entre l'homme et la bête brute. Car on voit les parties viscérales plus grandes aux femmes qu'aux hommes, qui n'ont pas des cupidités si violentes<sup>33</sup>.

Appétits et vengeance sont les maîtres-mots de la sorcière ; les différents écrits s'accordent sur ce point. Bodin ajoute un peu plus loin, que Dieu a voulu affaiblir Satan en lui donnant pouvoir sur les créatures les moins dignes, donc, la femme. Quant à la mélancolie, chacun des deux protagonistes utilise le rameau du passé dont il a besoin :

Et puisque Wier est médecin, il ne peut l'ignorer, que l'humeur de la femme ne soit directement contraire à la mélancolie adulte, dont la fureur procède, soit qu'elle vienne à bile *flava adrefta aut a fucco melancholico*, comme les médecins demeurent d'accord. Car l'un et l'autre procèdent d'une chaleur et sécheresse excessives, comme dit Galien... Or, les femmes sont naturellement froides et humides<sup>34</sup>.

L'ironie fuse et les attaques portent sur l'origine et la qualité du savoir du médecin :

---

33. J. Bodin, *De la démonomanie...*, op. cit., p. 345.

34. *Ibid.*, p. 247.

Encore est-il plus ridicule de dire que la maladie des sorcières provient de la mélancolie, vu que les maladies procédant de la mélancolie sont toujours dangereuses [...] C'est une incongruité à un médecin comme Wier de témoigner d'une ignorance si grossière<sup>35</sup>.

Cette ignorance irait jusqu'à

[...] attribuer aux femmes des maladies mélancoliques qui leur conviennent aussi peu que les effets louables de l'humeur mélancolique tempérée qui rend l'homme sage, posé, contemplatif (comme tous les anciens philosophes et médecins l'ont remarqué) qui sont qualités aussi peu compatibles avec la femme que le feu avec l'eau. Salomon qui connaissait aussi bien l'humeur des femmes que l'homme du monde, dit qu'il a vu, sur mille hommes, un sage, mais de femme, il n'en a pas vu une seule<sup>36</sup>.

En conclusion, car il s'agit de cela :

La résolution de la loi de Dieu demeurera, que la sorcière doit être mise à mort<sup>37</sup>.

Il serait vain de reprocher à Jean Wier de croire en Dieu et au diable. L'un allait avec l'autre, tout dans l'environnement l'affirme, et par ailleurs, l'évolution de la pensée, des croyances et de la science passe par ce formidable travail opéré sur les représentations. Le jeu des contradictions de l'histoire – mais est-ce si étonnant ? – fait que Jean Wier fut l'élève d'un dénommé Heinrich Cornélius Agrippa, personnage mémorable haut en couleurs et en marginalité, magicien suivi d'un petit chien noir catalogué comme son diable personnel par les mauvaises langues (le petit chien noir cité par le peintre Haitzmann témoigne simplement de la parfaite connaissance de ce qu'il devait classiquement dire). Cet auteur en tous genres a fait paraître en 1509 un traité *De la supériorité des femmes*<sup>38</sup>. Ce petit bijou d'humour et d'associations étonnantes témoigne d'un intérêt tendre pour celles-ci. La personnalité de Jean Wier est autre. Il louvoie.

En fait, les deux auteurs, Wier et Bodin, ne sont pas sur la même planète. Le thème est identique, les mots sont les mêmes, mais les abords n'ont rien en commun. La « réfutation de Jean Wier » par Bodin n'est ni vraie ni fausse, elle est ailleurs. Chacun a puisé dans sa version de la mélancolie. Le *Problème xxx* est évidemment connu de Bodin, qui le retourne contre l'option choisie par Wier de n'entendre que le soin à apporter à quelqu'un ayant confondu les « choses du dedans avec celles du dehors ». Et Bodin pointe une difficulté certaine. A reconnaître la

35. J. Bodin, *De la démonomanie...*, *op. cit.*, p. 248.

36. *Ibid.*

37. *Ibid.*, p. 276.

38. H. C. Agrippa, *De la supériorité des femmes*, 1509, trad. B. Dubourg, Paris, Dervy-Livres, 1986.

justesse du texte d'Aristote, puis à vouloir faire de la sorcière une mélancolique, l'explosion est garantie. Car nul n'a jamais vu une femme être un génie... La position de Jean Wier vis-à-vis de la maladie gagnera, et c'est peut-être à juste titre qu'il méritera l'appellation de « Père de la psychiatrie » qui lui fut parfois donnée. Il n'empêche que la perception d'une dimension lui a totalement fait défaut. Elle concerne la fonction de la sorcière et l'utilisation d'une représentation dans un système donné.

### *La possédée et la sorcière*

En continuant le texte de Jean Bodin, on peut lire :

Or Wier voulant en quelque sorte et à quelque prix que ce soit faire évader les sorcières, dit qu'elles sont possédées et forcées du Diable. Chacun sait la différence qu'il y a entre les sorcières, qui sont vouées, consacrées et dédiées à Sathan, qui sont comme les paillards abandonnés, et celle qui est affligée de l'esprit malin, qui est comme la vierge pudique et ravie par force<sup>39</sup>.

La paillardise contre le viol, quelle juridiction hésiterait ? L'aura sexuelle qui colle à la comparaison est pertinente. Non contradictoire avec la mélancolie, nous l'avons vu, elle enveloppe d'une brume constante l'horizon des débats, selon un mode extrêmement complexe et particulier qui reste à déchiffrer.

Jean Wier, dans l'examen des quelques cas auxquels il a eu affaire, détecte le délire ou la fraude. Esquirol se positionnera dans la même lignée<sup>40</sup>. J. Bodin, rappelant par la même occasion à son rival qu'il croit au démon et ne saurait donc nier ses pouvoirs, réplique que l'essence du dilemme n'est pas là, et que la société entière est atteinte par un vouloir haïr Dieu, manifesté par le corps et par le sexe.

Rappelons qu'entre 1614 (date du Rituale) et 1678 (le cas de Haitzmann), les grandes épidémies de possession en France ont fait un bruit certain. Ici, l'homme est dit pénétrer la femme par le biais du démon, et il y perd la vie. Citons par exemple C. Gaufridy qui tombe sous l'accusation de Madeleine de Mandol et Louise Capel en 1611 à Aix-en-Provence, ou bien Urbain Grandier, qui meurt brûlé vif en 1634, saisi dans les mailles de sa réputation de séducteur alors que sa persécutrice, Jeanne des Anges, ne l'a jamais vu, ou encore le vicaire Bouillé, qui prend le relais en 1647 et périt attaché avec le cadavre du Père Picard, à cause des dires d'une certaine Madeleine Bavent... La femme se venge

---

39. J. Bodin, *De la démonomanie...*, *op. cit.*, p. 209.

40. J. M. Esquirol, « De la démonomanie », extrait de *Des maladies mentales*, 1838, rééd. Paris, Frénésie Éditions, 1989.

de ses propres désirs et la sorcellerie change de visage. La possession se manifeste par des signes témoignant d'un au-delà d'une maladie possible (transformations du corps, violences et forces impossibles naturellement, « parler en langues » – latin, araméen, hébreu –, reconnaissance des objets sacrés, lire les pensées, etc.). Quant aux causes, elles laissent perplexe dans leurs variétés puisque Dieu peut posséder le sujet aussi bien pour manifester sa grandeur et la grandeur du sujet lui-même (« affligé » alors, tel Job), que pour punir. Bien souvent, l'individu reste entaché : l'obscénité des diables a laissé des traces. Soulager le sujet ne paraît pas central, autrement importantes sont l'écoute du discours enfin articulé, du possesseur, ainsi que l'édification et la validation religieuses. La possédée est supposée médiatrice d'un savoir ignoré d'elle et qu'elle a à charge de transmettre. Elle est plutôt prolixe, d'autant que la multiplicité est d'essence diabolique, le « Il » dont elle parle est en général « plusieurs ». Dans ces récits de possession, les pactes sont rangés dans la catégorie des « indices » et peuvent parfois avoir l'allure de véritables traquenards, comme on l'a dit par exemple pour Urbain Grandier. Nomable, repérable – humaine, en fait –, issue d'un milieu socioculturel proche de ceux qui vont être à l'écoute de ce dehors au-dedans d'elle, la possédée joue son scénario dans une temporalité classique de l'espace et du temps, avec une séduction à finalité de destruction. Ce tableau est classique.

La sorcellerie, dont le noyau est le sabbat, est d'un abord autrement ardu. Le pacte, *stricto sensu*, est un « écrit », donc signe d'emblée le « savoir écrire ». Or, la sorcière est issue des villages, et si le maniement des herbes peut être son objet d'étude, l'illettrisme est son lot.

La chasse aux sorcières culmine fin XVI<sup>e</sup>, début XVII<sup>e</sup> siècle, et atteint l'Europe avec des connotations diversifiées pour chaque pays (l'Espagne est sous le joug de l'inquisition et de la persécution des juifs, l'Angleterre est davantage prise dans des histoires d'ensorcellement que de sabbats, lesquels règnent au cœur de l'Europe continentale). La plaie la plus vive s'étend le long de l'axe du Rhin, terrain qui fut celui de la mystique rhénane du XIV<sup>e</sup> siècle, avec Maître Eckhart, Tauler, Suso, Ruysbroek. Il n'est pas anodin de rappeler que celle-ci s'est développée, a pris l'essor et la grandeur qu'on lui connaît parce que le prêche, et notamment dans les couvents de femmes, s'est trouvé être obligatoire, expressément demandé par les autorités ecclésiastiques. La question d'un langage, d'une écoute entre les deux sexes, médiatisée et ordonnée par une codification, fut posée.

Dès le *Malleus Maleficarum*<sup>41</sup>, ouvrage clef et pierre de fondation de l'architecture « sorcellène » – « la grammaire doit courber le dos devant

41. Institoris H. et Springer J., *Le marteau des sorcières*, (1487), Paris, Plon, 1973.

les faits » est-il dit pour justifier ce féminin – la femme est en accusation. Devant l'étendue du mal, le masculin ne fait pas le poids (un homme pour dix ou cinquante femmes, selon les textes théoriques, et les condamnations effectives). Déclarée responsable, la sorcière est perçue comme portée par la haine de Dieu, la soif d'une vengeance dévastatrice, sur fond d'appétits insatiables. L'aveu, aboutissement de la question ordinaire et extraordinaire – à entendre comme un aveu de copulation avec le démon – la condamne infailliblement.

Quant aux soubassements et origines des méfaits attribués à cette dernière, ils mériteraient un long développement. Nous retrouvons ici les interrogations de Philippe Ariès et Carlo Ginzburg sur la place et le sens des fantasmes mêlés aux héritages antiques et aux phénomènes de projection. Il serait faisable, dans la grille courante à l'époque des « mondes à l'envers », de reprendre les recherches de Georges Bataille entre autres, dans L'érotisme, puisque le négatif détache ici, avec la précision d'un scalpel, les interdits sociaux fondamentaux : l'inceste mère-fils d'où naîtrait « le plus grand des sorciers<sup>42</sup> » – ombre de l'Antéchrist ? –, l'orgie, avec adultère, y compris sous les yeux du mari, tous liens familiaux abolis, la métamorphose, avec sa volonté de retour à une animalité déjà lisible sur le corps du démon, l'analité et ses jeux excrémentiels, le meurtre de l'enfant, et notamment du fils (car la fille, elle, succède à la mère, y compris sur le bûcher...), l'acte sexuel comme volonté d'opposition d'appartenance, et prioritairement, le refus de Dieu, Principe fondateur de toute hiérarchie et de la nomination des êtres. L'offense première réside dans ce rejet perçu comme actif et total.

Il est nécessaire de rendre à Satan ce qui lui appartient et à l'histoire ce qu'elle reconnaît. Il paraît difficile – en l'état actuel des recherches – de maintenir l'image de la « sorcière comme hystérique », ni d'ailleurs comme mélancolique, ou malade. Il est question du mouvement global d'une société en quête d'un(e) représentant(e) de ses peurs afin d'y mettre fin, ce représentant lui permettant l'élaboration de celles-ci avant leur neutralisation. Les sorcières sont majoritairement dénoncées par la « parolles » des gens, et par l'utilisation terrible de la torture.

### *Le diable est un être de contrat*

Le diable, lui, est un être de contrat. Les pactes sont écrits, et prennent diverses formes. Il peut par exemple s'agir du « pacte de taciturnité », dépendant de « la marque du sorcier », ce fameux *sigillum diaboli* insensible à la longue aiguille des bourreaux. Pour ceux qui ont ainsi

---

42. P. de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges*, Paris, 1612, rééd. Paris, Aubier-Montaigne, 1982.

pactisé, il est dit que cette marque « les tient en silence ». Si l'écrit peut avoir le sang pour encre, là « aucune humeur ne se rend », « les marques sont comme des parties mortes<sup>43</sup> » et leur présence entraîne le mutisme. Le pacte de non-verbalisation est marqué d'un point silencieux sur le sujet lui-même, imprimé « en des parties souvent si sales qu'on a horreur d'aller les y chercher ; ou encore en des lieux plus nobles et précieux comme les yeux, ou dans la bouche<sup>44</sup> ». La logique du système ici est beaucoup plus parlante que ne le seraient des explications par des zones analgésiques hystériques, par exemple. Et si le rapport sexuel ne laisse pas de trace... là, dans ce monde des contraires où tout s'écrit en négatif, ce *punctum diabolicum* signe « la conjonction vénérienne » avec le démon. Il engendre la perte du sujet dans la seule valeur reconnue à l'époque : l'âme. Mais, justement pourrait-on dire, parce qu'il définit, il définit également un ailleurs possible à sa définition. La déchirure est là.

## L'UN ET LE MULTIPLE



*Diable et moine cornemuse,*  
Erhart Schoen (1491-1542)  
Bois gravé, Gersberg 1535

Nous l'avons vu, des représentations diaboliques se sont développées à partir du XII<sup>e</sup> siècle, dans le tourbillon des hérésies. L'exigence de pureté, mais surtout – ne l'oublions pas – les questions théologiques, sont dans l'air du temps. « Le Verbe fait chair », mystère premier de la religion catholique, est au cœur des polémiques. Symbole, avait dit Beranger (XI<sup>e</sup> siècle). Il fut renvoyé, par ses maîtres, au « corps du Christ broyé par les dents des fidèles<sup>45</sup> », prié d'accepter cela en tant que réalité, réalité pourtant transcendée et transcendante. Mystère des Mystères. Ce qui transparaît est l'obsession d'un travail sur Dieu, même si ce dont on parle davantage est « l'obsession diabolique ». Les interdits et

43. J. Fontaine, *Des marques...*, *op. cit.*, p. 14.

44. P. de Lancre, *Tableau de l'inconstance...*, *op. cit.*

45. K. Flasch, *Introduction à la philosophie médiévale*, Paris, Cerf, 1992, p. 54.

condamnations fusent, aussi passionnels que les débats théologiques. La science est mise au service de la foi, elle est « sa servante », tout comme le corps se doit d'être au service de l'âme. Or les modes de déchiffrement du monde concret (dont la corporéité fait partie) et de l'homme comme créature se transforment ; le démon est utilisé comme l'un des médiateurs de cette transition.

On ne peut considérer une branche sans avoir une idée de l'arbre. De la femme au diable, et du diable à Dieu, comment se nouent les rapports ? Deux idées sont ici à l'état d'ébauche : la condamnation, effroyable et par milliers, des sorcières, ne serait pas sans lien avec la culpabilité massive éprouvée du fait de la mise en question de la position divine, les hérésies en témoignent ; d'autre part, la femme comme porteuse de « matière », à cause d'un changement du regard sur le corps, serait chargée du poids d'une angoisse de mort terrifiante, et en tant que telle serait à détruire.

Il n'est que de lire, voire parcourir, deux ouvrages qui ont eu leur temps de gloire et connu un impact retentissant, *Le manuel des Inquisiteurs*, de Nicolas Eymerich, et le déjà cité *Marteau des sorcières* d'Institoris et Sprenger, pour suivre le passage de la chasse aux hérétiques (juifs compris) à celle des sorcières. Le glissement est évident, des visages multiples s'unifient en un portrait unique dont les traits se précisent au fil du temps.

Le bouleversement des esprits nécessaire pour accepter par exemple, l'ouverture d'un cadavre humain et son examen, nous est peut-être difficile à saisir. Cela ne concerne pas seulement le fameux problème de la résurrection de la chair, ni même une certaine vision du sacré ; il s'agit de s'autoriser la manifestation d'un intérêt pour un monde où, jusqu'à présent, seul se doit de compter le salut de l'âme (dans le récit de Freud, ce thème est présent), et d'agir sur lui. Le sentiment d'un détachement par rapport à l'ordre divin, à sa toute-puissance, est-il indépendant de l'idée d'une faute redoutable, d'une terreur des représailles, d'une « mélancolie » portée jusqu'à l'échelle sociale, comme le dit Delumeau, et donc de la quête d'un objet lourd de cette faute-là ?

### *La mort, le sexe*

La mort, thème central tout autant que le sexe, tels sont les deux rivages du flot diabolique. La mort est ici la racine de l'existence humaine, la source qui l'abreuve à chaque seconde. Un petit texte de Pétrarque, *Secretum*, pourrait être ici choisi comme paradigme :

La mort est le premier des épouvantails [...] Mais il ne suffit pas que l'idée de la mort effleure légèrement ton oreille [...] Il faut s'y arrêter longtemps, et par une méditation attentive, passer en revue

les membres des mourants, les extrémités glacées, les flancs qui battent [...] Et surtout l'horreur d'un visage qui se décompose<sup>46</sup>.

Sœur Jeanne des Anges montrera plus de pragmatisme :

Quand la pensée de la mort me vient en l'esprit, je me dis en moi-même : nous avons une éternité pour la jouissance, et n'avons que peu de temps pour la souffrance, il faut en ce peu de temps me rendre conforme à Jésus<sup>47</sup>.

La mort est-elle une donnée brute irréductible ou est-elle susceptible de remaniements ? A propos de la mort et du mort, peut-on avancer l'hypothèse d'une perception évolutive, y compris pour une société ?

Peut-on se risquer à dire que le nominalisme, par exemple, aurait introduit une déstabilisation de ce mot, signe à la fois d'un moment et d'un état ? Décidant de n'attribuer de réalité qu'aux individus (indivisibles) et de considérer que l'universel est en effet le langage, construction de l'esprit humain à partir de cette *res*, le nominalisme bouleverse le schéma issu du platonisme, pour lequel les choses de ce monde ont une réalité dérivée, ne sont que des répliques d'un autre monde plus réel, celui des Idées ou Archétypes. Même si tel arbre, telle fleur, disparaissent, dans cette optique, la réalité de leur essence perdure.

L'occamisme change ainsi le rapport au visible : le monde n'est plus saisi à partir de la langue, du mot, mais de l'image de tel objet, de sa présence vue, le mot s'y subordonnant. Là, la mort comme instant, fracture, rapt de la vie et suppression du corps prend une tout autre ampleur. C'est en tant que singulier et perceptible que l'individu disparaît. La mort devient un concept, et le mort se meurt radicalement puisque représentant unique.

Il est connu que le nominalisme, par son écoute du signe, par sa distinction entre l'absolument vrai et le littéralement vrai, a bouleversé l'abord des textes sacrés, et sa condamnation n'a pas empêché son déploiement. Mais par sa lecture du visible de la chose, il a aussi modifié le positionnement du corps.

La sexualité subit également quelques remaniements fort perturbateurs. Dans l'ancien schéma « d'une similitude inversée des organes génitaux mâles et femelles<sup>48</sup> » issue de l'antiquité aristotélicienne, galénique, reprise par certains arabes, la femme pourrait être perçue tel un

46. Pétrarque, *Mon secret*, 1343, trad. F. Dupuigrenet, Paris, Rivages Poche, p. 57.

47. Sœur Jeanne des Anges. *Autobiographie*, Éd. E. Millon, p. 372.

48. Avicenne, 1473, Canon, trad. Gérard de Grémone, p. 50. Voir également Laqueur, *La fabrique du sexe*, ainsi que D. Jacquart et C. Thomasset, *Sexualité et savoir médical au Moyen Age*, Paris, PUF, 1985.

« homme en puissance », un homme non « passé à l'acte d'homme ». Jean Wier reprend simplement cette version lorsqu'il avance :

Comme je dis que par affect elles soient toutes femmes, par aptitude toutefois elles sont hommes<sup>49</sup>.

Une analogie formelle avec la définition de la mélancolie pourrait être faite. Mais surtout, comme toutes les constructions savamment agencées au fil des siècles, l'écroulement provoque des éclaboussures. La femme aussi change de place. Opposée, mais semblable, elle était davantage un homme « raté », « dégénéré<sup>50</sup> » qu'une altérité. Or l'altérité croise, centralement, les espaces de l'Un et du Multiple. Notions des notions.

### *Diabolus, deux morceaux*

Pour donner quelques points de repères, rappelons que la Nomination, Innommable, de Dieu s'approche d'une série de quasi-équivalences, qui seraient : l'Un, l'Être, le Bien, auxquels se surajoute la tentative de jonction entre l'Acte pur aristotélien, et le Verbe chrétien. Dans le miroir du négatif, du côté du diable donc, nous trouverons le Deux-Multiples, le Non-être ou Néant, le Mal, la Matière, la Puissance. Le parallélisme est cependant à moitié erroné. Les textes mystiques et la doctrine des hypostases le montrent. Pourtant, certains de ces antagonismes sont énoncés de manière claire : l'étymologie du mot « diable » serait « diabolus », deux morceaux<sup>51</sup>. Le Bien est l'Un. Le Mal, tout comme le multiple, est l'abandon, la perte de l'Un. Mais le non-être n'est pas le Néant ; et l'Être n'est pas l'Existence, sauf en Dieu. « En Dieu, l'avoir est son être<sup>52</sup> ». Un au-delà de Un.

Peut-on décrypter des représentations ? La stigmatisée joue de l'Unité jusqu'à percer son corps des mêmes (*idem*) plais christiques, tandis que la possédée se morcelle en de multiples voix et noms qui la traversent.

Qui es-tu ? Jésus leur répondit : le Principe, et c'est en tant que tel que je vous parle<sup>53</sup>.

Pour saisir comment s'articulent les notions de l'altérité et du semblable, de l'unicité et de la pluralité, on peut suivre une série de citations tirées de *La Trinité*<sup>54</sup> qui permettent de saisir l'axe directif. « Le principe

49. J. Wier, *Disputes et discours...*, op. cit., tome I, p. 602.

50. M. del Rio, *Controverses et recherches magiques*, 1611.

51. Institoris, op. cit.

52. Nicolas de Cues, « Le Principe », 1459, in *Trois traités sur la docte ignorance et la coïncidence des opposés*, intr. par F. Bertin, Paris, Le Cerf, 1991.

53. *Ibid.*, p. 130.

54. Boèce, *Courts traits de théologie*, Paris, Cerf, coll. « Sagesse chrétienne », p. 126.

de la pluralité, c'est l'altérité... En dehors de l'altérité, on ne peut comprendre ce que pourrait être la pluralité... Car chaque fois que l'on dit le même, chaque fois aussi est attribué l'autre... L'altérité est connotée aux choses périssables. » Partant de là, il s'agit de s'avancer vers Dieu. Le nom « Idem » sera envisagé, puis repoussé comme pas assez « Un ». Entre le pareil, le même, le semblable, l'identique et l'image, il y a du glissement, un risque de reproduction. Tout ceci abouti à l'un des derniers ouvrages du Cusain, le *De Non Aliud*, (non traduit), *Du Non Autre*, suite du petit texte *Le Principe*. Il y affirme la prévalence de la négativité sur toute affirmation puisque cette dernière définit. Il extrapole jusqu'à l'extrême « la coïncidence des opposés » contre ce « mur de l'impossible » qui borde dans une non-limite la science de la neuroscience, là où la négation par excès a renversé la négation par privation.

Les « en trop », « en plus », des « loupés » (terme qui renvoie à un défaut dans un tissu) diaboliques, puisqu'Il – le démon – marque sa trace en dérapant toujours à quelque endroit, d'une simplicité parfaite de Dieu, viennent à en dépasser Dieu lui-même ; glissements, glissements à peine perceptibles d'un langage où l'invisibilité pure de ce Dieu irait au-delà du Non-Etre afin d'ôter aux mots leur finitude. Car « pluralité implique altérité, laquelle ne va jamais sans la divisibilité et la corruptibilité ». L'altérité, c'est l'altérable, « l'altérité conduit à la mort, laquelle implique la corruption<sup>55</sup> ». Nous y voilà. Reconnaître un monde multiple comme existant (hors du soutien du monde des Idées par exemple) signifie le reconnaître corruptible et mortel. Le conflit du peintre Haitzmann n'est pas si loin.

En suivant ce raisonnement, le représentant parfait de l'altérité est le démon. Il mène et règne sur la décomposition. La multiplicité des noms du diable vient se loger en opposition au nom de celui « qui précède la catégorie du Nom ». La volonté d'établir parfaitement cette altérité est cause du dédoublement de l'Un, avec le primat de l'Un transcendant coordonné à l'être, lequel ouvrira la voie du multiple, et donc du nombre.

Haitzmann pose à sa manière une déchirure qui le dépasse et que d'autres reconnaissent et entendent, voire suggèrent, tel le curé lui demandant « s'il ne s'est pas engagé en un commerce illicite avec l'esprit malin<sup>56</sup> ? ». Freud dégage les achoppements de l'histoire du peintre comme moments de vérité individuelle, mais ils s'éclairent aussi d'une autre lecture, celle de ce temps de bouleversements des représentations, où tous manient ce langage commun où la parole s'oublie et se perd.

55. Nicolas de Cues, « Le Principe », *op. cit.*, p. 133.

56. S. Freud, *Une névrose démoniaque*, *op. cit.*, p. 214. Freud ajoute en note : « Nous ne faisons qu'effleurer ici la possibilité que ces questions aient donné l'idée, "suggéré" au patient le fantasme de son pacte avec le Diable. »

L'hypothèse est celle d'un déplacement du registre du divin par le biais du démon (et donc de son « bras », la sorcière), déplacement provoqué par un jeu sur le langage, les associations et liaisons qui le structurent.

Le Père des Pères rejoint le Principe. Mais le regard s'inverse, car pour rendre « l'homme maître et possesseur de la nature » (Descartes), il faut rendre à cette dernière sa valeur. Une déstabilisation a lieu. La mélancolie, « cet état sans nom qui, comme toutes les maladies dont la racine est dans nos âmes, trompe l'œil borné de l'observation matérielle<sup>57</sup> » enveloppe le monde pour le faire danser d'une danse macabre. Si le peintre fuit le Malin, Prince des tentations et des aventures en ce bas-monde, d'autres au contraire, cherchent à reconnaître ce monde multiple, corruptible et mortel. Ils cherchent son objet pour en connaître la matière.

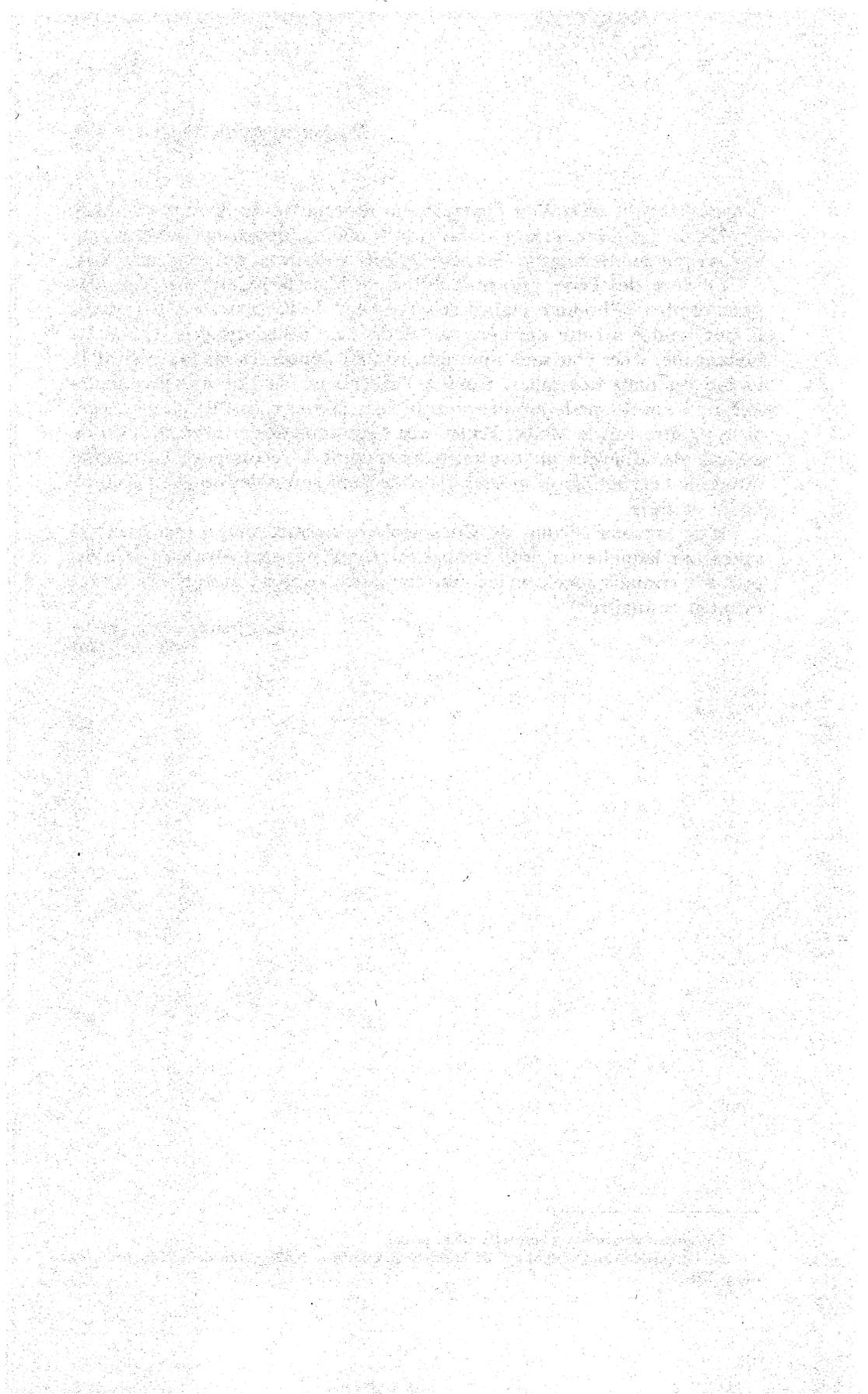
Mais laissons Nicolas de Cues avoir le dernier mot : « La connaissance par laquelle on croit connaître ce qui ne peut être connu n'est pas une connaissance ; en ce cas, connaître consiste à savoir ce qu'on ne peut connaître<sup>58</sup> ».

Pour Jean-Paul Rondepierre  
décembre 1993

---

57. Barbey d'Aurevilly, *L'ensorcelée*, 1854, p. 182.

58. Nicolas de Cues, « Apologie de la docte ignorance », 1449, extrait de *Trois traités...*, *op. cit.*, p. 73.



# Antiphysie, l'Althusser de Clément Rosset

---

FRANÇOISE JANDROT-LOUKA

Le crime est une affaire publique. Illustre ou obscur l'auteur d'un crime connaît, du fait de son acte, une certaine publicité. Les médias par l'image et la presse écrite participent à cette publicité et contribuent à l'inscrire selon deux trajectoires non exclusives l'une de l'autre. Celle du fait divers, monté en épingle à l'aide des qualificatifs racoleurs : crime crapuleux, odieux, monstrueux... et qui disparaît de la scène publique lorsque l'intérêt suscité par ce genre d'événement se déplace sur un nouveau scandale. Celle d'un fait, pas nécessairement dépourvu d'horreur, dont le poids d'énigme sous-tend un intérêt moins éphémère et qui peut donner lieu à ce type de construction désigné par l'usage psychiatrique puis analytique du nom de « cas ».

Le passage à l'acte des sœurs Papin illustre particulièrement bien ce virage d'un crime, motif d'un fait divers, au crime porté au cas. Plusieurs opérations concourent à la fabrique du cas. Le livre : *La « solution » du passage à l'acte. Le double crime des sœurs Papin* signé de l'hétéronyme Francis Dupré<sup>1</sup>, présente un important dossier, composé : d'extraits de la presse de l'époque, de l'analyse des éléments de l'enquête policière et judiciaire et des commentaires journalistiques, du dossier juridique, des documents du procès, des éléments biographiques, de lettres et autres témoignages concernant Léa et Christine Papin, à partir duquel un véritable abord psychanalytique du cas est pratiqué. Il ressort de cette étude princeps (on peut citer dans la même veine le livre<sup>2</sup> de Jean Allouch *Marguerite, ou l' Aimée*

---

1. F. Dupré, *La « solution » du passage à l'acte. Le double crime des sœurs Papin*, Toulouse, Érès, coll. « Littoral fabrique du cas », 1984, 268 p.

2. J. Allouch, *Marguerite, ou l' Aimée de Lacan*, Postface de Didier Anzieu, Paris, E.P.E.L., 1990, 568 p.

de Lacan) que tous les documents écrits, à partir, à propos, sur le sujet, constituent les données sur le cas qui permettent son abord clinique.

Le 16 novembre 1980 Louis Althusser étrangle sa femme Hélène dans leur appartement de l'École normale supérieure à Paris. Un article du journal *Le Monde* daté du 18 novembre rend compte du refus initial, au sein de Normale sup', d'accepter l'idée que Louis Althusser puisse être le meurtrier. La principale question soulevée fut celle de savoir s'il pouvait en être considéré comme le responsable au regard de la loi. L'expertise psychiatrique conclut que Louis Althusser se trouvait dans un état de démence au moment des faits. Le non-lieu prononcé en janvier 1981 ne suffira pas à clore cette affaire, pas plus que la mort de Louis Althusser survenue le 22 octobre 1990. Depuis cette date plusieurs articles de la presse écrite, un numéro spécial du *Magazine littéraire*, et des livres participent à la fabrication du cas.

En avril 1992 deux textes autobiographiques retrouvés dans les archives de Louis Althusser sont publiés sous le titre : *L'avenir dure longtemps* suivi de *Les faits*<sup>3</sup>. Cinquante mille pages d'archives composées de correspondances, journaux de khâgne, de captivité, manuscrits philosophiques et politiques, ont été déposés par la famille Althusser, en 1991, à l'Institut Mémoires de l'édition contemporaine qui a entrepris la publication posthume de ces textes en coédition avec les éditions Stock. La publication de l'autobiographie et les diverses répliques ou commentaires qu'elle va susciter contribuent à la constitution du cas et particulièrement à son abord diagnostique. Ainsi, dès le 24 avril 1992, Michel Contat dans un article du *Monde* de ce jour, n'accorde aucun crédit à la prétention d'Althusser d'avoir été quand même jugé en dépit de l'absence de jugement. Le journaliste remarque que Louis Althusser n'a pas publié son autobiographie de son vivant parce que cette publication aurait pu susciter : « une autre<sup>4</sup> interprétation. Or c'est ce qu'il ne veut pas. Il veut garder la maîtrise du sens. »

Dans le grand public mais aussi dans les publics plus restreints tels que celui de l'école lacanienne de psychanalyse (e.l.p.), la publication de la biographie posthume relance le débat sur l'affaire Althusser. Ainsi dès le mois de juin, dans le cadre de journées de travail internes à l'école, Jean Allouch avance une première hypothèse de lecture sur le cas Louis Althusser condensée dans cette phrase : « "L'avenir dure longtemps", formule d'un désaveu. » Il remet en question les conclusions de l'expertise psychiatrique et oriente le diagnostic ainsi : « Et si notre première lecture se confirme, il faudra bien aussi en déduire qu'il ne

3. L. Althusser, *L'avenir dure longtemps* suivi de *Les faits*, Paris, Stock/IMEC, 1992, 355 p.

4. Le souligné est de Michel Contat.

s'agissait pas d'un passage à l'acte mais d'un acte symptomatique, d'un symptôme pervers<sup>5</sup>. »

Également en juin, véritable réplique du tac au tac, Clément Rosset répond à la publication posthume d'Althusser par un petit livre intitulé : *En ce temps-là. Notes sur Louis Althusser*<sup>6</sup>. Ce livre témoigne d'une énigmatique relation entre l'auteur, élève à l'ENS au début des années 1960 et Louis Althusser qui y occupait la fonction de répétiteur de philosophie en vue de la préparation à l'agrégation. Cette réponse publique de Clément Rosset à Louis Althusser trouve un accueil particulier chez Jean Allouch. Ce dernier s'engage, lui aussi, dans un faire savoir public par le biais d'une lettre ouverte à Clément Rosset à propos de ses *Notes sur Louis Althusser* intitulé : *Louis Althusser récit divan*<sup>7</sup>, publié en décembre 1992. Le 5 février 1993, Clément Rosset accuse réception du texte de J. Allouch par une lettre qui s'inscrit, elle aussi, dans la fabrique du cas. C'est à ce titre qu'elle est présentée ici à la page 134<sup>8</sup>.

La position de Clément Rosset nous intéresse car il a été dans ces années 1960, un spectateur privilégié de cette époque où Louis Althusser allait devenir l'auteur de *Pour Marx* et *Lire le Capital*. Spectateur privilégié, il ne fut pas pour autant disciple d'Althusser. Ce n'est donc pas d'un point de vue de disciple, croyant, qu'il nous parle de sa relation à Althusser (ils sont nombreux à l'avoir fait), mais d'une position qualifiée par Lacan d'*hainamoration*. Clément Rosset aura été un homme fasciné. La fascination toujours à l'œuvre dans l'écriture de ses notes aveugle Rosset qui ne semble pas prendre la mesure des indications contradictoires qu'il propose au lecteur, et qui confèrent au cas un éclairage indirect tout à fait intéressant.

Dans un préambule écrit en italique, sans titre, avec une seule souscription : « Nice, 1<sup>er</sup> mai 1992 », Clément Rosset expose les raisons de son écrit. Il s'inscrit dans une position de lecteur de la biographie posthume qui se trouve incité « à noter comme en marge, quelques souvenirs et réflexions sur une période et un homme que j'ai connus à la fois de très près et de très loin<sup>9</sup> ». Ce côté, pris sur le vif de ces notes les rend particulièrement précieuses, car contrairement à ce qui a pu en être écrit<sup>10</sup>, Clément Rosset n'avance pas ici une interprétation psychologique du cas Althusser, il est (nous l'allons montrer), encore trop pris lui-même

5. J. Allouch, « Louis Althusser récit divan. Grandeur et misère d'une normale supérieure », in *Courrier de l'É.P.* du 15 juin 1992, p. 6.

6. C. Rosset, *En ce temps-là. Notes sur Louis Althusser*, Paris, Minuit, 1992, 45 p.

7. J. Allouch, *Louis Althusser récit divan*. Lettre ouverte à Clément Rosset à propos de ses notes sur Louis Althusser, Paris, E.P.E.L., 1992, 58 p.

8. Cette lettre est publiée, par les éditions EPEELE, à Mexico, dans un livre qui regroupe *En ce temps-là* de C. Rosset, et *Louis Althusser récit divan*, de J. Allouch.

9. C. Rosset, *En ce temps-là...*, op. cit., p. 7.

10. Cf. « Notes d'un élève », in *Magazine littéraire*, n° 304, novembre 1992, p. 48.

dans l'affaire pour se permettre une telle distanciation. Jean Allouch fait cette remarque sur le titre de Clément Rosset : « Ainsi le titre de vos notes, votre *En ce temps-là*, si juste pour ce qu'elles portent de remis-naissances, apparaît-il cependant préjuger d'un réel d'une coupure temporelle : "là" s'oppose à "ici" ; ce temps-là, selon ce que vous nous proposez, ne serait donc plus le nôtre, nous en serions même éloignés, cette coupure ayant comme fondé un avant et un après. Mais il n'y eut, dans l'histoire du cas Althusser, aucun événement susceptible d'avoir opéré cette coupure. Votre titre anticipe donc sur un moment "d'après" qui peut-être sera mais qui, actuellement, n'est pas – s'il est vrai en tout cas que notre actualité, selon ce vœu de Louis Althusser, reste celle de cet avenir qui dure<sup>11</sup>. »

L'utilisation, par Clément Rosset, des deux locutions adverbiales, « très près » et « très loin », écrit bien la difficulté de l'auteur à se situer dans la relation à Althusser. Cette difficulté se confirme quand il écrit quelques lignes plus loin : « [...] je décidais immédiatement de "sécher" les cours (de Louis Althusser), moins par mépris de ceux-ci que par refus instinctif de m'associer au petit groupe de ceux qui les suivaient<sup>12</sup>. » Il semble que d'entrée de jeu Clément Rosset ait refusé un rôle d'acteur, participant « à l'effervescence intellectuelle qui régnait alors à l'École et autour de la personne d'Althusser. » Cette mise à distance est censée le protéger de l'alliance qualifiée de « contre nature », « de la plus extrême lucidité et de la totale folie » chez Louis Althusser. La « lucidité » comme pouvant faire rempart à la folie est un des maîtres mots de Clément Rosset. Son abord « classique » de la folie si peu « contaminé » par la culture psychanalytique largement à l'œuvre dans les deux autobiographies posthumes, revêt cet authentique et inédit témoignage d'un intérêt particulier. Dès le préambule Clément Rosset classe Althusser dans la catégorie du cas en référence au « cas Wagner » et au « cas Nietzsche ».

Suivons Clément Rosset dans sa présentation du cas Althusser. Elle débute par un portrait, portrait du temps de la rencontre. Ce temps, comme nous l'avons déjà signalé, n'a pas acquis le statut de passé, il dure toujours et Clément Rosset l'écrit : « Ce qui m'a étonné dès que j'ai fait la connaissance de Louis Althusser [...] et ce qui m'étonne encore aujourd'hui à la lecture de son livre posthume, [...] <sup>13</sup> » Ce portrait fait valoir l'impact de cet étonnement dans le temps de séduction. Avec pertinence Jean Allouch note l'importance du regard, seul élément longuement et métaphoriquement développé de la description physique d'Althusser : « [...] il faut bien tout de même que ce regard, que vous

11. J. Allouch, *Louis Althusser...*, *op. cit.*, p. 17.

12. C. Rosset, *En ce temps-là...*, *op. cit.*, p. 7.

13. *Ibid.*, p. 9.

évoquez pour ne pas le lui attribuer, Louis Althusser l'ait présentifié chez vous<sup>14</sup> ! »

L'étonnement repose sur le fait de ne pas avoir rencontré ce qu'il s'attendait à rencontrer, un homme à la réputation déjà bien établie : « un intellectuel de gauche », un « intellectuel tout court », « un doctrinaire », un « dogmatique », un « fanatique ». Clément Rosset est séduit par le « trop intelligent », « le plus incertain des hommes », « le plus timide », « un pur sceptique », « un parfait refroidi », le « trop courtois, trop libéral, trop distrait – trop indifférent et comme « revenu de tout<sup>15</sup> ». Cet étonnant portrait d'un non dupe digne des *Caractères* de La Bruyère, inspire confiance à Clément Rosset qui se défend des relations trop engagées. Il ne dit rien des raisons qui l'ont rendu si frileux à l'endroit des engagements dans une cause ou dans le partage de convictions avec d'autres mais ne cesse d'exprimer ses préventions. Il révèle n'avoir pas eu une seule minute de soupçon sur un possible engagement d'Althusser.

Le portrait se poursuit avec une référence aux « problèmes autrement graves, d'ordre psychologique ou plutôt psychopathologique, intéressant le rapport d'Althusser tant avec lui-même qu'avec les femmes en général et son épouse en particulier [...]»<sup>16</sup> » Tout en reconnaissant la gravité des problèmes d'Althusser, Clément Rosset ne les fait pas intervenir d'une façon déterminante dans sa présentation. Les termes choisis pour en parler : « Quant à moi, qui devinais le drame en observant la mine blafarde et cadavérique d'Althusser certains jours, [...] », soulignent la position d'extériorité de Clément Rosset à l'endroit d'Althusser. Le philosophe Jean Lacroix, ancien professeur en classe de khâgne à Lyon – de Louis Althusser puis de Clément Rosset, informera ce dernier de « la gravité de l'affaire ». Présenté comme ami intime d'Althusser, Jean Lacroix « devait devenir par la suite mon propre professeur et ami<sup>17</sup> » écrit Clément Rosset. Ces quelques notations psychologiques n'orientent pas ce portrait vers une interprétation psychologique du cas, sans intérêt pour Clément Rosset qui veut s'en tenir aux faits. Il reprend son évocation d'Althusser par ces mots : « Reste que, et quelles qu'aient pu être les causes du *fait*<sup>18</sup>, Althusser fut [...] le plus dévoué, le plus avisé et le plus libéral des maîtres<sup>19</sup>. » Après avoir assenti par deux fois aux évocations d'Althusser, dans sa biographie, sur sa position de maître, venant illustrer les deux superlatifs, « le plus dévoué », et « le plus avisé »,

14. J. Allouch, *Louis Althusser...*, *op. cit.*, p. 12.

15. C. Rosset, *En ce temps-là...*, *op. cit.*, p. 10.

16. *Ibid.*, p. 11.

17. *Ibid.*, p. 12.

18. C'est moi qui souligne.

19. *Ibid.*, p. 12.

Clément Rosset fait valoir le troisième superlatif « le plus libéral » en laissant la parole à Althusser et commente cette citation par cette phrase époustouflante : « Je puis certifier personnellement la véracité de cet auto-témoignage, si étonnant qu'il puisse paraître aux yeux de ceux qui soit n'ont pas connu l'enseignement d'Althusser et s'en sont forgé une opinion fautive, soit ont suivi cet enseignement dans un esprit de ferveur dévote<sup>20</sup>. » Cette phrase est capitale, elle révèle bien la position particulière de ce philosophe à l'endroit de la parole. Le statut de la parole est rabattu sur celui des faits, un fait est blanc ou noir, vrai ou faux. L'équivoque signifiante, le mi-dire de la vérité, ne peuvent être lus que comme erreur, ou tromperie. On peut conjecturer que cette position subjective particulière de Clément Rosset à l'endroit du symbolique favorise son hyperréactivité à ce qui va se révéler à lui de la position de désaveu d'Althusser.

La haine apparaît à cet endroit du portrait, mais la figure du maître reste préservée aux dépens du disciple. La responsabilité incombe au disciple qui par « excès de dévotion » fige la parole du maître en « lettre morte et parole gelée ». Soulignons ici cette deuxième allusion à Rabelais qui occupe une place centrale dans ce texte. C'est par le biais d'une citation du *Quart livre* que Clément Rosset va engager sa lecture du cas Althusser, comme à son insu, dans une autre voie que celle qu'il dit soutenir. Nous allons bientôt en suivre le détail. Rosset écrit : « Le rapport de disciple à maître peut même en venir à ce point de soumission perverse qu'on s'imagine que ce n'est plus au disciple d'analyser la pensée du maître, mais au maître d'analyser la stupidité de ceux qui l'écoutent, [...]»<sup>21</sup> Fort à propos Allouch invente le proverbe suivant : « A maître innocent, élève pervers<sup>22</sup> ». Le maître n'est pas responsable, répétition du non-lieu ?

Dans son écrit Clément Rosset fait alterner la troisième personne et la première personne du singulier. L'évocation de la « soumission perverse » est suivie d'une énonciation à la première personne. Clément Rosset remarque que les deux formes de fautive écoute en jeu chez les disciples d'Althusser intéresse une vérité d'ordre général, celle des amis et celle des ennemis. Renvoyés dos à dos, il attend aussi peu des uns que des autres. Sous prétexte d'une discussion critique sur la lecture des commentateurs Clément Rosset avance sa définition de l'amour. Dans cette définition nous pouvons lire la structure de la relation transférentielle à Louis Althusser. Celui qui est épris l'est par cet excès d'amour responsable de la trahison. Le commentateur trahit l'œuvre par cet excès d'amour « qui lui fait s'identifier à l'autre et lui prêter des dispositions

---

20. C. Rosset, *En ce temps-là...*, *op. cit.*, p. 13.

21. *Ibid.*, p. 14.

22. J. Allouch, *Louis Althusser...*, *op. cit.*, p. 3.

qui n'ont jamais appartenu qu'à lui-même<sup>23</sup>. » Et trois lignes plus bas Clément Rosset s'énonce : « [...] (tout comme moi-même qui, au moment où j'écris ces lignes renseigne certainement davantage sur moi que celui dont je parle)<sup>24</sup>. » Nous en prenons acte, Clément Rosset, car c'est bien en cela que vos notes, votre authentique point de vue sur Louis Althusser nous importent !

Il est justifié de souligner ici que dans ce passage où Clément Rosset révèle sa position énonciative, il vilipende les écrivains qui participent à cette « célèbre collection des Éditions du Seuil, qui entend faire parler les écrivains par eux-mêmes<sup>25</sup> », alors que c'est Monsieur X qui écrit « Molière par lui-même ». Clément Rosset ne se prête pas à ce jeu-là et cependant, il veut nous faire croire (le croit-il lui-même ?), que cette digression sur le commentateur l'éloigne de la personne d'Althusser et de son propos à son sujet. Ainsi, la parenthèse ouverte page 16 se ferme page 20 et Clément Rosset écrit : « Mais je reviens à Althusser et à la sympathie qu'il m'inspirait. » Ce retour, non à l'homme, mais « aux faits », si chers à Clément Rosset, annonce une rupture de ton. Clément Rosset devient accusateur, il se glisse dans la robe d'un procureur de la République ; il appellera Descartes à la barre des témoins. Un véritable réquisitoire débute, le sujet n'en est pas Louis Althusser toujours préservé par les disciples. Si Althusser a été « membre actif du Parti communiste français », et « l'homme providentiel attendu depuis toujours », il ne l'aura été, nous dit Clément Rosset que comme « première victime de ceux qui allaient composer par la suite la petite équipe des Althusseriens de choc [...]»<sup>26</sup> Et Clément Rosset, avec cet aveuglement digne des plus grandes passions amoureuses, écrit : « Althusser me semble toujours aujourd'hui, comme il m'avait semblé jadis, être à peu près le seul philosophe de sa génération qui ait échappé non seulement à toute forme d'idéologie, mais encore à ce que je me représente un peu confusément comme "idéologie de gauche"<sup>27</sup> ». Comme précédemment, à propos des problèmes psychologiques, c'est la mise en jeu d'un autre homme qui préserve l'image idéale que se fait Clément Rosset d'Althusser. Cet homme, Joseph Hours, a été lui aussi professeur en classe de khâgne à Lyon de Louis Althusser puis de Clément Rosset. Qualifié de « Père Hours » dans la biographie posthume, il incarne la figure du grand Autre pour Clément Rosset. Ce grand Autre qui n'aura pas été trompeur, « On aurait dit une machine programmée pour recracher automatiquement, l'une après l'autre, toutes les illusions qui peuvent

23. C. Rosset, *En ce temps-là...*, *op. cit.*, p. 16.

24. *Ibid.*

25. *Ibid.*

26. *Ibid.*, p. 20.

27. *Ibid.*, p. 21.

venir troubler la cervelle des hommes<sup>28</sup> », contribuera à maintenir chez Clément Rosset sa croyance en cet idéal.

La définition du matérialisme d'Althusser : « ne plus se raconter d'histoires », prendrait son origine chez Joseph Hours. Elle « est excellente (elle a toujours en tous cas été également la mienne, ou plutôt ma conception de la philosophie en général)<sup>29</sup> » écrit Clément Rosset. Il reconnaît cette définition comme une définition spinozienne de la philosophie qu'il qualifie de « vaste entreprise de dissipation des idées folles ». On peut suivre ici Jean Allouch qui lie la conception de la philosophie de Clément Rosset avec la vocation thérapeutique de la philosophie antique, inspiratrice d'un Philippe Pinel. Mais la folie qui occupe Clément Rosset est d'une autre veine, elle a pour nom « marxisme-léninisme », « une doctrine absurde ». « Ne plus se raconter d'histoires » ne peut donc valoir « aucunement pour les expressions les plus notoires du matérialisme moderne, ou réputé tel, dont pourtant Althusser s'est recommandé sans avoir jamais voulu en démordre : Marx et Lénine<sup>30</sup>. » Cette définition est le point d'Archimède du discours qui bascule alors dans un violent réquisitoire.

L'acte d'accusation est alors prononcé : « il n'y a maintenant plus moyen de retarder le moment de laisser éclater la contradiction majeure dans laquelle s'est enfoncé Althusser, et que tous savent<sup>31</sup> » [...] « En sorte que le plus invraisemblable est devenu vrai : le sceptique avisé est devenu "marxiste-léniniste" et n'a eu de cesse de prétendre se persuader et nous faire accroire, que le "marxisme-léninisme", folle religion d'un temps égaré, constituait la théorie moderne de la désillusion et de la lucidité mentale<sup>32</sup>. » Si nous suivons de près l'énonciation de Clément Rosset, l'appel aux « tous savent » la contradiction majeure, écrit au présent, renvoie à un temps où lui, Clément Rosset, n'aurait pas voulu savoir, le temps de l'étonnement de la rencontre, au cours de cette seconde où a pu fonctionner la forme logique du désaveu : « je sais bien... mais quand même<sup>33</sup> ». La phrase : « le plus invraisemblable est devenu vrai » souligne sa difficulté à reconnaître qu'il s'est trouvé piégé dans ce qu'a réalisé Althusser qui « porte le nom de fumisterie, ou d'imposture », écrit Allouch<sup>34</sup>.

Lecteurs, nous occupons la position du public de ce réquisitoire et nous ne pouvons pas ne pas entendre la position de désaveu de Clément

28. C. Rosset, *En ce temps-là...*, *op. cit.*, p. 23.

29. *Ibid.*, p. 27.

30. *Ibid.*, p. 24.

31. *Ibid.*

32. *Ibid.*, p. 25.

33. O. Mannoni, « Je sais bien... mais quand même », in *Clefs pour l'Imaginaire ou l'Autre scène*, Paris, Seuil, 1969, p. 9 à 33.

34. J. Allouch, *Louis Althusser...*, *op. cit.*, p. 35.

Rosset à l'endroit de la formule : « Ne plus se raconter d'histoire. » Voyons-en le fonctionnement.

Le portrait qui précède l'accusation présente Louis Althusser victime de « la tendance contraire et funeste qui l'a finalement emporté et conduit [...] à avaler [...] les plus invraisemblables bobards<sup>35</sup>. » Le monde décrit par Rosset est un monde régi par la morale où la dimension désirante est exclue. Les choix des sujets s'inscrivent dans, ou hors, de la morale pour des raisons qui semblent tenir à une fatalité extérieure au sujet. L'engagement politique et philosophique d'Althusser est ainsi qualifié de « malencontreux ». Rappelons la définition du petit Robert : « *qui survient à contre-temps, qui se produit mal à propos* ». Althusser n'apparaît donc pas acteur de ses choix.

L'accusation du procureur Clément Rosset s'étaie sur une citation d'une page et demie de la biographie posthume dans laquelle Louis Althusser s'explique sur le lien nécessaire entre la méditation philosophique et l'engagement politique. L'accusation développée en trois points, qualifiés de « trois principales absurdités », met en évidence le fonctionnement particulier de la forme logique du désaveu, celle du « Je sais bien... mais quand même<sup>36</sup> ».

Cette forme logique, repérée comme contradictoire et donc inacceptable, Clément Rosset l'exprime une première fois ainsi : « j'ai perçu que l'engagement politique était une folie et c'est pourquoi justement je m'y suis engagé<sup>37</sup>. » C'est la première absurdité. La deuxième, deuxième motif d'accusation, articulée aussi sur le mode du désaveu est qualifiée « une évidente et énorme contre-vérité ». Nous ne sommes pas ici, contrairement à ce vous semblez croire Clément Rosset, dans le registre de la folie. Votre appel à la barre du témoin Descartes qui n'a « jamais éprouvé l'ombre d'une telle tentation », souligne votre lecture de moraliste qui persiste à nommer folie ce que vous distinguez comme à votre insu.

La troisième absurdité, désignée « aberration mentale » vise la position d'Althusser qui prétend « fonder une vérité sur la reconnaissance de la vérité qui lui est exactement contraire<sup>38</sup> ». Cette logique énonciative signe pour Rosset la folie d'Althusser, ces contradictions sont le produit du fonctionnement bizarre de son cerveau, de « la curieuse personnalité de cet agité confusionnel<sup>39</sup> ». Là, où J. Hours aurait exercé la férocité intraitable qui récusait les illusions, Althusser a cédé. Et, Clément Rosset reproduit, à nouveau, le non-lieu de 1981, en faisant valoir la folie, alors qu'il nous désigne avec Rabelais et la référence à *Antiphysie* une autre figure : celle de l'imposture.

35. C. Rosset, *En ce temps-là...*, *op. cit.*, p. 26.

36. O. Mannoni, *Je sais bien...*, *op. cit.*

37. C. Rosset, *En ce temps-là...*, *op. cit.*, p. 32.

38. *Ibid.*, p. 35.

39. *Ibid.*, p. 39.

Dès la quatrième ligne de ses notes Rosset introduit Rabelais avec l'allusion à l'abbaye de Thélème. Rabelais, le renaissant, connaisseur des littérateurs du Moyen Age, des philosophes antiques et de son devancier Érasme, donne une place particulière au fou dans son œuvre. Ainsi, il écrit : « J'ay souvent ouy en proverbe vulgaire qu'un fol enseigne bien un saige », dans le chapitre XXXVII, du *Tiers livre*, porteur de ce titre évocateur : « Comment Pantagruel persuade à Panurge prendre conseil de quelque fol<sup>40</sup> ». La figure du fou n'est donc pas confondue avec cette autre reprise par Rosset dans ses *Notes*, nommée *Antiphysie*.

Qui est *Antiphysie*, nom de cas donné par Clément Rosset à Louis Althusser ? Le personnage cité dans un passage très bref du *Quart livre* de Rabelais, n'appartient pas à la famille des grandes figures : Gargantua, Pantagruel, Panurge... Ce personnage apparaît au détour d'une longue et minutieuse description du géant Quaresmeprenant apportée par Xénomanes à Pantagruel dans les chapitres XXIX, XXX, XXXI et XXXII. Ce portrait de Quaresmeprenant renvoie Pantagruel au personnage d'Amodun et Discordance, enfants d'*Antiphysie*. Pour la description de ces monstres, Quaresmeprenant, Amodun et Discordance, Rabelais utilise un procédé stylistique qui consiste à dessiner son objet par l'usage exclusif de métaphores. Aucun mot, aucune qualité, ne peuvent désigner directement de tels êtres. Rabelais tire ce personnage d'*Antiphysie* d'un apologue d'un humaniste italien, Caelius Calcagninus. *Antiphysie* incarne la contre-nature, opposée de *Physis*, la nature qui enfanta, elle, Beauté et Harmonie. Jalouse des enfants de *Physis*, *Antiphysie* engendra ces deux monstres. Elle se montre particulièrement experte dans la pratique du désaveu. Lisons Rabelais : « Antiphysie louoit et s'efforçoit prouver que la forme de ses enfans plus belle estoit et advenente que des enfans de Physis, disant que ainsi avoir les pieds et teste sphériques, et ainsi cheminer circulairement en rouant, estoit la forme compétente et parfaite alleure retirante à quelque portion de divinité, par laquelle les cieulx et toutes choses éternelles sont ainsi contournées<sup>41</sup>. » On peut remarquer la finesse de la description du clinicien maître François dans sa notation du « s'efforçoit prouver », qui présente *Antiphysie* dans un mouvement manifeste d'imposition de sa loi. Même si d'un point de vue diagnostic la distinction entre la folie et la perversion n'est pas encore nommée à la Renaissance, d'un point de vue phénoménologique Rabelais ne confond pas l'une avec l'autre.

Son inscription au fronton de la grande porte de l'abbaye de Thélème stigmatise particulièrement les imposteurs. Composée de quatorze strophes, les sept premières sont consacrées à l'énumération des exclus de Thélème et les sept autres aux bienvenus. Appartiennent à la pre-

40. F. Rabelais, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1955, p. 461.

41. *Ibid.*, p. 628.

mière catégorie ceux à la « face non humaine », qui regroupent les hypocrites et faux dévots (les imposteurs), puis les gens de justice, les usuriers et les avarés, les jaloux et les vérolés. La deuxième catégorie se compose des gentils hommes chevaleresque, de ceux qui annoncent l'Évangile dans son texte et son sens pur (Rabelais a de l'antipathie pour Calvin), puis les belles dames bien nées et bien élevées. La catégorie du fol n'apparaît pas dans cette inscription mais l'on peut faire l'hypothèse, avec la lecture du livre de Jean-Marie Fritz, *Le discours du fou au Moyen Âge*<sup>42</sup>, que lorsque Rabelais évoque le chevalier, le fol n'est pas loin. Comme le prouve chez le héros arturien le lien étroit entre la folie et la chevalerie, thème récurrent de la littérature du Moyen Âge. « Le chevalier arturien, même aliéné dans sa folie, reste un chevalier, accomplissant inconscient une œuvre positive<sup>43</sup> », écrit Jean-Marie Fritz.

Plusieurs expressions utilisées pour désigner les imposteurs, dans la première partie de l'inscription de Thélème, se retrouvent dans la citation que met en jeu Clément Rosset pour illustrer *Antiphysie*. « Ainsi tirait tous les fous et insensés en sa sentence et était en admiration à tous gens écervelés et dégarnis de bon jugement et sens commun. Depuis elle engendra les Matagots, Cagots et Papelars, les Maniacles Pistolets, les Démoniacles Calvins, imposteurs de Genève, les enragés Putherbes, Briffaulx, Cafards, Chattemites, Cannibales et autres monstres difformes et contrefaits en dépit de Nature<sup>44</sup> ». Les fous et insensés occupent dans cette citation la position du public, fasciné et admiratif, d'*Antiphysie*, mais ils sont distingués par Rabelais de l'énumération qui suit. Dans cette énumération des produits de l'engendrement d'*Antiphysie* différentes formes d'impostures côtoient des monstruosité plus physiques.

Dans le temps même où Clément Rosset désigne Althusser du nom d'*Antiphysie* qui le situe hors du champ de la folie, il ne tient pas compte de cette nomination et le qualifie « d'agité confusionnel ». Les disciples d'Althusser, à l'instar des enfants d'*Antiphysie*, sont reconnus comme pur produit de cette anti-nature.

La position de distanciation, affichée dès le début des *Notes*, à l'endroit d'Althusser trouve ici sa justification. Il aura bien fallu qu'il avoue, ne serait-ce qu'une seconde, son transfert à Althusser pour, tout en le désavouant, en préserver secrètement l'amour. Cet amour, une nouvelle fois exprimé à propos du rapport d'Althusser à la lecture, fait écrire Clément Rosset, quand Althusser parle de livres non lus, ce « n'est pas en soi un signe de négligence et encore moins d'inintelligence<sup>45</sup>. » (*Sic!*).

Paris, le 7 mai 1993

42. J.-M. Fritz, *Le discours du fou au Moyen Âge (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, PUF, 1992.

43. *Ibid.*, p. 376.

44. C. Rosset, *En ce temps-là...*, *op. cit.*, p. 39.

45. *Ibid.*, p. 40.

*Lettre de C. Rosset à J. Allouch*<sup>1</sup>

Université Nice  
Sophia Antipolis  
Faculté Des Lettres, Arts  
et Sciences humaines

Nice, le 5 février 1993

Monsieur,

Votre petit livre, écrit à propos de ma plaquette sur Althusser, m'a beaucoup flatté (pour l'intérêt que vous avez pris à me lire), et surtout beaucoup plu et séduit, notamment pour la fermeté et le bonheur de son écriture (qui m'a rappelé les bons moments de l'écriture de Lacan lui-même). Quant au fond... le problème est que je suis entièrement d'accord avec vous ! Et même je me demande si vous n'avez pas réussi à mieux dire ce que je voulais suggérer quant à moi dans un écrit rédigé à toute vitesse et imprimé à la hâte (d'où, soit dit en passant, les nombreuses coquilles). Vos remarques, p. 19-22, sur la difficulté d'être sceptique, ou plutôt la quasi-impossibilité, correspondent exactement à ce que je voulais suggérer moi-même, trouvant dans le destin d'Althusser une illustration tragique mais exemplaire du fait<sup>1</sup>. Vos pages (p. 29-30) sur le caractère « cultivé » de ce que j'appelle le côté « à peu près inculte » de Lacan correspondent aussi tout à fait à ce que je pense : cette « inculture » là est bien évidemment la seule et vraie culture. Vos dernières pages, consacrées plus techniquement à la pathologie d'Althusser, débordent ma compétence mais me semblent parfaitement justes : sur la nature insaisissable, ou plutôt imprenable en défaut, de son art d'illusionnisme ; sur sa psychose non mélancolique mais bien maniaco-dépressive ; sur le meurtre de sa femme comme une sorte d'« incident de vérité », et là je vous suis tout à fait : « le meurtre d'Hélène fut le seul événement du cas d'Antiphysie ne relevant pas de l'imposture » (p. 47).

Votre « lettre ouverte » m'est parvenu hier par le canal d'une mystérieuse Chrystel Rosset, dont je ne trouve pas trace dans l'annuaire des Alpes-Maritimes – ce qui prouve, une fois de plus, comme le disait excellemment Lacan à la fin de son texte sur *La lettre volée*, qu'une lettre égarée ne reste pas longtemps en souffrance et finit toujours par trouver son destinataire. Et je suis heureux que ma propre lettre (*En ce temps-là*) ait réussi elle aussi à trouver un vrai lecteur – en vous.

Avec encore une fois tous mes compliments et mes sentiments les plus cordiaux.

Clément ROSSET

PS – Vous citez un livre d'O. Mannoni que j'ai lu et beaucoup apprécié : psychanalyste lui aussi doté d'une pensée claire et d'une plume exacte.

1. En fait c'est précisément *cela* que je voulais suggérer. J'ai oublié de le préciser – distraction de philosophe.

---

1. Publiée dans le livre qui réunit : *En ce temps-là*, de C. Rosset, et *Louis Althusser récit divin* de J. Allouch, Mexico, EPEELE, 1994.

INSCRIPTION MISE  
SUR LA GRANDE PORTE DE THÉLÈME  
CHAPITRE LIV

Cy n'entrez pas, hypocrites, bigotz  
Vieux matagotz, marmiteux, borsoufléz,  
Torcoulx, badaux, plus que n'estoient les Gotz  
Ny Ostrogotz, précurseurs des magotz  
Haires, cagotz, caffars empantoufléz,  
Gueux mitoufléz, frapars escornifléz,  
Beffléz, enfléz, fagoteurs de tabus ;  
Tirez ailleurs pour vendre vos abus.

Vos abus meschans  
Rempliroient mes camps  
De meschanceté ;  
Et par faulseté  
Troubleroient mes chants  
Vos abus meschans.

Cy n'entrez pas, maschefains praticiens,  
Clercs, basauchiens, mangeurs du populaire,  
Officiaulx, scribes et pharisiens,  
Juges anciens, qui les bons parroiciens  
Ainsi que chiens mettez au capulaire ;  
Vostre salaire est au patibulaire.  
Allez-y braire ; icy n'est fait excès  
Dont en voz cours on deust mouvoir procès.

Procès et débatz  
Peu font cy d'ébatz,  
Où l'on vient s'esbatre.  
A vous pour débatre  
Soient en pleins cabatz  
Procès et débatz.

Cy n'entrez pas, vous usuriers chichars,  
Briffaulx, leschars, qui tousjours amassez,  
Grippeminaulx, avalleurs de frimars,  
Courbéz, camars, qui en vous coquemars  
De mille marcs jà n'auriez assez.  
Point esquasséz n'estes, quand cabassez  
Et entassez, poiltrons à chiche face ;  
La male mort en ce pas vous déface.

Face non humaine  
De telz gens qu'on maine  
Raire ailleurs : céans

Ne seroit séans ;

Vuidez ce domaine,

Face non humaine.

Cy n'entrez pas, vous rassotéz mastins,

Soirs ny matins, vieux chagrins et jaloux ;

Ny vous aussi, séditieux mutins,

Larves, lutins, de Dangier palatins,

Grecs ou Latins, plus à craindre que loups ;

Ny vous gualous, vérolléz jusqu'à l'ous ;

Portez vos loups ailleurs paistre en bonheur,

Croustelevéz, remplis de déshonneur.

Honneur, los, déduict,

Céans est déduict

Par joyeux acords ;

Tous sont sains au corps ;

Par ce, bien leur dict :

Honneur, los, déduict.

Cy entrez, vous, et bien soyez venuz

Et parvenuz, tous nobles chevaliers.

Cy est le lieu où sont les revenuz

Bien advenuz ; affin qu'entretenez

Grands et menuz, tous soyez à milliers.

Mes familiers serez, et péculiers :

Frisques, gualliers, joyeux, plaisans, mignons,

En général tous gentilz compaignons.

Compaignons gentilz,

Serains et subtilz,

Hors de vilité,

De civilité

Cy sont les oustiliz,

Compaignons gentilz.

Cy entrez, vous, qui le saint Evangile

En sens agile annoncez, quoy qu'on gronde :

Céans aurez un refuge et bastille

Contre l'hostile erreur, qui tant postille

Par son faulx stile empoizonner le monde :

Entrez, qu'on fonde icy la foy profonde,

Puis qu'on confonde, et par voix et par rolle,

Les ennemys de la sainte parolle.

La parolle sainte

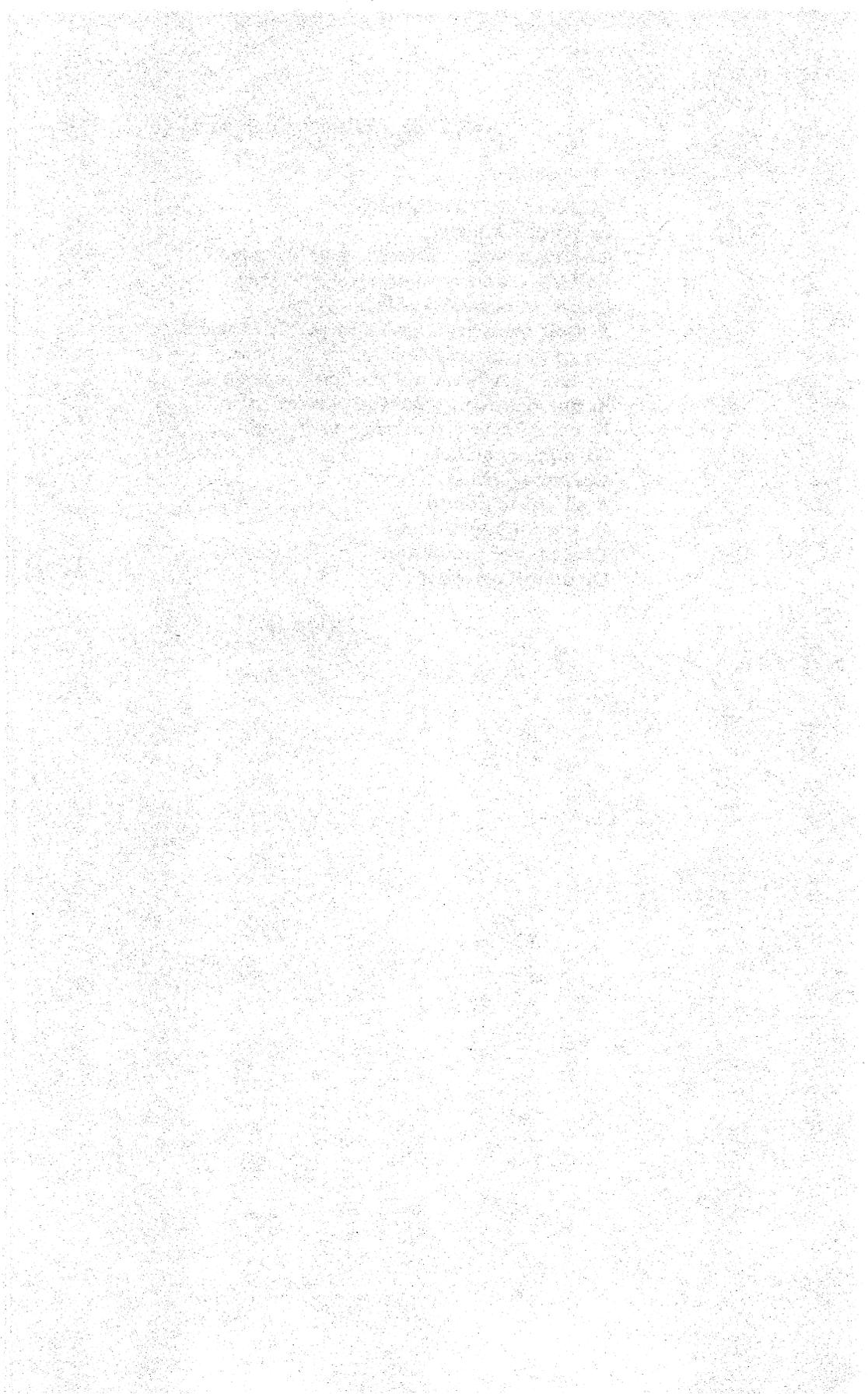
Jà ne soit extaincte

En ce lieu très saint ;

Chascun en soit ceinct ;

Chascune ayt enceincte  
La parolle sainte.  
Cy entrez, vous, dames de hault paraige,  
En franc couraige entrez y en bonheur,  
Fleurs de beaulté à céleste visaige,  
A droit corsaige, à maintien prude et saige.  
En ce passaige est le séjour d'honneur.  
Le hault seigneur, qui du lieu fut donneur  
Et guerdonneur, pour vous l'a ordonné.  
Et pour frayer à tout prou or donné.  
Or donné par don  
Ordonne pardon  
A cil qui le donne,  
Et très bien guerdonne  
Tout mortel preud'hom  
Or donné par don

RABELAIS



*Présentation du texte de Freud de 1928  
Dostoïevski et la mise à mort du père*

*Présentation du texte de Jung de 1909  
De l'importance du père dans le destin de l'individu*

---

CHRISTINE TOUTIN-THÉLIER  
MAYETTE VILTARD

**Almanach**  
**der**  
**Psychoanalyse**  
**1930**

**Herausgegeben von**  
**A. J. Storfer**

**Internationaler**  
**Psychoanalytischer Verlag**  
**Wien**

## Un écrit qui aurait déjà été écrit... par un autre

---

Freud commence *Dostoïevski et la mise à mort du père*<sup>1</sup> en juin 1926, à la demande de R. Fülöp-Miller et de F. Eckstein<sup>2</sup> comme préface à leur volume sur les sources et les premières ébauches des *Frères Karamazov*. Ce texte devait servir, avec d'autres essais, à compléter l'édition allemande des *Œuvres complètes* de Dostoïevski, il ne fut achevé qu'en 1927 et publié en 1928<sup>3</sup>. Selon ce qu'écrit E. Jones dans sa biographie de Freud<sup>4</sup>, celui-ci aurait été découragé après avoir découvert un essai de

---

1. S. Freud, *Dostojevski und die Vätertötung*, publié en 1928, en préface à un volume sur *Les frères Karamazov*, édité par R. Fülöp-Miller et F. Eckstein, et repris dans l'*Almanach der Psychoanalyse de 1930*, édité par A.J. Storfer, Wien, Internationaler Psychoanalytischer Verlag en 1929. Que ce soit en préface des *Frères Karamazov*, Paris, Gallimard, Folio, 1973, ou dans *Résultats, idées, Problèmes*, vol. II, Paris, PUF, 1987, la traduction du titre est : *Dostoïevski et le parricide*. Or, le parricide est *der Vatermord* (l'acte), et *der Vatermörder* (celui qui a commis l'acte), et non *die Vätertötung*, qui signifie la mise à mort du père, son exécution.

2. Il s'agit de Friedrich Eckstein, philosophe, frère d'Emma Eckstein qui fut la première patiente analysée par Freud, et aussi la première analyste. Elle subit, à la demande de Freud, une opération des cornets du nez par Fließ, et, Fließ ayant laissé de la gaze, elle faillit en mourir. Toute cette histoire fut gommée dans la publication tronquée des lettres de Freud à Fließ, in *Naissance de la Psychanalyse*, Paris, PUF, 1969. Dans *Le réel escamoté*, Paris, Aubier Montaigne, 1984, J.M. Masson réexhume cette affaire qu'Anna Freud, Ernst Kris et Marie Bonaparte avaient voulu passer sous silence. Le 19 novembre 1953, Anna Freud écrivait à E. Jones [Lettre inédite, Masson *op. cit.*, p. 73] : « Emma Eckstein a été l'une des premières patientes de mon père et nous avons laissé de côté, dans la correspondance avec Fließ, plusieurs lettres la concernant, car l'histoire eut été incomplète et assez déroutante pour le lecteur. Je n'en ai gardé qu'un vague souvenir. Mathilde, elle, se la rappelle bien. » Cf. l'article de Mayette Viltard, « L'expérience paranoïaque du transfert », *L'UNE BÉVUE* n° 1, Paris, E.P.E.L., 1992, p. 83-87.

3. F. M. Dostoïevski, *Die Urgestalt der Brüder Karamazov*, Fülöp-Miller et F. Eckstein, München, R. Piper and Co., 1928.

4. Ernest Jones, *La vie et l'œuvre de Sigmund Freud*, Paris, PUF, 1969, tome III.

Jolan Neufeld<sup>5</sup> qui aurait dit peu de temps auparavant (en 1923) ce que lui, Freud, pensait dire dans son texte. Cette raison semble peu vraisemblable à plus d'un titre, et d'ailleurs, Jones ne donne pas ses sources. Il dit seulement : « Il finit par confesser que ce qui le décourageait d'écrire cet essai [...] »<sup>6</sup>, mais confesser à qui, quand, comment ? Peu vraisemblable en effet, car, d'une part, il est étonnant que Freud n'ait pas eu connaissance de cet essai psychanalytique avant de commencer le sien en 1926. D'autre part, dès 1920, donc trois ans avant l'écrit de Neufeld, Freud avait déjà fait état de son point de vue sur Dostoïevski et *les Frères Karamazov* dans ses échanges avec Stefan Zweig<sup>7</sup> à l'occasion de la parution des trois nouvelles de Zweig, *Les Trois Maîtres*<sup>8</sup> (Balzac, Dickens et Dostoïevski).

Voici la lettre que Freud a adressée à S. Zweig le 19 octobre 1920 :

*Cher Monsieur,*

*Après avoir enfin trouvé ici un peu de repos, je me souviens que je vous dois tous mes remerciements pour le beau livre que j'y ai trouvé et que j'ai encore lu dans la bousculade des deux premières semaines, et lu avec un plaisir immense, car sinon je n'éprouverais pas le besoin de vous écrire à ce propos. La perfection de l'intuition associée à la maîtrise de l'expression laissent le sentiment d'une rare satisfaction. Ce qui m'a surtout intéressé, ce sont les procédés d'accumulation et d'intensification grâce auxquels votre phrase s'approche toujours plus près et comme à tâtons de l'être le plus intime de ce que vous décrivez. C'est comme l'accumulation des symboles dans le rêve, qui laisse transparaître de plus en plus nettement ce qui est voilé. S'il m'était permis de mesurer votre présentation à l'aune la plus sévère, je dirais que vous êtes venu entièrement à bout de Balzac et de Dickens. Mais ceci n'était pas trop difficile, ce sont des types simples, carrés. En revanche, avec ce Russe embrouillé, cela ne pouvait pas se passer de façon aussi satisfaisante. Là, on sent des manques, ainsi que des énigmes qui n'ont pas été résolues<sup>9</sup>. Permettez-moi de vous soumettre quelques matériaux à ce propos, tout comme ils se présentent à mon point de vue d'amateur. La psychopathologie, dans laquelle Dostoïevski reste immergé, peut aussi avoir ici un temps d'avance.*

*Je crois que vous n'auriez pas dû laisser Dostoïevski avec sa prétendue épilepsie. Il est très improbable qu'il ait été épileptique. L'épilepsie est une affection organique du cerveau, extérieure à la constitution psychique, et généralement liée à une diminution et à une simplification des capacités psychiques. On ne connaît qu'un seul exemple de l'existence de cette maladie chez un homme*

5. Jolan Neufeld, »Dostojevski, Schizze zur seiner Psychoanalyse«, *Imago*, Bücher IV, 1923.

6. E. Jones, *La vie et l'œuvre...*, *op. cit.*

7. Sigmund Freud-Stefan Zweig, *Correspondance*, Paris, Bibliothèques Rivage, 1991.

8. Stefan Zweig, *Drei Meister*, Leipzig, 1920.

9. Souligné par nous.

cultivé, et cela concerne un géant de l'intellect dont la vie affective reste bien peu connue (Helmholtz). Tous les autres grands hommes dont on raconte qu'ils étaient épileptiques n'étaient rien d'autre que des hystériques<sup>10</sup>. (Ce fantaisiste de Lombroso ne savait pas encore effectuer un diagnostic différentiel.) Cette distinction n'est pas une pédanterie de médecin, mais quelque chose de tout à fait essentiel. L'hystérie tire son origine de la constitution psychique elle-même, elle est une expression de la même force originelle archaïque qui se développe dans l'activité de l'artiste génial<sup>11</sup>. Mais elle est aussi le symptôme d'un conflit particulièrement puissant et non résolu, qui fait rage entre ces dispositions originelles et qui, par la suite, déchire la vie psychique entre deux camps. Je crois que tout le Dostoïevski aurait pu être construit sur son hystérie.

Malgré toute l'importance que le facteur de la disposition constitutionnelle peut avoir pour une hystérie telle que celle de Dostoïevski, il est néanmoins intéressant d'observer que, même dans ce cas, l'existence de cet autre facteur auquel notre théorie accorde quelque valeur est, elle aussi, attestée.

Quelque part, dans une biographie de Dostoïevski, on m'a montré un passage qui établissait un rapport entre les souffrances ultérieures de l'adulte et une punition infligée par le père au jeune garçon dans de très graves circonstances – le mot « tragique » me vient (à tort ou à raison ?) à l'esprit. Par « discrétion » on ne disait évidemment rien de ce dont il s'était agi. Il vous sera plus facile qu'à moi de retrouver ce passage. C'est cette scène infantile – je n'ai pas besoin d'en convaincre l'auteur de Premier événement<sup>12</sup> – qui, plus tard, a donné à la scène précédant l'exécution la force traumatique de se répéter sous la forme d'une crise<sup>13</sup>; toute la vie de Dostoïevski sera, par la suite, dominée par une double attitude vis-à-vis

10. Souligné par nous.

11. Souligné par nous.

12. Stefan Zweig, *Erstes Erlebnis*, Leipzig, 1911.

13. Souligné par nous. Dans *L'Idiot* [Paris, Gallimard, Folio, rééd. 1992] Dostoïevski raconte ce qu'a provoqué au prince Mychkine, l'idiot, le spectacle de l'exécution capitale d'un condamné à mort : « Le spectacle ne m'a pas du tout plu et j'ai été un peu malade après l'avoir vu ; mais j'avoue que j'étais comme cloué sur place en le regardant [...] ». Pressé de raconter, il va continuer ainsi : « En vérité, lorsque vous m'avez demandé tout à l'heure un sujet de tableau, l'idée m'est venue de vous proposer celui-ci : peindre le visage d'un condamné au moment où il va être guillotiné, quand il est déjà sur l'échafaud et attend qu'on l'attache à la bascule. [...] pour que ce tableau soit réussi, il faut se représenter tout ce qui s'est passé avant ce moment, tout, tout. [...] Enfin, le moment vint de graver l'échafaud [...] Au pied de l'escalier, l'homme était très pâle [cf. plus loin le texte de Nietzsche, dans *Zarathoustra*, « Du blême criminel »] ; quand il eut monté sur la plate-forme, son visage devint soudain aussi blanc qu'une feuille de papier [...] ; il avait des nausées avec une sensation d'étouffement et de chatouillement dans la gorge. C'est la sensation qu'on éprouve dans les moments d'épouvante et de grande frayeur, qui vous laissent votre pleine lucidité mais vous enlève tout empire sur vous-même. [...] Il est étrange de constater qu'un homme perd rarement connaissance en cet instant suprême. [...] Et imaginez qu'on discute encore jusqu'à présent la question de savoir si la tête séparée du tronc, a ou n'a pas conscience qu'elle est décapitée pendant une seconde encore. Quelle idée ! Et qui sait si cela ne dure pas cinq secondes... [...] »

du père (de l'autorité), la soumission voluptueuse du masochiste et la rébellion du révolté. Le masochisme enferme en lui-même le sentiment de culpabilité qui exige sa « délivrance ».

Ce que, pour éviter un mot artificiel, vous appelez « dualisme », et que nous appelons pour notre part « ambivalence », cette ambivalence des sentiments est aussi un héritage de la vie psychique des primitifs<sup>14</sup> mais bien mieux conservé et plus près de devenir conscient dans le peuple russe que partout ailleurs ainsi que j'ai pu le montrer, il n'y a que peu d'années de cela, dans l'histoire détaillée de la maladie d'un patient qui était parfaitement russe<sup>15</sup>. Cette forte prédisposition à l'ambivalence peut avoir contribué à déterminer, en liaison avec le traumatisme infantile, la violence inhabituelle de la maladie hystérique. Même les Russes non hystériques sont nettement ambivalents, tout comme les personnages de Dostoïevski dans presque tous ses romans.

Presque toutes les particularités de son art, dont à peu près aucune ne vous a échappé, sont à rattacher à sa disposition psychique, pour nous anormale mais habituelle pour un Russe, ou plus exactement à sa constitution sexuelle, ce qui pourrait très bien être montré dans le détail. En premier lieu, tout ce qu'il y a de douloureux et de déconcertant. Il ne peut pas être compris sans la psychanalyse, c'est-à-dire qu'il n'en a pas besoin puisque lui-même l'explique par l'intermédiaire de chacun de ses personnages et chacune de ses phrases. Pour ne donner qu'un exemple, le fait que Les Frères Karamazov traitent justement du problème le plus personnel de Dostoïevski, le meurtre du père<sup>16</sup>, et prennent pour base le principe psychanalytique de l'équivalence de l'acte et de l'intention inconsciente. De même, la singularité de sa représentation de l'amour physique, qui est soit rut instinctif, soit compassion sublimée, l'impossibilité pour ses héros de décider s'ils aiment ou s'ils haïssent, qui ils aiment, quand ils aiment, etc., tout cela montre sur quel terrain si particulier sa psychologie s'est développée.

Je n'ai pas à craindre de votre part que vous pensiez que cette mise en lumière de ce qu'on appelle le pathologique vise à diminuer ou à expliciter la grandeur du génie poétique de Dostoïevski. [...].

Freud

14. Dans le texte de 1928 sur Dostoïevski, Freud fera également référence aux primitifs et à *Totem et Tabou*.

15. Il s'agit bien sûr de l'« Homme aux loups », paru en 1918 dans les *Sammlung Kleiner Schriften zur Neurosenlehre*, 4<sup>e</sup> édition, Leipzig und Wien, 1918, sous le titre *Aus der Geschichte einer infantilen Neurosen*. Compte tenu des mentions réitérées sur les Russes, dans cette lettre, ou dans d'autres textes, on peut faire, sans trop d'abus, l'hypothèse que l'analyse de l'« Homme aux loups » a fortement impressionné Freud, en particulier sur la question du masochisme dans son rapport à l'éthique et à la morale. Celle-ci a dû également l'influencer dans son analyse de l'œuvre de Dostoïevski.

16. Le point capital de l'écrit de Freud de 1928 sur Dostoïevski, qui s'étaye sur *Les Frères Karamazov*, se trouve précisément à cet endroit.

A quoi Stefan Zweig répond le 3 novembre 1920<sup>17</sup> :

*Monsieur le Professeur,*

*Si je ne vous adresse qu'aujourd'hui mes remerciements pour votre lettre profonde et si précieuse à mes yeux, ce retard n'est dû qu'au fait que je suis rentré hier seulement à Salzbourg après une tournée de conférences de trois semaines. Vous pouvez vous imaginer combien votre conception de l'image pathologique de Dostoïevski, qui a naturellement à la différence de la mienne la valeur d'une connaissance réelle de la question, éveille mon intérêt. Je sais que Dostoïevski, qui était au fait de tous les sujets, n'ignorait pas non plus cette pseudo-forme d'épilepsie – il l'a représenté chez Smerdiakoff<sup>18</sup> et il a laissé entendre qu'il y aurait des hommes capables, jusqu'à un certain point, de reproduire pour ainsi dire consciemment et quand bon leur semblerait cette maladie. – Je crois aussi que chez lui, véritablement, une secrète sensation de jouissance faisait naître le désir de certaines formes de crise<sup>19</sup> ; il y a là certainement un des mystères les plus fascinants qui soient pour un psychopathe. [...].*

Dostoïevski, selon Freud, n'est pas épileptique. Bien que mise en avant par Dostoïevski lui-même, cette soi-disant épilepsie n'est qu'une façade ; ça n'est en fait qu'un symptôme d'hystérie grave, expression d'une force archaïque qui se développe dans l'activité de l'artiste, un symptôme qui lie un traumatisme infantile à l'assassinat du père. Avec cela, Freud clôt la question de l'épilepsie de Dostoïevski.

---

17. S. Freud-S. Zweig, *Correspondance*, op. cit.

18. Dans *Les Frères Karamazov*. Smerdiakoff serait un fils bâtard des Karamazov, jamais reconnu comme fils par son père. Il aurait été conçu dans ce que Freud appelle « le rut instinctif » (ici, un viol) avec une femme mentalement égarée, vivant dans la nature et à l'écart de toute société. Sa mère meurt en accouchant et Smerdiakoff est recueilli par Grigori et sa femme, tous deux au service des Karamazov. « Il ne nous aime pas, le monstre, disait Grigori à Marthe. D'ailleurs, il n'aime personne. Es-tu vraiment un être humain, demanda-t-il une fois à Smerdiakoff. Non, tu es né de l'humidité, des étuves... ». A propos de ses crises d'épilepsie, Smerdiakoff laisse entendre qu'il pourrait éventuellement les simuler. Et c'est la crise épileptique qui va le mettre hors de soupçon du meurtre du père Karamazov, bien qu'en fait il en soit l'auteur. « Pas de détours ! – dit Ivan Fiodorovitch à Smerdiakoff – Tu as prédit que tu aurais une crise sitôt descendu à la cave [...] – Bien sûr, on ne peut prédire le jour et l'heure d'une crise, répond Smerdiakoff, mais on peut toujours avoir un pressentiment. [...] Je songeais, poursuit-il : "Je vais avoir une attaque, tomberai-je ou non ?". Et cette appréhension a provoqué le spasme à la gorge... J'ai dégingolé. » *Les Frères Karamazov*, tome II, Gallimard, Folio. Au chapitre suivant, Smerdiakoff avoue son crime à Ivan Fiodorovitch : il l'aurait fait à sa place, croyant qu'Ivan Fiodorovitch le lui demandait tacitement. Dans *L'Idiot*, Gallimard, Folio, le prince Mychkine dit avoir passé plusieurs années en Europe pour soigner une maladie nerveuse assez étrange, « dans le genre du haut mal ou de la danse de Saint-Guy, qui se manifestait par des tremblements et des convulsions ».

19. On retrouvera cette question dans le texte sur Dostoïevski.

## L'HYSTÉRO-ÉPILEPSIE « MASCULINE » : DE CHARCOT A FREUD

Après avoir conclu que Dostoïevski n'était pas épileptique, mais souffrait d'hystéro-épilepsie, Freud va donner son interprétation des « attaques » : ce sont des identifications, par châtiment, au père mort. Tu as voulu tuer le père, maintenant, tu es le père... mort. A cela s'ajoute, dit-il, une composante sexuelle : les « attaques de mort » sont porteuses de jouissance.

Freud poursuit, avec Dostoïevski, ce qu'il avait entamé dès son retour de Paris et de son passage à la Salpêtrière dans le service de Charcot. En effet, repartant avec la question de l'hystérie masculine – diagnostic plutôt d'avant-garde, et en tous les cas contesté – Freud s'empresse de faire une conférence à Vienne sur ce sujet<sup>20</sup>. Elle ne lui valut pas beaucoup de félicitations !

Voici un exemple de ce que Charcot en disait<sup>21</sup> :

[...] L'hystérie mâle n'est donc pas, tant s'en faut, très rare. Eh bien ! messieurs, si j'en juge d'après ce que je vois chaque jour parmi nous, ces cas-là sont bien souvent méconnus, même par des médecins très distingués. On concède qu'un jeune homme efféminé puisse après des excès, des chagrins, des émotions profondes, présenter quelques phénomènes hystéroides ; mais qu'un artisan vigoureux, solide, non énervé par la culture, un chauffeur de locomotive par exemple, nullement émotif auparavant, du moins en apparence, puisse à la suite d'un accident de train, d'une collision, d'un déraillement, devenir hystérique au même titre qu'une femme, voilà, paraît-il, qui dépasse l'imagination. Rien n'est mieux prouvé, cependant, et c'est une idée à laquelle il faudra se faire. [...] »

Le préjugé, contre la notion d'hystérie masculine, dit Charcot, s'appuie sur l'idée relativement fautive que l'on se fait en général du tableau clinique de cette névrose chez la femme. Chez l'homme, la maladie se présente avec une permanence et une ténacité des symptômes, alors que chez la femme, il y a instabilité et mobilité des symptômes, ce qui est promu comme trait caractéristique de l'hystérie. Charcot s'insurge alors contre cette façon de caractériser l'hystérie. Il va ensuite donner quelques observations d'hystérie masculine.

Nous tirons de l'observation II<sup>22</sup>, le nommé Gil, âgé de 32 ans – doreur sur métaux, d'un caractère plutôt taciturne, sujet à des hallucinations

20. Le 15 octobre 1886, devant la *Wiener Gesellschaft der Ärzte* (Société viennoise des médecins), qui avait pour titre : « Sur l'hystérie masculine ». Cf., notamment, Frank J. Sulloway, *Freud biologiste de l'esprit*, Paris, 1981, Fayard, p. 30 à 43.

21. *Analectes*, Paris, *A propos de six cas d'hystérie chez l'homme*, extraits des *Œuvres complètes* de Charcot, Paris, 1890, Lecrosnier et Babé, tome III.

22. Charcot, *Analectes*, *op. cit.*, p. 267 et suivantes.

hypnagogiques, à des cauchemars, ayant des impulsions subites au coït, et s'adonnant à la masturbation, musicien, au demeurant, et fréquentant le théâtre –, certains passages :

[...] Une première attaque s'est produite à l'âge de 20 ans, sans cause connue. Il était sur l'impériale d'un omnibus lorsqu'il ressentit les premiers avertissements... Les attaques se reproduisirent ensuite assez fréquemment... Les crises convulsives s'étaient depuis plusieurs années considérablement espacées et ne revenaient plus qu'à de longs intervalles, lorsque, en 1880, le malade fut victime d'une agression nocturne. Il reçut un coup de couteau sur la tête... et tomba sans connaissance. [...] Pendant longtemps, à la suite de cet accident, il resta plongé dans une sorte d'hébétude [...]

Les attaques revinrent plus intenses et une hémianesthésie gauche complète apparut. A l'Hôtel-Dieu, on considéra que cela relevait d'un mal comitial. Il fut ensuite admis à la Salpêtrière, où Charcot le traita.

[...] Les attaques dont nous avons été bien des fois témoin dans le service, présentent les caractères suivants : elles peuvent être spontanées ou provoquées ; dans les deux cas, elles ne diffèrent par aucun caractère essentiel. [...] Quand on presse légèrement sur les plaques hystérogènes..., le malade éprouve immédiatement tous les symptômes de l'aura céphalique, à savoir : battement dans les tempes, sifflements dans les oreilles, vertiges, etc. Mais, pour peu qu'on insiste, l'attaque survient à coup sûr très rapidement. Quelques spasmes épileptoïdes, de peu de durée, du reste, inaugurent la scène. Ils sont bientôt suivis de contorsions diverses et de grands mouvements de salutation interrompus de temps à autre par l'attitude en *arc de cercle* ; pendant ce temps, le malade ne cesse de pousser des cris sauvages [...] Nous avons dit que dans quelques-unes de ses attaques, G. se mord la langue et urine sous lui... Nous avons été, un instant, porté à croire, d'après cela, que chez lui il s'agissait de l'hystéro-épilepsie à crises distinctes, à savoir : épilepsie vraie d'un côté, grande hystérie de l'autre, se montrant sous forme d'attaques séparées. Un examen plus attentif nous a fait reconnaître qu'il n'en est rien. Toutes les attaques chez G., ont le caractère de la grande hystérie, et c'est pendant le cours de ces attaques-là que quelque fois il se mord la langue et que quelquefois il urine sous lui. Mais la morsure de la langue et l'émission involontaire des urines ne sont pas, tant s'en faut, des caractères univoques du mal comitial. Ces accidents peuvent s'observer dans l'hystéro-épilepsie dégagée de toute complication de mal comitial. [...]

D'autres observations sont données par Charcot pour étayer le diagnostic différentiel d'hystéro-épilepsie chez l'homme.

On connaît son aveu : lui-même aurait été un hystérique !

EN 1908, UN DÉBAT À LA SOCIÉTÉ DU MERCREDI

Le 21 octobre 1908, à une soirée des Mercredi<sup>23</sup> de la Société de Vienne, le Dr Isidor Sadger présente l'*Analyse d'un cas de pseudo-épilepsie hystérique*<sup>24</sup>. A travers l'hystérie masculine, ce qui se discute depuis Charcot ce sont les liens entre la masturbation compulsive et les « attaques de mort », ainsi que l'obsession de la mort, ce que nous retrouvons dans le texte de Freud de 1928 sur Dostoïevski.

Le cas est celui d'un jeune homme de 18 ans, qui fut envoyé à l'orateur avec le diagnostic d'une pseudo-épilepsie hystérique et d'une névrose obsessionnelle. Il se plaignait de brefs états de confusion, d'évanouissements, de perte de conscience ; en outre, disait-il, il se mordait la langue et souffrait d'impuissance sexuelle. Il disait aussi avoir autrefois souffert de convulsions, ce qui se révéla faux.

Le deuxième jour de l'analyse, il tomba dans un état de confusion ; il s'arrêta soudain au milieu d'une phrase, pensa à tout autre chose et ne dit plus rien. Questionné, il répondit : « J'étais maintenant avec la jeune fille dont je suis amoureux » (il avait de nombreuses histoires amoureuses) ; « c'est la raison de ma confusion. » Il dit qu'il avait dans cet état, une feuille blanche dans le cerveau. [...]

L'orateur passe aux grandes attaques. Celles-ci eurent lieu lorsque le patient avait 10-11 ans, à de courts intervalles. Le patient décrit une de ces attaques : un matin, avant l'école, il était allé dans des toilettes plutôt primitives et s'y était endormi ; il ne s'était réveillé qu'au moment où son père, qui s'inquiétait de son absence et s'était mis à sa recherche, le découvrit ; cette attaque dura, semble-t-il, deux heures. Sa deuxième attaque se produisit à la maison en présence de son précepteur qui semble avoir été sadique et dont il était homosexuellement amoureux ; le patient regarda, comme hypnotisé, droit dans la lumière, puis perdit connaissance (sorte d'auto-hypnose). Il eut une troisième attaque à l'école, pendant une conférence. Il regarda fixement et continuellement le professeur d'un air absent ; il lui semblait avoir une feuille blanche dans le cerveau (comme lors de ses états de confusion mineurs), puis il s'endormit. Avant cet incident, il avait déjà essayé de réprimer son besoin d'uriner, mais en vain ; on se moqua de lui et il en ressentit une honte profonde. Lors de l'attaque à l'école, il avait aussi réprimé son besoin d'uriner et il avait eu peur de ne pas y arriver. *Il réprimait son*

23. *Les premiers psychanalystes. Minutes de la Société psychanalytique de Vienne*, tome II, Paris, Gallimard-Nrf, 1978.

24. Cette conférence parut dans la *Wiener klinische Rundschau*, sous le titre : »Ein Fall von Pseudoepilepsia hysterica psychoanalytisch erklärt« [Un cas de pseudo-épilepsie hystérique expliqué d'un point de vue psychanalytique].

besoin d'uriner parce qu'il avait l'habitude de faire de même la nuit, craignant de rencontrer des fantômes s'il sortait de sa chambre<sup>25</sup>.

Plus tard, ces attaques furent remplacées par des congestions qui duraient de 24 à 30 heures, par la peur de mourir, et des nausées.

[...]

Parmi les événements de sa vie, il faut souligner que l'amour pour une fillette nommée Dora joue un grand rôle depuis sa quinzième année ; derrière cette Dora se cache sa sœur, morte à l'âge de 7 ans. [...] *A l'âge de 5 ou 6 ans, il se trouva dans une pièce avec une fillette de 3 ans son aînée. Il urina, mais à côté du pot et fut battu par la fillette. Il dit avoir alors eu la même sensation au pénis qu'actuellement lors du coït. Cette sensation provoque les congestions*<sup>26</sup>. [...]

Il ne connut qu'un an sa sœur Émilie<sup>27</sup> qui joue le rôle principal dans sa maladie.[...] Il s'adonnait avec elle à divers jeux sexuels, regardait son anus (mais pas son vagin !), etc. Son jeu préféré était de lui mettre divers objets dans l'anus et de se donner des coups sur les fesses. *Après la mort de sa sœur, il se reprocha d'avoir peut-être provoqué sa mort par ses jeux sexuels. Il croit qu'on meurt de chaque coït*<sup>28</sup>.

[...]

Il utilise sa masturbation, qui lui procure un double plaisir et une indépendance totale, comme moyen d'autopunition<sup>29</sup>. En effet, introduire le doigt dans l'anus lui fait mal ; en plus, il se donne des coups sur les fesses<sup>30</sup>.

Il raconte aussi *une attaque qu'il a, dit-il, simulée*<sup>31</sup>. Entre 12 et 14 ans, il souhaitait avoir des crises d'épilepsie, parce qu'elles lui valaient de l'amour. [...] *A cette époque, il pensait souvent au suicide. [...] Étant petit, il parlait déjà beaucoup de la mort. Quand il faisait une chute, par exemple, il demandait s'il n'était pas mort*<sup>32</sup>. *Souvent, il menaçait [ses parents] de sa propre mort.*

Il établit un rapport entre la masturbation et les attaques des trois dernières années. Entre 14 et 17 ans, il n'a pas eu d'attaque<sup>33</sup>. A présent, il écrit des poèmes et des drames, ainsi que des opérettes,

25. Cf. les émissions d'urine dans les attaques épileptiques, comme soi-disant signe de l'épilepsie « vraie ». Ce cas est très intéressant à cet égard. Dans *Considérations générales sur l'attaque hystérique*, 1909, Freud écrit que l'émission involontaire d'urine ne doit pas être tenue pour incompatible avec le diagnostic d'attaque hystérique.

26. Souligné par nous. Être tapé sur les fesses est un élément de ses fantasmes sexuels.

27. Émilie avait vécu chez sa grand-mère jusqu'à l'âge de 7 ans. Elle mourut un an après être revenue chez ses parents.

28. Souligné par nous. Cf. Le coït comme « petite mort ». Dans *Considérations générales sur l'attaque hystérique*, Freud écrit : « Les Anciens disaient déjà que le coït était une « petite épilepsie ». Nous n'avons qu'à modifier ! L'attaque spasmodique hystérique est l'équivalent d'un coït. »

29. Comme une façon de se châtier lui-même. Cf. texte de Freud sur Dostoïevski.

30. Comme il le faisait à sa sœur Émilie.

31. Souligné par nous. Cf. dans *Les Frères Karamazov* ce que dit Smerdiakov.

32. Souligné par nous. Dostoïevski également, enfant, avait peur de mourir et mettait des petits papiers pour qu'on ne l'enterre pas avant plusieurs jours.

33. Ce passage contient une difficulté. Est-ce par absence de masturbation qu'il n'y a pas eu de crises, ou l'inverse ?

uniquement des histoires d'amour. Dans ses poèmes, il appelle « sœur » toutes les femmes aimées. *Il a pourtant oublié comment était sa sœur. Il l'a vue plus tard sur une photo qui lui a fait une profonde impression ; elle était vêtue de blanc (la page blanche de ses attaques)*<sup>34</sup>. Lorsqu'il travailla d'arrache-pied pour ses études, il se masturba davantage et pensa à sa sœur, qu'il voulait ramener à la vie. Après s'être masturbé, il pensait au coït avec sa sœur. Il accepte l'hypothèse selon laquelle, en se masturbant, il faisait, à sa façon, l'amour avec sa sœur. *Il utilise donc la masturbation compulsive comme moyen d'accomplir pour lui-même, sans aide extérieure, le coït avec sa sœur, lequel est en réalité impossible, puisqu'elle est morte*<sup>35</sup>. La confusion de son esprit n'est que la recherche de sa sœur. *La page blanche semble être le sylphe sous lequel il imagine sa sœur*<sup>36</sup>. « Blanc » mène à « chemise de nuit » et au linceul d'usage chez les juifs.

[...] Le vingt-troisième jour de l'analyse, il eut une petite crise d'épilepsie. *La nuit précédente, il avait rêvé que son père était mort*<sup>37</sup> (il venait d'apprendre l'assassinat du roi du Portugal : roi = père). Plus tard, la même nuit, il refit le même rêve. Il rêva aussi que sa mère le battait sur ses fesses nues. Au réveil, il pensa à l'opérette qu'il était en train de composer et s'en réjouit. Puis il fut pris de nausée. La joie relative à son œuvre est un déplacement de la joie que lui cause la mort de son père ; dans l'opérette, il joue le rôle de l'amant, à l'égard de la mère, de la sœur et de Dora ; en même temps, il rêve du plus grand plaisir qu'il connaisse – celui d'être battu<sup>38</sup>.

Le treizième jour, il a une grande attaque d'« épilepsie ». Le matin, il se réveille parce qu'il entend frapper à la porte ; il croit que ce sont des fantômes, que sa sœur défunte veut ouvrir la porte et venir vers lui. Puis il se rendort et rêve de son acte habituel de masturbation ; au réveil, il ressent une douleur à la poitrine et à la langue et voit une blessure sur sa langue. La veille, la conversation avait porté sur le théâtre (Krastel [célèbre acteur du Burgtheater de Vienne] était mort) ; il voulait jouer le rôle de l'amant avec une jeune fille qui a le même prénom que sa sœur. En racontant cela, il remue constamment les jambes. Il lui vient à l'esprit : mordre une gomme ;

---

34. Souligné par nous. La page blanche est liée à l'amour pour sa sœur et à la mort de celle-ci.

35. Jouir d'un corps mort, de ce corps mort, pourrait être la jouissance ultime mise en jeu dans « l'attaque de mort », comme Dostoïevski le laisse entendre dans son œuvre (*L'Idiot, Les Frères Karamazov*).

36. Cf. note précédente.

37. Souligné par nous. Les morts s'accumulent dans la *Bedeutung* (signification) de l'attaque épileptique. En cela, le cas de Sadger est exemplaire et précurseur du texte de Freud sur Dostoïevski.

38. On ne peut s'empêcher de penser ici au texte de Freud, *Ein Kind wird geschlagen* (*Beitrag zur Kenntnis der Entstehung sexueller Perversionen*), 1919, *Int. Z. ärztl. Psychoanal.*, Bd 5 (3). [*Un enfant est battu* (*Contribution à la connaissance de la genèse des perversions sexuelles*), Paris, PUF, 1973]. Seulement, dans ce cas, c'est la mère qui bat, et non le père, comme dans le texte de Freud.

la gomme, symbolise les lèvres de la vulve et du nombril. A l'âge de 5 ou 6 ans, *il mordit sa mère*<sup>39</sup> ; plus tard, il se mordit lui-même le bras et la main. *Il lui vient à l'esprit une tante qui avait l'habitude de mordre les petits enfants au ventre*<sup>40</sup>.

La douleur à la poitrine est le substitut de mordre Émilie à la poitrine, comme il l'a fait avec sa mère. Celle-ci le prit dans son lit jusqu'à l'âge de 9 ans ; il lui pinçait la poitrine. Il imagine que les ongles sont le symbole de la langue. Encore aujourd'hui, il suce son pouce.

[...] Il commence maintenant à comprendre les angoisses qu'il a lors de ses attaques : elles proviennent de sources incestueuses. *Il craignait qu'en raison des pensées que lui inspirait sa mère, son père, qui est notaire – et, par là, représentant et gardien de la loi – ne lui demandât des comptes et ne le condamnât à mort*<sup>41</sup>.

[...] Les racines homosexuelles faisant partie de tout symptôme hystérique sont révélées par une attaque au motif homosexuel, attaque durant laquelle il imagina qu'il serrait son frère contre lui et l'embrassait. En même temps, il a la tête congestionnée – c'est-à-dire une érection déplacée du bas vers le haut. Avant de s'endormir, il avait pensé à *L'Aieule* [pièce de Grillparzer qui traite de la haine du père et du parricide<sup>42</sup>], en particulier à Yaromir qui aime sa sœur et lui remet du poison afin qu'elle tue son père et se suicide. Le patient veut donc empoisonner son frère et son père. [...]

Sadger termine son exposé en disant que ce cas – qui avait été diagnostiqué comme une épilepsie typique – n'est pas, comme beaucoup d'autres portant ce même diagnostic, un cas d'épilepsie. La méthode psychanalytique peut alors révéler ce qu'ils sont réellement, à savoir des hystériques, et les amener à guérison.

### *La réponse de Freud à Sadger*

En premier lieu, Freud fait à Sadger des remarques d'ordre technique. Il l'incite notamment à abandonner son habitude de noter mot pour mot ce que dit le patient, car cela l'amène à traiter les fausses connexions de la même façon que les idées importantes. Il continue ainsi :

---

39. Cf. la morsure de la langue dans les attaques épileptiques, autre signe « médical » de l'épilepsie. Voir la réponse de Freud ci-après.

40. Cf. note précédente. Mais il y a peut-être là une indication sur la signification de l'épilepsie chez le jeune enfant, liée à la jouissance de la « dévoration », celle de sa mère et la sienne en retour.

41. Du fait du trajet de la pulsion, qui ne fait que contourner l'objet, et donc le rater, la mise à mort s'inverse et prend d'autant plus facilement le sujet pour objet que sa vie même n'est qu'une lutte contre la pulsion de mort.

42. *Les premiers psychanalystes, op. cit.*, tome II, séance du 11 octobre 1908, p. 11.

[...] En ce qui concerne la matière de la conférence, il faut observer qu'à part les souvenirs déformés et les fantasmes qui apparaissent au début de toute analyse, beaucoup de choses ont été bien comprises et bien interprétées, en particulier concernant la question du diagnostic différentiel de l'hystérie et de l'épilepsie. En effet, nous n'avons pas de critères pour distinguer les attaques à partir de l'anamnèse. Même l'incontinence d'urine et le fait de se mordre la langue se retrouvent dans les hystéries les plus indubitables. L'incontinence des fèces est plus rare chez les hystériques. Une vieille controverse peut sans doute être résolue, tout à fait dans le sens de Sadger : il y a des hystéries et il y a des épilepsies ; elles peuvent parfois se combiner, mais *tout ce qu'on appelle « hystéro-épilepsie » est en réalité simplement une hystérie*<sup>43</sup>.

Dans le cas en question, ce qui est théoriquement intéressant, c'est la question de savoir comment le patient, que Sadger a lui-même qualifié de « cochon » est devenu hystérique. Il aurait en fait dû être conséquent et rester un cochon. Comment en vient-il à refouler ? [...] A cet égard, le cas en question contient aussi une indication [sur les 4 premières années] et le refoulement doit être lié à cette énigme : de fortes pulsions de cruauté se manifestent très tôt ; plus tard, elles ne persistent pas avec la même intensité. Le patient est resté un cochon en matière de sexualité, mais ce n'est pas un sauvage<sup>44</sup> au point de vue culturel. Peut-être les pulsions de cruauté ont-elles été l'objet de la réduction au silence inhérente à la civilisation ; cela pourrait être l'origine de l'hystérie. En outre, il est étrange que cet enfant parle tant de la mort dès l'âge de 2 ou 3 ans. Le complexe de la mort doit être déjà entré dans son horizon à cette époque. Il advint, par hasard, que son objet sexuel mourut peu après. Le patient se mit alors à souffrir du complexe infantile qui est la cause de toute névrose. En effet, nous tendons de plus en plus à croire que l'homme ne souffre que d'un seul complexe qui se situe toujours dans le domaine père-mère. [...] Si toutes les névroses remontent à des complexes similaires, quelle est donc la source des différentes formes de névrose, dont les conditions doivent être spécifiques ? Une certaine violence de l'appareil moteur joue certainement un grand rôle. Les composantes motrices, qui dépendent habituellement leur force agressive dans le coït, activent l'attaque, qui est le plus pur équivalent du coït. Ainsi se confirme un ancien mot de Galien qui disait que le coït est une petite attaque d'épilepsie. Seulement, nous dirions l'inverse. [...].

---

43. Souligné par nous.

44. Notons l'opposition entre « cochon », du point de vue sexuel, et « sauvage », du point de vue culturel.

## MAEDER : ÉPILEPSIE ET SEXUALITÉ

L'article de Maeder<sup>45</sup> de 1909, écrit à partir de l'étude de deux cents cas d'épilepsie, est tout entier centré sur le problème de la sexualité des épileptiques. Son point de départ est la constatation du rôle important que joue la sexualité dans cette maladie et la question de la signification de la sexualité pour celle-ci. Il traite le problème, d'une part du point de vue de l'autoérotisme (masturbation, signification des mains, suçotement, narcissisme, etc.), et d'autre part du point de vue de l'alloérotisme (exhibitionnisme, penchants hétérosexuels, tendances homosexuelles, sado-masochisme, etc.).

De cet article, Abraham dit qu'il est très précieux<sup>46</sup>. Quant à Freud, qui n'a pas encore lu l'article de Maeder, il répond à Jung, qui s'intéressait également au problème des crampes hystéro-épileptiques<sup>47</sup>, le 24 février 1909 : « [...] J'ai lu avec intérêt vos observations sur les crampes hystériques-épileptiques, n'ai pas réagi car je ne sais rien de ce côté. L'idée de Maeder de s'attaquer une fois à l'épilepsie en partant de l'hystérie au lieu de l'inverse me semble très prometteuse. [...] ». Cette même année 1909, en janvier, Freud publie un article sur l'attaque hystérique<sup>48</sup>. Jung, à qui il l'a envoyé, lui écrit le 21 février 1909<sup>49</sup> :

Aujourd'hui est arrivé votre tiré à part, que j'ai aussitôt lu avec avidité. Moi aussi je me suis déjà fait mes idées sur l'« arc de cercle ». Je parle volontiers à mes étudiants d'un « groupe de l'arc de cercle » des symptômes hystériques. Y appartiennent, par ordre croissant : douleur occipitale, douleur dans la nuque, douleur dorsale (« irritation spinale »), pseudo-méningite hystérique, rigidité du cou et du dos, spasmes cloniques des bras et des jambes et finalement l'arc de cercle proprement dit. La composante spastique appartient à la représentation de l'excitation libidinale, la composante de douleur davantage au complexe de grossesse. Les deux composantes s'unissent dans le mouvement de tendre le ventre en avant. Je crois que l'arc de cercle est une offre directe avec une défense infantile, on peut observer cela pendant la danse ou dans d'autres situations érotiques. L'arc de cercle peut être aussi bien une courbure du corps en arrière dans le dégoût qu'une présentation des organes génitaux en offre sexuelle. C'est probablement les deux. Pour les crampes

45. A. Maeder, *Sexualität und Epilepsie, Jahrbuch f. Psychoanal. u. Psychoaptho. Forschungen*, Leipzig und Wien, Deuticke, 1909.

46. Freud-Abraham, *Correspondance*, Paris, Gallimard-Nrf, 1969, lettre du 7 avril 1909. Quant à nous, il nous est difficile de suivre Maeder dans cette façon de diviser la libido.

47. Freud-Jung, *Correspondance*, vol. I, Paris, Gallimard-Nrf, 1975 ; notamment lettres du 19 janvier 1909 et du 22 janvier 1909.

48. S. Freud, *Allgemeines über den hysterischen Anfall*, *Zeitschr. f. Psychotherapie und medizin. Psychologie*, vol. I, n° 1, janvier 1909.

49. *Correspondance, op. cit.*, vol. I.

épileptiques j'aimerais rappeler ma modeste hypothèse des crampes primitives (orgasmes) de succion. [...]

Freud ne dit rien des vues de Jung sur l'arc de cercle et les crampes épileptiques. Son propre article est d'une tout autre teneur :

Lorsqu'on soumet à la psychanalyse une hystérique dont la souffrance se manifeste par des attaques, on se persuade facilement que ces attaques ne sont rien d'autre que des fantasmes traduits dans la motricité, projetés sur la motilité, présentés comme une pantomime. [...] Fréquemment, un rêve remplace une attaque, plus fréquemment encore, il l'explique en exprimant de manière différente le même fantasme, dans le rêve et dans l'attaque. [...] Généralement, la présentation pantomimique du fantasme a subi, sous l'influence de la censure, des distorsions tout à fait analogues aux présentations hallucinatoires du rêve [...] L'attaque hystérique nécessite donc le même travail d'interprétation auquel nous procédons avec les rêves nocturnes.

L'attaque est rendue impénétrable, dit Freud, du fait que, d'une part elle présente en même temps plusieurs fantasmes dans le même matériel, donc du fait de la condensation, et que, d'autre part, la malade entreprend d'effectuer les activités des deux personnes entrant en scène dans le fantasme, donc du fait de l'identification multiple. Par ailleurs, le revirement antagoniste, qui est analogue à la transformation habituelle dans le travail du rêve d'un élément en son contraire, a une action extraordinairement déformante. Freud poursuit en disant que l'attaque peut être provoquée, soit par association, soit organiquement, lorsque l'investissement libidinal s'élève au-dessus d'un certain niveau, soit comme consolation (fuite dans la maladie face à la réalité), soit encore au service des tendances secondaires, où elle est calculée en fonction de certaines personnes et donne l'impression d'une simulation consciente.

Le texte de Maeder, qui est un proche de Jung, n'a lui non plus rien à voir avec cette façon d'envisager le problème. La grande différence tient à la lecture de la pantomime de l'attaque, d'où la position du fantasme et de l'identification multiple.

La question du diagnostic différentiel de l'hystéro-épilepsie, qui a suscité un intérêt particulier chez les analystes en cette année 1909, sera reprise par Freud en 1928, à propos de Dostoïevski. Bien des aspects des travaux de 1909 y trouveront place.

#### FREUD NE DOIT RIEN À NEUFELD

Que Neufeld ait écrit un article en 1923 ne prend en fait d'importance que dans la mesure où Freud le cite en note, pour dire qu'il a déjà écrit ce qu'il était en train d'écrire. Est-ce par prudence pour ne pas

être traité de plagiaire ? Est-ce pour reconnaître le travail d'un bon élève, comme le dit Rank ?

La parution en 1928 du texte de Freud va déclencher divers types de réponses. En 1929, Otto Rank écrit de Paris un article sur la crise de la psychanalyse<sup>50</sup>. Faisant état de l'introduction de Freud aux *Frères Karamazov*, il dit en note : « [...] Il est pénible de voir Freud indiquer à la fin de son étude que la majeure partie en est contenue déjà dans une esquisse psychanalytique publiée sur Dostoïevski en 1923 par J. Neufeld. Ce travail d'élève fait partie de ce qu'il y a de plus faible et de moins mûr dans toute la littérature psychanalytique. »

Dans l'article que Theodor Reik consacre à l'étude de Freud sur Dostoïevski, il est également fait mention de Neufeld<sup>51</sup> : « On est étonné de lire dans une note de Freud que la majeure partie des idées exposées dans son étude seraient présentes dans « l'excellent » écrit de Jolan Neufeld sur « Dostoïevski ». Je pense que le jugement de Freud sur cet essai n'est pas juste. L'écrit remarquablement médiocre de Neufeld va à l'encontre de ce jugement, qui s'avère très complaisant. »

Le point de vue de Rank et de Reik vont ici dans le même sens : le texte de Freud n'est pas contenu dans l'essai de Neufeld. Mais ils divergeront par ailleurs sur la portée qu'ils donnent au texte même de Freud. Pour Otto Rank<sup>52</sup> :

Si l'on fait cependant de ceux-ci [les derniers écrits de Freud] la base d'une appréciation et si on les prend au sérieux, il ne reste à peu près rien de l'édifice freudien primitif, bien que cela n'enlève pas à Freud son titre de novateur. Seulement, il tient – et c'est compréhensible humainement – à ce qu'il a trouvé, appris, pensé une fois, d'une façon beaucoup trop rigide, et, en dépit de toutes ces tentatives de modifications, il n'est guère allé au-delà de lui-

---

50. Otto Rank, « Remarques sur la crise de la psychanalyse », *Revue de Psychologie concrète*, Paris, 1929.

51. Theodor Reik, »Freuds Studie über Dostojewski«. Paru comme article dans la revue *Imago*, vol. XV, Wien, 1929, Internat. Psychoanal. Verlag, et dans *L'Almanach der Psychoanalyse de 1930*, édité par A.J. Storfer, à l'Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien 1929. Il fut repris dans un ouvrage de Reik intitulé *Freud als Kulturkritiker*, D' Max Präger Verlag, Leipzig und Wien, 1930. La version américaine a remanié les trois derniers chapitres de ce livre, dont le chapitre reproduisant cet article. Dans la version française, traduite de la version américaine – Theodor Reik, *Trente ans avec Freud*, Bruxelles, 1975, Éditions Complexe, distribué par PUF –, on ne trouve donc plus, entre autres, le passage concernant Neufeld. Dans *L'Almanach de 1930*, le texte de Reik fait suite au texte de Freud sur Dostoïevski, ainsi qu'un texte de Friedrich Eckstein [cf. note 2] (*Das Unbewusste, die Vererbung und das Gedächtnis im Lichte der mathematischen Wissenschaft, L'inconscient, la transmission héréditaire et la mémoire à la lumière des sciences mathématiques.*). Quand on sait l'intérêt passionné de Gide pour Dostievski, on n'est pas très étonné de trouver à la suite un texte d'Editha Terba sur le roman de Gide *Les faux monnayeurs*, et un texte de Gide lui-même sur *Le suicide de l'enfant Boris. Les enfants peuvent mentir par effroi...* (*Épisodes de l'enfance d'une petite fille prolétarienne*). Ces textes pourraient bien faire partie du cas Dostoïevski que Freud est en train de produire.

52. O. Rank, *Remarques...*, *op. cit.*

même. *C'est ce que montre encore clairement sa toute dernière publication, une brève introduction aux notes de Dostoïevski pour les Frères Karamazov. Si cette étude n'avait pas été publiée en 1928, on pourrait croire que Freud l'a écrite il y a un quart de siècle, lorsqu'il pensait encore dans l'esprit de la Traumdeutung*<sup>53</sup> et que, depuis, il n'a appris rien de nouveau. [...]

Avec cela, malheureusement, Rank rate l'impact « psychanalytique » de ce texte, tout en lui donnant lui-même, par sa référence à la *Traumdeutung*, l'ancrage qui fait de ce petit écrit, un cas.

Le 4 septembre 1926 Freud écrit à Stefan Zweig<sup>54</sup>, à propos du recueil que ce dernier lui a envoyé, *L'embrouille des sentiments*<sup>55</sup> :

[...] Mais je crois véritablement que ces trois nouvelles – soyons plus sévères : que deux d'entre elles – sont des chefs-d'œuvre. Je connaissais déjà la première, et, à l'époque, j'avais critiqué un quelconque détail que je ne suis pas parvenu à retrouver cette fois-ci. Elle avait tout particulièrement éveillé mon intérêt parce qu'elle acceptait une interprétation analytique, la réclamait même, et parce que j'avais pu me persuader, vous connaissant, que vous ne saviez rien de ce sens secret tout en l'exprimant sous une forme extérieure parfaite. Vous n'allez probablement pas admettre une telle interprétation, elle vous sera peut-être même intolérable, mais je ne peux pas l'écarter et elle m'est apparue cette fois-ci entièrement confirmée. L'analyse nous fait supposer que la grande richesse, apparemment inépuisable, de situations et de problèmes traités par le poète est réductible à un petit nombre de « motifs originels » qui, dans la plupart des cas, trouvent leur source dans les expériences refoulées de la vie psychique de l'enfant, de sorte que ces œuvres correspondent à des rééditions déguisées, embellies et sublimées des fantaisies enfantines.

Freud, on le voit, prend des précautions pour amener la suite<sup>56</sup> de sa critique :

Ceci peut être très facilement montré pour la première nouvelle. Que l'on désigne clairement le noyau inconscient, et cela paraîtra répugnant. *Le motif est celui de la mère qui initie son fils aux rapports sexuels en s'offrant pour le sauver des dangers de l'onanisme, lesquels paraissent à l'enfant démesurés et mettant sa vie en péril*<sup>57</sup>. Certaines personnes se souviennent consciemment d'avoir eu un fantasme de cet ordre pendant la puberté ! Il ne fait jamais défaut à l'inconscient. Il sert aussi de base à tous les poèmes de la libération, par ex. aux opéras de Wagner. *Pour l'élaboration poétique, l'onanisme est absolument*

53. Souligné par nous.

54. Freud-Zweig, *Correspondance*, op. cit.

55. Stefan Zweig, *Verwirrung der Gefühle*, Leipzig, 1927. Ce recueil contient une nouvelle intitulée « Vingt-quatre heures de la vie d'une femme », *Vierundzwanzig Stunden aus dem Leben einer Frau*, que Freud utilisera dans son analyse sur Dostoïevski.

56. On retrouve tout ceci à la fin du texte de Freud sur *Dostoïevski et la mise à mort du père*.

57. Souligné par nous.

inutilisable et doit être remplacé par quelque chose d'autre ; dans votre nouvelle, le jeu est le bon substitut. Le caractère contraignant, irrésistible, les rechutes en dépit des meilleurs intentions, le danger mortel sont directement empruntés au modèle archaïque ; le premier nom que l'onanisme avait trouvé dans la chambre d'enfants était celui de « jeu » – un jeu dangereux, disait-on à l'enfant, soit on devient fou, soit on doit mourir –, et la mise en valeur des mains et de leur activité, à laquelle vous avez procédé avec une si inquiétante maîtrise, est vraiment trop révélatrice<sup>58</sup>. Lors de la masturbation, les mains remplissent justement leur fonction génitale. [...] Si, dans l'introduction de la nouvelle, vous soutenez la thèse que chaque femme est exposée à des impulsions imprévisibles, il s'agit là justement d'une façade dont le moindre rôle n'est pas celui de nier l'inconscient. Le contenu de la nouvelle montre en revanche que ces impulsions sont tout à fait déterminables. *La veuve*, tenue à la fidélité, s'est employée à se protéger contre les tentations venant d'autres hommes. Elle ne sait pas qu'en tant que mère, elle a aussi une fixation libidinale sur son fils, susceptible d'être activée, et le destin peut la surprendre par là<sup>59</sup>. Cela est décrit de façon absolument correcte dans la nouvelle, mais ce que je dis est analytique et ne tente aucunement de rendre justice à la beauté littéraire. [...]

Theodor Reik<sup>60</sup> fera reproche à Freud d'utiliser cette analyse de la nouvelle de Zweig concernant le « jeu », dans son texte sur Dostoïevski. Voici ce qu'il en dit :

Il nous faut émettre quelques remarques critiques sur cette étude de Freud, qui portent cependant d'autant moins à conséquences qu'il est clair, dans le souvenir du plaisir que nous y avons pris, que c'est l'étude ayant la plus grande valeur psychologique que nous possédions sur Dostoïevski. La première réserve porte sur le chapitre dont nous venons de discuter. [La chance et le jeu]. Dans celui-ci Freud fait appel à une nouvelle de Stefan Zweig pour élucider la passion du jeu. Par quel raccord ? Celui-ci : ici, la compulsion au jeu dans la vie de Dostoïevski, là, la passion du jeu du personnage d'un autre poète ; Stefan Zweig a consacré une étude à Dostoïevski<sup>61</sup>. Il faut admettre que ces liens sont faibles et extrêmement lâches. Ils expliquent qu'il ait été fait appel à cet exemple en guise d'illustration. Ils ne peuvent pas soutenir une si large présentation. Chez quelqu'un passé maître dans l'économie du partage de son matériel, le voir consacrer sur tout juste vingt-six pages d'une étude sur Dostoïevski, quatre pages – c'est-à-dire un sixième – à une nouvelle de Zweig comme illustration, fait une curieuse impression. Avec tout le respect dû aux mérites poétiques de Zweig il faut dire qu'il y a là une faute de pers-

58. Souligné par nous.

59. Souligné par nous pour les mêmes raisons que pour la note précédente.

60. T. Reik, *Freuds Studie...*, op. cit.

61. Ce n'est pas une « étude », mais une « nouvelle », dans les *Trois Maîtres*.

pective. C'est comme si – pour faire une comparaison – un peintre du Moyen Age représentant la passion du Christ mettait soudainement au premier plan du tableau la figure de l'évêque de son pays natal. On regrette que les amis bien intentionnés, auxquels il est possible que le manuscrit ou sa correction ait été soumis, n'aient pas rendu l'auteur attentif à cette petite disproportion. [...]

Visiblement, pour Reik, Stefan Zweig fait tache dans l'écrit de Freud, et du coup, il ne peut pas lire entre les lignes ce que Freud ne peut pas dire de façon directe sur Dostoïevski lui-même. Reik rate « l'artifice » de présentation de Freud en n'y voyant qu'une illustration. Car l'évêque qui surgit sous le pinceau du peintre et vient occuper le premier plan est précisément ce qui interprète la figure du Christ.

D'autres réserves, voire reproches, sont adressés à Freud par Reik, notamment que ce texte ait été un texte de « circonstance », amenant Freud à se restreindre. Pourtant, le fait que Reik y consacre un essai témoigne de l'intérêt qu'il a suscité en lui. Ce qu'il lui reproche, avant tout, est de ne pas en dire plus, de retenir le savoir qu'il lui suppose et de laisser en suspens un certain nombre de problèmes. Dans son essai, Reik reprend d'ailleurs, point par point, le texte de Freud, en le soumettant à critique. A cela, Freud répond<sup>62</sup> :

*C'est avec grand plaisir que j'ai lu votre exposé où vous critiquez mon étude sur Dostoïevski. Toutes vos objections méritent considération, et il faut reconnaître qu'en un sens elles sont justes. Pour plaider ma cause, je puis avancer quelques arguments. Certes, il ne s'agira pas de dire ici qui a raison ou tort.*

*Je crois que vous soumettez ce petit essai à une norme trop élevée. Cet essai fut écrit pour faire plaisir à quelqu'un ; il fut écrit de mauvais gré. C'est surtout de mauvais gré que j'écris à présent<sup>63</sup>. Ce caractère, vous l'avez*

62. Lettre du 14 avril 1929, communiquée par Reik dans le livre *Trente ans avec Freud*, *op. cit.*, malheureusement pas dans son intégralité. Traduction d'Evelyne Snycer.

63. Pourquoi Freud dit-il cela ? S'agit-il de tout écrit à ce moment-là, ou d'écrits particuliers ? De 1926 à 1928, Freud a écrit *Hemmung, Symptom und Angst (Inhibition, symptôme et angoisse)*, Wien, 1926, *Gesammelte Schriften*, Bd. 11 ; *Die Frage der Laienanalyse (La question de l'analyse profane)*, Wien, 1926, *Gesammelte Schriften*, Bd. 11 ; *Die Zukunft einer Illusion (L'avenir d'une illusion)*, Wien 1927, *Gesammelte Schriften*, Bd. 11 ; et puis le chapitre sur l'Humour qu'on trouve dans *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten*, dont la première édition fut publiée en 1905, *Gesammelte Schriften*, Bd. 9. Il est net que 1928, 1929, ne sont pas des années particulièrement productives pour Freud. Par contre, en 1930, il publiera *Das Unbehagen in der Kultur (Malaise dans la civilisation)*. Si on prend en compte qu'il s'adresse à Reik, on peut supposer que Freud fait référence ici à *La question de l'analyse profane*, qu'il a écrit dans l'urgence pour soutenir Reik dans un procès qui lui avait été intenté en février 1925, mettant en question le fait qu'il était non-médecin ; ce procès a précédé de peu celui du neveu de Hermine Hugh-Hellmuth (mars 1925), elle-même analyste et non-médecin, assassinée par celui-ci. Reik, *a priori*, est un peu mal placé pour faire reproche à Freud d'écrire des textes de « circonstance », car *La question de l'analyse profane* pourrait bien en avoir été un également. Le fait est que Freud interrompt son travail sur Dostoïevski pour se consacrer à ce texte polémique, publié en 1926, avec une postface en 1927. Ce texte vient ainsi s'intercaler entre les deux moments d'écriture de *Dostoïevski et la mise à mort du père*.

sûrement remarqué. Bien entendu, ceci ne devrait pas justifier des jugements précipités ou erronés, mais seulement l'architecture négligée de l'ensemble. Il est indiscutable que mon analyse de Zweig, greffée sur cet essai, produit l'impression d'une discordance. Toutefois, après un examen plus approfondi, on s'aperçoit que la place accordée à cette analyse se justifie. Si je n'avais pas dû tenir compte du lieu où ce travail allait paraître, j'aurais sans doute écrit : Nous pouvons nous attendre à ce que, dans l'histoire d'une névrose avec un sentiment de culpabilité aussi lourd, la lutte autour de l'onanisme joue un rôle particulier. La passion pathologique que Dostoïevski éprouve pour le jeu vient combler cette attente de satisfaction. Car, comme on le voit dans une nouvelle de Zweig etc. La place occupée par cette nouvelle ne répond donc pas à la relation Zweig-Dostoïevski, mais à cette autre relation entre l'onanisme et la névrose. N'empêche que cet ajout est ressorti comme une maladresse.

Je reste attaché à une appréciation sociale de l'éthique qui soit objective sur le plan scientifique, et c'est pourquoi je ne voudrais pas m'opposer à ce que le brave philistin ait un certificat de bonne conduite morale, même s'il s'est surmonté à peu de frais. Certes, j'admets aussi l'opinion psychologique et subjective que vous défendez sur l'éthique. Bien que je sois d'accord avec votre jugement sur le monde et sur l'homme d'aujourd'hui, je suis incapable, comme vous le savez, de tenir pour justifié ce pessimisme qui vous conduit à rejeter l'idée d'un avenir meilleur<sup>64</sup>.

Il est vrai que j'ai subsumé Dostoïevski, le psychologue, sous Dostoïevski, le poète<sup>65</sup>. Je lui aurais également reproché de se limiter, comme il l'a fait, à n'étudier que la vie psychique anormale. Pensez à la façon étonnante dont il se sent perdu devant le phénomène de l'amour ; à vrai dire, il ne connaît que la convoitise instinctive et brutale, la soumission masochiste et l'amour par pitié. Vous avez aussi raison de supposer qu'au fond, je n'aime pas

---

64. Pourtant, dans *Malaise dans la civilisation* [*Das Unbehagen in der Kultur*, Wien, 1930, *Gesammelte Schriften*, vol. 12 ], Freud dit « son » pessimisme quant à l'être humain et au progrès de la civilisation. Prenons, par exemple, le passage suivant (PUF, 1971, p. 64, traduit par nous) : « [...] l'être humain n'est pas un être doux, ayant besoin d'amour, qui peut également se défendre avec la force du désespoir quand il est attaqué, mais il est obligé, au contraire, de compter avec ses dispositions pulsionnelles qui ont aussi une forte part de penchant à l'agression. Par conséquent, pour lui, le prochain n'est pas uniquement un aide et un objet sexuel éventuels, mais aussi une tentation de satisfaire sur lui son agression, de profiter de sa force de travail sans compensation, de l'utiliser sexuellement sans son consentement, de s'approprier ses biens, de l'humilier, de lui infliger des souffrances, de le martyriser et de le mettre à mort. *Homo homini lupus* [...] » L'homme est un loup pour l'homme ! Il continue : « [...] L'existence de ce penchant à l'agression, que nous pouvons ressentir en nous-mêmes et supposer à bon droit chez l'autre, est ce qui trouble notre rapport au prochain et contraint la culture à tant de dépenses [en énergie]. Par suite de cette hostilité primaire des êtres humains les uns vis-à-vis des autres la société civilisée est constamment menacée de tomber en ruine. [...] »

65. La deuxième critique de Reik porte sur ce point : Freud, précurseur, connaisseur des abîmes et grandeurs de la vie psychique de l'être humain, aurait dû ranger le poète qu'est Dostoïevski parmi les grands psychologues. Il aurait dû reconnaître dans la solitude de l'autre (ici, Dostoïevski) quelque chose de sa propre solitude.

*Dostoïevski<sup>66</sup>, malgré toute mon admiration pour son intensité et pour sa supériorité. Cela provient du fait que l'analyse a épuisé ma patience à l'égard des tempéraments pathologiques. Dans l'art et dans la vie, je suis intolérant à leur égard. Ce sont des traits de caractère personnels qui n'engagent en rien d'autres traits. Où voulez-vous laisser paraître votre essai ? Je l'apprécie tout de même beaucoup. Seule la recherche scientifique doit être dépourvue de préjugés. Dans tous les autres domaines de réflexion, on ne peut éviter de choisir un point de vue ; et il est évident que plusieurs points de vue se présentent [...].*

---

66. Son texte en est en effet une pure démonstration : Freud n'aime pas la convoitise brutale, la soumission masochiste et l'amour par pitié !

## Dostoïevski, l'Ethiker

---

Il n'y a pas en français de mot homologué pour traduire *der Ethiker* : homme d'éthique, homme soumis à une éthique, homme créateur d'une éthique ?... Lacan, quant à lui, n'hésite pas, et utilise le terme d'« éthicien<sup>1</sup> ». Quoi qu'il en soit, Freud différencie l'*Ethiker* de l'homme « moral » (*sittlich*, en allemand), pour dire d'emblée : ce qu'il y a de plus aisément attaquable chez Dostoïevski, c'est l'*Ethiker*. Sur le plan éthique, écrit Freud, Dostoïevski n'aura rien apporté d'essentiel à l'humanité.

La critique portée par Reik sur ce dire abrupt de Freud ne prend pas en compte la différence entre « éthique » et « moralité ». Cette critique s'appuie sur l'assertion suivante de Freud : la moralité (ici, *die Sittlichkeit*) c'est le renoncement, et ce n'est pas se laisser aller à toutes ses impulsions, pour ensuite se repentir.

Nous admettons volontiers, dit Reik, que celui qui tour à tour commet un péché et se soumet ensuite aux plus sévères pénitences n'est pas celui qui atteint le stade le plus élevé de la moralité. Mais le renoncement était autrefois le critère de la moralité ; aujourd'hui, il n'en est plus qu'un parmi beaucoup d'autres. Si c'était le seul, alors le brave citoyen et le philistin<sup>2</sup> qui se soumettent aux autorités par émoussement des sens, et pour lesquels le renoncement est très allégé du fait de leur manque d'imagination, l'emportent largement sur Dostoïevski quant à la moralité – point de vue très contestable [...] Cela ne dépend pas purement et simplement du renoncement ; ce qui est essentiel, c'est le renoncement arraché à un fort caractère pulsionnel [*Triebhaftigkeit*]. On ne peut exclure la force de la tenta-

---

1. Lacan, Séminaire VII, *L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, p. 39.

2. Voir la réponse de Freud sur ce point dans sa lettre du 14 avril 1929.

tion du concept de cet arrangement que nous avons pris l'habitude de nommer moralité [*Sittlichkeit*]. Là où il n'y a pas de péché, il n'y a pas de gens pieux. La religion ne pourrait pas exister plus d'un jour si manquait le concept de culpabilité (et de ce qui a la même signification, tel le tabou, l'impur etc.). Ce n'est pas la victoire sur ces forces pulsionnelles qui est décisive, mais le combat mené contre elles, et, dans la mesure où on en a la volonté, il n'y a pas à se faire prisonnier des jugements de valeur conventionnels. En ce sens, le criminel, qui succombe à l'assaut pulsionnel, peut être souvent reconnu comme plus moral que le brave citoyen qui, pour le dénier, fuit dans le renoncement. [...] Le concept de renoncement n'est sans ambiguïté que dans sa couche la plus superficielle ; il n'a sa pleine signification que là où il s'agit de la signification matérielle d'un but pulsionnel. Le renoncement est – psychologiquement parlant – ce mode de satisfaction pulsionnelle qui tire droit de l'abandon d'une jouissance matérielle grossière pour obtenir la même jouissance, mais dans le fantasme<sup>3</sup>. [...]

La réponse de Freud est sans ambiguïté : Cette conception subjective de l'éthique n'est pas correcte. L'appréciation de l'éthique doit être sociale et objective sur le plan scientifique. C'est-à-dire que l'éthique, à la différence de la morale (dans ses fondements religieux), concerne l'« objet de la science<sup>4</sup> », relève de la science et de la *praxis* : on peut inventer

3. T. Reik, »Freuds Studie über Dostojewski«, *Imago*, Wien, 1929.

4. *L'éthique* de Spinoza, par exemple, traite des questions de Dieu, de la nature et de l'origine de l'esprit, de la servitude humaine, de la puissance de l'entendement, par propositions et démonstrations. Il en est de même de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote dont le complément est *La Politique* et dont le but est la pratique, car l'homme étant un être social, il ne trouve son plein épanouissement que dans le milieu social, seul lieu où il peut réaliser la vertu et le bonheur en acte. Donnons ici quelques lignes du chapitre premier de *L'Éthique à Nicomaque* (Paris, Vrin, 1972, traduction et notes J. Tricot) : « Tout art (*techné*) et toute investigation (*methodos*), et pareillement toute action (*praxis*) et tout choix (*proaipédis*) tendent vers quelque bien, à ce qu'il semble. Aussi a-t-on déclaré avec raison que le Bien est ce à quoi toutes choses tendent. Mais on observe en fait une certaine différence entre les fins : les unes consistent dans des activités, et les autres dans certaines œuvres, distinctes des activités elles-mêmes. Et là où existent certaines fins distinctes des actions, dans ces cas-là les œuvres sont par nature supérieures aux activités qui les produisent. [...] Si donc il y a, de nos activités, quelque fin que nous souhaitons par elle-même, et les autres seulement à cause d'elle, et si nous ne choisissons pas indéfiniment une chose en vue d'une autre (car on procéderait ainsi à l'infini, de sorte que le désir serait futile et vain), il est clair que cette fin-là ne saurait être que le bien, le Souverain-Bien. N'est-il pas vrai dès lors que, pour la conduite de la vie, la connaissance de ce bien est d'un grand poids, et que, semblables à des archers qui ont une cible sous les yeux, nous pourrions plus aisément atteindre le but qui convient ? S'il en est ainsi, nous devons essayer d'embrasser, tout au moins dans ses grandes lignes, la nature du Souverain Bien, et de dire de quelle science particulière ou de quelle potentialité il relève. [...] » Le Souverain Bien dépend de la science politique, car il y a identité entre le bien de l'individu et le bien de la cité, ce dernier prévalant, à l'occasion, sur le premier. Si, dit Lacan (Séminaire VII, *op. cit.*), *L'éthique à Nicomaque* est le premier livre vraiment articulé autour du problème éthique, ce que le discours freudien fraie, dans l'énoncé de ce problème, nous permet d'aller plus loin : au-delà du principe du plaisir, il y a le principe de réalité, butée du *Wunsch*, désir, détour de celui-ci par la vie.

la bombe atomique, ce qui pose un problème éthique, et être cependant un homme de grande moralité.

Ainsi que le dit Lacan<sup>5</sup> :

« [...] tout dans l'éthique n'est pas uniquement lié au sentiment d'obligation. L'expérience morale comme telle, à savoir la référence sanctionnelle, met l'homme dans un certain rapport avec sa propre action qui n'est pas simplement celui d'une loi articulée, mais aussi d'une direction, d'une tendance, et pour tout dire d'un bien qu'il appelle, engendrant un idéal de la conduite. [...] »

Et à propos de l'*Éthique à Nicomaque*, il signale que pour Aristote, s'agissant d'un certain type de désirs, il n'y a pas de problème éthique :

Un très grand champ de ce qui pour nous constitue le corps des désirs sexuels est tout bonnement classé par Aristote dans la dimension des anomalies monstrueuses... Les problèmes éthiques que pose Aristote... se situent ailleurs. C'est là un point qui a tout son prix<sup>6</sup>. »

Un peu plus loin Lacan va préciser la question :

[...] il [Aristote] tend à se référer à un ordre. Cet ordre se présente d'abord comme science, science de ce qui doit être fait, norme non contestée qui définit la norme d'un certain caractère, *ethos* [habitude, coutume, usage, racine du terme « éthique »]. Le problème se pose alors de la façon dont cet ordre peut être établi dans le sujet. Comment, dans le sujet l'adéquation peut-elle être obtenue qui le fera rentrer dans cet ordre, et s'y soumettre ? L'établissement de l'*ithos* [caractère, attitude ; au pluriel, mœurs] est posé comme différenciant l'être vivant de l'être inanimé, inerte. Comme Aristote le fait remarquer, si longtemps que vous lancez une pierre en l'air, elle ne prendra pas l'habitude de sa trajectoire tandis que l'homme, lui, prend l'habitude – c'est là l'*ithos*. Et cet *ithos*, il s'agit de l'obtenir conforme à l'*ethos*, c'est-à-dire à un ordre qu'il faut rassembler, dans la perspective logique qui est celle d'Aristote, en un Souverain-Bien, point d'insertion, d'attache, de convergence, où l'ordre particulier s'unifie dans une connaissance plus universelle, où l'éthique débouche dans une politique, et au-delà dans une imitation de l'ordre cosmique. [...] Il s'agit donc d'une conformisation du sujet à quelque chose qui, dans le réel, n'est pas contesté comme supposant les voies de cet ordre<sup>7</sup>.

Il s'agit donc de conformer les habitudes, les mœurs, à l'usage, à la coutume – ajoutons, de la cité –, à l'éthique. Quel est le problème sans arrêt repris dans l'éthique aristotélicienne ? – interroge Lacan. Il faut partir de celui qui possède cette science ; et de là on peut formuler

5. Lacan, *L'éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 11.

6. *Ibid.*, p. 13.

7. *Ibid.*

la question de la façon suivante : comment se fait-il que, si la règle de l'action est dans le « discours droit » (*orthos logos*) et qu'il ne peut y avoir de bonne action que conforme à celui-ci, subsiste l'intempérance ? Comment se fait-il que dans le sujet les penchants aillent ailleurs ? Il s'agit pour Aristote :

[...] d'élucider le rapport qu'il peut y avoir entre l'intempérance, et quelque chose qu'il appelle la mise en défaut, le défaut manifesté concernant ce qui est la vertu essentielle de celui auquel il s'adresse, à savoir au maître<sup>8</sup>. »

L'intempérance, c'est la mise en défaut du maître. Cette éthique, dit Lacan, si datée qu'elle soit, reste pour nous riche d'enseignements à propos de la méditation de Freud dans le même domaine. A savoir que, dans l'*Entwurf*<sup>9</sup>, par exemple, Freud cherche à expliquer comment l'appareil supportant les processus secondaires

contourne les déchaînements de catastrophes qu'entraîne fatalement un temps de trop ou de trop peu, le laisser aller à soi-même de l'appareil du plaisir. [...] Eh bien, cette construction n'est pas sans rapports avec ce que développe Aristote lorsqu'il pose la question de savoir comment celui qui sait peut être intempérant. [...] Nous ne pouvons manquer de penser que Freud, qui avait assisté en 1887 au cours de Brentano sur Aristote, transpose ici, dans la perspective de sa mécanique hypothétique, l'articulation proprement éthique du problème – certes d'une façon purement formelle, et avec un accent complètement différent. [...] Si Freud reprend donc les articulations logiques, syllogistiques, qui ont toujours été mises en exercice par les éthiciens dans le même champ, c'est en leur donnant une tout autre portée<sup>10</sup>.

Le discours juste, direct, dont parle Aristote, c'est l'inconscient composé d'éléments logiques de l'ordre du logos<sup>11</sup>, c'est le discours qui se tient au niveau du principe du plaisir, et c'est par rapport à celui-ci que le principe de réalité a à guider le sujet pour qu'il aboutisse à une action possible<sup>12</sup>.

Or, c'est justement là où Freud va plus loin que tous les autres éthiciens, avec ce qui est subsumé, chez lui, sous le terme de « réalité<sup>13</sup> ».

8. Lacan, *L'éthique de la psychanalyse*, séminaire du 25 novembre 1959, version inédite.

9. *In Naissance de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1969, intitulé *Esquisse d'une psychologie scientifique*, faisant suite aux lettres à Fließ.

10. Lacan, *op. cit.*, p. 39.

11. Lacan, *ibid.*, p. 31.

12. *Ibid.*, p. 47.

13. Aristote, *L'éthique...*, *op. cit.*, p. 95 : « [...] En effet, c'est à cause du plaisir que nous en ressentons que nous commettons le mal et à cause de la douleur que nous nous abstenons du bien. Aussi devons-nous être amenés d'une façon ou d'une autre, dès la plus tendre enfance, suivant la remarque de Platon, à trouver nos plaisirs et nos peines là où il convient, car la saine éducation consiste en cela. – En second lieu, si les vertus concernent les actions et les passions,

## LA FAUTE ET LE SENTIMENT DE CULPABILITÉ

Annonçant son programme de l'année, Lacan dit<sup>14</sup> : « En parlant d'éthique de la psychanalyse, j'ai choisi un mot qui ne me paraît pas de hasard. *Morale*, aurais-je pu dire encore. Si je dis *éthique*, vous verrez pourquoi, ce n'est pas par plaisir d'utiliser un terme plus rare. » Pour-suivant sur le fait que l'expérience analytique a conduit à approfondir l'univers de la faute plus que cela ne l'avait jamais été fait auparavant, Lacan pose la question : quelle est cette faute ?

Est-ce la faute que désigne l'œuvre freudienne à son début, le meurtre du père, ce grand mythe mis par Freud à l'origine du développement de la culture ? Ou est-ce la faute plus obscure et plus originelle encore, dont il arrive à poser le terme à la fin de son œuvre, l'instinct de mort pour tout dire, en tant que l'homme est ancré, au plus profond de lui-même, dans sa redoutable dialectique<sup>15</sup> ?

Dans *Quelques types de caractère dégagés par le travail psychanalytique*<sup>16</sup>, Freud écrit un petit chapitre sur « Les criminels par conscience de culpabilité ». Nous le portons ici au dossier des problèmes soulevés par le texte sur Dostoïevski et le retransmettons dans son intégralité<sup>17</sup> :

Parlant de leur jeunesse, particulièrement des années de la prépuberté, des personnes devenues plus tard souvent très convenables, m'ont fait le récit d'actions illicites dont elles s'étaient alors rendues coupables<sup>18</sup>, vols, actes frauduleux et même incendiaires. J'avais l'habitude de ne pas m'arrêter à de telles données sachant la faiblesses des inhibitions morales<sup>19</sup> de cette période de la vie, et je ne tentais pas de les insérer dans une connexion plus significative. Mais finalement, je fus poussé à une étude plus approfondie de ces incidents par des cas criants et plus propices de malades qui commirent ce

---

et si toute passion et toute action s'accompagnent logiquement de plaisir ou de peine, pour cette raison encore la vertu aura rapport aux plaisirs et aux peines. – Une autre indication résulte de ce fait que les sanctions se font par ces moyens : *car le châtement est une sorte de cure, et il est de la nature de la cure d'obéir à la loi des opposés* [souligné par nous]. – [...] ».

14. Lacan, *op. cit.*, p. 10.

15. *Ibid.*, p. 10.

16. S. Freud, *Einige Charakertypen aus der psychoanalytischen Arbeit*, paru dans *Imago*, vol. IV, 1915-1916, et repris dans la quatrième édition des *Sammlung Kleiner Schriften zur Neurosenlehre*. Première traduction française en 1933. Texte intégré en 1971 in *Essais de psychanalyse appliquée*, Gallimard-Nrf, coll. « Idées ».

17. Ce texte est retraduit par nous à partir des *Gesammelte Werke*, tome X. Le titre allemand en est : « *Die Verbrecher aus Schuldbewußtsein* ». Remarquons déjà que le titre n'est pas « par sentiment de culpabilité », tel qu'on le trouve dans *Essais de Psychanalyse, op. cit.*, mais « par conscience de culpabilité ».

18. *Die Schuld*, c'est en premier lieu, la dette, l'obligation, et en second lieu, la faute, le tort, la culpabilité, voire le péché, l'offense. Dans ce dernier sens, le terme est équivalent à *die Sünde*. Freud emploiera pour une des faces de Dostoïevski, le terme *der Sünder*, le pécheur.

19. Ici, Freud emploie l'adjectif « *moralisch* ».

genre de fautes<sup>20</sup> pendant qu'ils se trouvaient en traitement avec moi – il s'agissait là de personnes ayant dépassé ces jeunes années. Le travail analytique apporta alors un surprenant résultat, à savoir que de tels actes avaient été effectués avant tout parce qu'ils étaient interdits et parce qu'à leur accomplissement était lié un soulagement psychique pour celui qui l'avait fait. Il souffrait d'une conscience de culpabilité oppressante d'origine inconnue, et après avoir commis une faute, la pression était amoindrie. La conscience de culpabilité avait du moins trouvé quelque abri.

Aussi paradoxale que cette affirmation puisse paraître, je suis obligé de dire que la conscience de culpabilité était là avant la faute, qu'elle ne résulte pas de la faute, mais que c'est au contraire la faute qui résulte de la conscience de culpabilité. On devrait à juste titre qualifier ces personnes de criminels par conscience de culpabilité. La préexistence du sentiment de culpabilité<sup>21</sup>, naturellement, s'était montrée par d'autres manifestations et effets.

Mais constater un fait curieux n'est pas un objectif pour le travail scientifique. Il y a deux autres questions auxquelles il faut répondre : d'où provient l'obscur sentiment de culpabilité avant l'acte ? Et est-il vraisemblable qu'une telle sorte de causation ait une part plus importante dans les crimes des êtres humains ?

La poursuite de la première question laissait espérer une information sur la source du sentiment humain de culpabilité en général. Le résultat régulier du travail analytique donna comme réponse que cet obscur sentiment de culpabilité provenait du complexe d'Œdipe, était une réaction aux deux grands desseins criminels, de mettre à mort<sup>22</sup> le père et d'avoir des rapports sexuels avec la mère. En comparaison avec ceux-ci, les crimes commis pour fixer le sentiment de culpabilité étaient, il est vrai, des soulagements pour le tourment. Il faut se rappeler ici que parricide<sup>23</sup> et l'inceste avec la mère sont les deux grands crimes de l'être humain, les seuls qui sont poursuivis comme crimes dans les sociétés primitives et qui provoquent de l'horreur. Et nous souvenir aussi que, dans d'autres investigations, nous nous sommes approchés de cette hypothèse que l'humanité a acquis sa conscience morale, qui apparaît maintenant comme une puissance psychique transmise, par le complexe d'Œdipe.

20. Il y a la faute – de goût, de langage, de grammaire, etc. –, *der Fehler* ; il y a la faute morale, qui peut être aussi *der Fehler, die Verführung*, mais également *der Verstoß, das Vergehen* ; et puis il y a la dette, la culpabilité, *die Schuld, das Verschulden*. L'allemand, comme toujours, est bien plus riche en substantifs que le français. Ici, Freud emploie le terme de *das Vergehen* qui signifie : faute, manquement, ou délit, infraction (à la loi).

21. Freud utilise deux termes : *das Schuldbewußtsein*, la conscience de culpabilité, et puis tout à coup, *das Schuldgefühl*, le sentiment de culpabilité.

22. Ici, comme dans Dostoïevski et la mise à mort du père, il s'agit du verbe *töten* : tuer, mettre à mort, faire mourir, alors que *morden*, qui veut dire aussi tuer, c'est assassiner, commettre un homicide volontaire, massacrer. Mettre à mort le père, ce n'est pas forcément l'assassiner.

23. *Vatermord*, parricide. A différencier de la mise à mort du père, *Vatertötung*. D'ailleurs Freud fait ici référence à *Totem et Tabou*.

La réponse à la deuxième question dépasse le travail psychanalytique. Sans aller bien loin, on peut observer chez les enfants qu'ils deviennent « mauvais » pour provoquer le châtement<sup>24</sup> et que celui-ci les calme et les rend contents. Une investigation analytique ultérieure nous met souvent sur la trace du sentiment de culpabilité qui leur a commandé de rechercher le châtement. Il faut évidemment retirer des criminels adultes tous ceux qui commettent des crimes sans sentiment de culpabilité qui, ou bien n'ont développé aucune inhibitions morales<sup>25</sup>, ou bien se croient autorisés, dans leur combat contre la société, à agir de la sorte. Mais chez la majorité des autres criminels, chez ceux pour lesquels les règles du châtement<sup>26</sup>, à proprement parler, fonctionnent, cette motivation du crime pourrait très bien entrer en ligne de compte, éclairer de nombreux points obscurs dans la psychologie du criminel, et donner un nouveau fondement psychologique au châtement.

Un ami m'a ensuite fait remarquer que le « criminel par sentiment de culpabilité » était également connu de Nietzsche. La préexistence du sentiment de culpabilité et l'intervention de l'acte pour rationaliser celui-ci transparaissent dans les paroles de *Zarathoustra* : « Du criminel blême ». Nous laissons à la recherche future le soin de décider combien de criminels sont à ranger parmi ces « blêmes » criminels.

## FREUD NOUS INVITE A LAISSER PARLER ZARATHOUSTRA

### Du criminel blême

Vous ne voulez pas tuer, juges et sacrificateurs, avant que la bête ne hoche de la tête ? Voyez, le criminel blême a hoché de la tête : dans ses yeux parle le grand mépris.

« Mon moi est quelque chose qui doit être surmonté : mon Moi est mon grand mépris de l'être humain » – c'est ce que disent ces yeux. Son plus haut moment est celui où il s'est jugé lui-même ; ne laissez pas ce qui est sublime retomber dans ce qu'il a de plus bas !

Il n'y a pas de salut pour celui qui souffre ainsi de lui-même, si ce n'est la mort sans délai.

Votre homicide, ô juges, qu'il soit pitié et non vengeance. Et en tuant, ayez soin de justifier vous-mêmes la vie !

---

24. *Die Strafe* : la punition, la peine, le châtement. Associé au *Schuldgefühl*, sentiment de culpabilité, Freud fait état du *Strafbedürfnis*, du besoin de punition, ou besoin de châtement. La punition est plus « laïque » (dans le registre de la peine juridique), le châtement, plus « moral ». Le choix de traduction est délicat. Mais *Die Strafe* est également utilisé dans le texte de Freud sur Dostoïevski, dont une des œuvres majeures est connue en langue française sous le titre de *Crime et Châtiment*. Ce qui nous incite ici à le traduire par « châtement ».

25. «moralisch».

26. *Die Strafsatzungen – Satzung* : statut, règlement ; vient de *Satz* : phrase, proposition. D'où, ce qui règle le châtement, la punition.

Ce n'est pas assez de vous réconcilier avec celui que vous tuez. Que votre tristesse soit l'amour du Surhomme : c'est ainsi que vous vous justifiez de survivre !

Dites « ennemi » et non « créature malfaisante » ; dites « malade » et non « canaille » ; dites « fou » et non « pécheur<sup>27</sup> ».

Et toi, juge rouge, si tu voulais bien dire tout haut tout ce que tu as déjà fait en pensée, chacun crierait : « Chassez cette ordure et ce serpent venimeux ! »

Mais une chose est la pensée, autre chose l'acte, autre chose l'image de l'acte. Ils ne sont pas liés par la roue de la causalité.

Cet homme blême, c'est une image qui le fait blêmir. Il s'était élevé à la hauteur de son acte lorsqu'il l'accomplit ; mais après l'avoir fait, il ne supporta plus son image.

Sans cesse il se voyait comme l'auteur d'un seul acte ; j'appelle cela folie, car l'exception devenait pour lui son être.

Le coup du trait envoûte la poule ; le coup<sup>28</sup> qu'il a porté a envoûté sa pauvre raison – j'appelle cela folie *après* l'acte.

Écoutez, ô juges ! Il y a encore une autre folie : et c'est celle qui *précède* l'acte. Ah, vous ne vous êtes pas assez profondément glissés dans cette âme !

Ainsi parle le juge rouge : « Pourquoi ce criminel a-t-il assassiné ? Il voulait voler. » Mais je vous dis : son âme voulait du sang, non le vol ; il avait soif du bonheur du couteau !

Mais sa pauvre raison ne comprit pas cette folie et le convainquit : « Qu'importe le sang, dit-elle ; ne veux-tu pas au moins en profiter pour voler ? pour tirer vengeance ? »

Et il écouta sa pauvre raison : ses propos pesaient comme du plomb sur lui – alors il vola en assassinant. Il ne voulait pas avoir honte de sa folie.

Et voici que le plomb de sa faute pèse de nouveau sur lui, et de nouveau sa pauvre raison est engourdie, paralysée, lourde.

Si seulement il pouvait secouer la tête, son fardeau le quitterait, mais qui secouera donc cette tête ?

[...]

### Ainsi parlait Zarathoustra

27. *Der Sünder*, le pécheur. Une des façades qu'attrape Freud dans la personnalité de Dostoïevski, et qu'il subsume sous celle du *Verbrecher*, du criminel.

28. Nietzsche disait le 17 décembre 1888 (*Dernières lettres*, Rivages poche, Seuil, Paris, 1992) : « [...] Je désire être lu en France [...] on me dit qu'au fond j'écris en français, même si j'ai peut-être atteint avec la langue allemande, notamment dans mon *Zarathoustra*, quelque chose qui, même en Allemagne, reste inégalé. [...] A propos du texte sur Wagner, on me dit qu'il est à ce point pensé en français qu'on ne saurait le traduire en allemand. [...] ». Nietzsche qui signa les dernières lettres de 1889 : « le crucifié », Nietzsche était complètement immergé dans le savoir des langues, et *Zarathoustra* en est son plus grand témoignage. On en trouve un exemple ici dans l'emploi qu'il fait, en balance poétique, de *der Strich* (le trait, la ligne ; la volée, le passage ; et aussi, dans certaines expressions, le tapin, le trottoir) et *der Streich* (le coup, le tour ; la bêtise, la plaisanterie, le mauvais tour, etc.).

## Dostoïevski, le pécheur

---

Freud est féroce au sujet de la morale de Dostoïevski. Il trouve qu'il en prend vraiment trop à son aise avec le péché et le repentir. Pécher, se repentir, encore pécher, puis se rerepentir, et ainsi de suite, n'a pas, selon lui, de réelle valeur morale.

Freud n'a aucune complaisance sur la façon dont Dostoïevski présente sa jouissance de pécheur. A cela, Theodor Reik répond : « [...] Le sentiment incertain que déclenche la discussion de Freud sur le concept de moralité est dû au fait que ses déclarations négatives sont ici plus heureuses que la tentative d'une formulation positive. [...] » En effet, Freud ne peut rien dire de positif sur la soi-disant morale de Dostoïevski... hormis qu'elle est une manifestation masochiste du surmoi.

Peut-être pour atténuer la rudesse de son jugement, Freud poursuit en disant que le compromis que Dostoïevski fait avec la moralité est un caractère typiquement russe ! Reik, bien sûr, y contredit :

[...] C'est en vérité un trait humain universel [...] Une telle lutte entre une demande pulsionnelle et les exigences de la société est déterminée de façon décisive, dans ses phases, sa réussite et son refus<sup>1</sup>, par l'époque et les conceptions culturelles concernant le monde. Dans le cas de Dostoïevski, ces facteurs impriment aussi leur sceau de façon reconnaissable au compromis avec la moralité, qui est elle-même un compromis<sup>2</sup>. [...]

Depuis 1900 ans, dit Reik, l'humanité est divisée en pécheurs et en saints, et l'hypertrophie de la conscience morale de Dostoïevski, ses ir-

---

1. *Versagen* : refuser, dire non.

2. T. Reik, «Freuds Studie über Dostojewski», *Imago*, Wein, 1929.

ruptions pulsionnelles et ses penchants au repentir, trouvent leur explication dans cette prégnance psychique. Nous, enfants d'une autre époque, n'avons plus la capacité de ressentir la psychologie du peuple russe de cette période, ajoute Reik, se contredisant quelque peu dans son argumentation. Du fait du christianisme, l'éducation religieuse ajoutait aux modes déjà présents de satisfactions pulsionnelles, une nouvelle forme, plus raffinée : la volupté de se considérer perdu, de se savoir damné.

[ ] Il nous est très difficile de saisir intuitivement quelles orgies de la passion et quelles orgies de la souffrance s'ensuivent, par la nécessité psychologique, de cette nouvelle situation.

Ces facteurs ont assurément exercé une influence décisive sur les destins pulsionnels<sup>3</sup> particuliers que Freud montre chez Dostoïevski. Ils déterminèrent également en partie ses points de vue moraux. Le poète, par exemple, n'aurait jamais admis que celui qui réagit déjà à la tentation éprouvée intérieurement sans y céder, soit moral. Il opposerait aux vues de Freud un point de vue plus rigoureux et qualifierait déjà l'émergence d'une sollicitation pulsionnelle interdite, d'immorale. [...] La vie de Dostoïevski montre qu'il a réagi à l'émergence de ces tentations et de ces fantasmes de désir par un profond sentiment de culpabilité et par une percée pulsionnelle. Il dirait, selon ses vues religieuses, que la voie que Freud décrit comme morale, à savoir celle qui, déjà dans l'émergence d'une tentation parvient au renoncement, est assurément la plus belle, mais que, selon les fins insondables de la volonté de Dieu, elle n'est pas accordée au mortel. [...]

Que Reik prenne la voix de Dostoïevski pour adresser à Freud des critiques qui lui sont propres est tout à fait clair dans les dernières lignes de ce texte. Mais la question n'est pas là.

La question essentielle est celle que Freud se pose à propos de Dostoïevski : pécheur, ou criminel ? Très abruptement, Freud qualifie Dostoïevski de criminel épileptique. L'association de ces deux termes met ainsi l'épilepsie de Dostoïevski sous le signe de la jouissance de la mort. Pour Freud, d'ailleurs, il s'agit d'une hystéro-épilepsie. Celle-ci, mise au compte de la névrose, serait le négatif du criminel pervers. En effet, l'importante pulsion de destruction de Dostoïevski aurait pu faire de celui-ci un criminel, dit Freud, si elle n'avait pas pris forme de masochisme et de sentiment de culpabilité. La sympathie sans limite de Dostoïevski pour le criminel, auquel il donne quasiment figure de rédempteur, ne le trompe pas, malgré toute la mise en avant de l'amour

---

3. Reik reprend ici le terme de *Tribschicksale* employé par Freud dans son article de 1915, »Triebe und Tribschicksale«, in *Internat. Zschr. ärztl. Psychoanal.*

du prochain<sup>4</sup>. Pour Freud, il s'agit là d'une identification dénotant les mêmes impulsions meurtrières.

#### L'AMOUR DU PROCHAIN

Dans *Malaise dans la civilisation*<sup>5</sup>, Freud, justement, consacre un large passage au commandement : « tu aimeras ton prochain comme toi-même ». Il considère qu'il n'est pas très ancien et qu'il était étranger aux hommes des temps historiques. Adoptant vis-à-vis de ce commandement une attitude « naïve » Freud pose la question :

Pourquoi le devons-nous ? En quoi cela nous aidera-t-il ? Et avant tout, comment y réussissons-nous ? Comment cela nous est-il possible ? Mon amour est pour moi quelque chose de si précieux que je ne dois pas le disperser<sup>6</sup> sans en rendre compte. Il m'impose des devoirs que je dois être prêt à accomplir en me sacrifiant. Si j'aime un autre, il doit le mériter d'une quelconque façon. (Je fais abstraction du profit qu'il peut m'apporter tout autant que de son importance possible comme objet sexuel ; ces deux sortes de relations n'entrent pas en ligne de compte pour la prescription de l'amour du prochain). Il le mérite lorsque, sur des points importants, il est si analogue à moi que je peux m'aimer moi-même en lui ; il le mérite lorsqu'il est aussi parfait que moi, de sorte que je peux aimer en lui mon idéal de ma propre personne ; je dois l'aimer s'il est le fils de mon ami, car la douleur de l'ami atteint d'une souffrance serait aussi ma douleur, et je devrais la partager. Mais, si c'est pour moi un étranger, et s'il ne peut m'attirer par aucune valeur propre, par aucune importance déjà acquise dans ma vie sentimentale, il m'est vraiment difficile de l'aimer. Ce faisant, je ferais même du tort, car mon amour est estimé par tous les miens comme une préférence ; je leur ferais du tort si je les mettais sur le même plan qu'un étranger. Mais si je dois l'aimer, de cet amour universel, seulement parce qu'il est lui aussi un être de cette terre, comme l'insecte, le ver de terre ou la couleuvre, alors, j'ai bien peur qu'une part minime d'amour ne lui échoit et qu'il soit impossible de lui en donner autant que je suis autorisé par le jugement de la raison à me réserver à

4. Dostoïevski non plus ne s'y trompait pas. Dans *Les Frères Karamazov*, *op. cit.*, tome I, p. 332, Ivan s'adresse à Aliocha : « Je dois t'avouer une chose, commença Ivan, je n'ai jamais pu comprendre comment on peut aimer son prochain. C'est précisément, à mon idée, le prochain qu'on ne peut aimer ; du moins ne peut-on l'aimer qu'à distance. [...] A mon avis, l'amour du Christ pour les hommes est une sorte de miracle impossible sur la terre. Il est vrai qu'il était Dieu ; mais nous ne sommes pas des dieux. Supposons, par exemple, que je souffre profondément ; un autre ne pourra jamais connaître à quel point je souffre, car c'est un autre et pas moi. [...] »

5. S. Freud, *Malaise de la civilisation*, *op. cit.*, chapitre V. Retraduit par nous.

6. *Verwerfen* : jeter ça et là, disperser ; écarter, rejeter, repousser. Le substantif, *die Verwerfung* est traduit par Lacan par forclusion.

moi-même. A quelle fin une telle prescription, se présentant de façon si solennelle, si on ne peut recommander raisonnablement son accomplissement ?

A y regarder de plus près, je trouve encore plus de difficultés. Non seulement cet étranger, en général, n'est pas digne d'amour, mais honnêtement, je dois reconnaître, qu'il peut plus prétendre à mon hostilité, voire même à ma haine. Il ne semble pas avoir pour moi le minimum d'amour, il ne me témoigne pas le moindre égard. Si cela lui est profitable, il n'a aucun scrupule à me porter préjudice, il ne se demande même pas alors si l'importance de son profit correspond à la grandeur du préjudice qu'il m'inflige. Et il n'y a même pas besoin qu'il en tire profit ; s'il peut seulement y satisfaire un quelconque plaisir, il ne se gêne pas de me railler, de m'offenser, de me diffamer, de montrer sa puissance sur moi, et plus il se sent sûr de lui, plus je suis sans défense, plus il est sûr que je doive m'attendre de sa part à ce comportement vis-à-vis de moi. S'il se comporte autrement, s'il me manifeste, en tant qu'étranger, égards et ménagements, je suis prêt, sans cela, sans cette prescription, à le lui rendre de la même manière. Oui, si ce grandiose commandement était énoncé ainsi : « Aime ton prochain, comme ton prochain t'aime », je n'aurais alors rien à redire. Il y a un deuxième commandement qui me paraît encore plus inconcevable et qui déchaîne en moi une répulsion plus violente encore. Il dit : « Aime ton ennemi ». Si j'y réfléchis bien, j'ai tort de le récuser comme une exigence encore plus forte. Au fond, c'est le même. [...]

La force de ce texte n'a pas échappé à Lacan qui y consacre deux séances dans son séminaire sur *L'éthique*<sup>7</sup>. Je cite :

[...] à chaque fois que Freud s'arrête comme horrifié devant la conséquence du commandement de l'amour du prochain, ce qui surgit, c'est la présence de cette méchanceté foncière qui habite en ce prochain. Mais dès lors elle habite aussi en moi-même. Et qu'est-ce qui m'est plus prochain que ce cœur en moi-même qui est celui de ma jouissance, dont je n'ose m'approcher ? Car dès que j'en approche – c'est là le sens de *Malaise dans la civilisation* – surgit cette insondable agressivité devant quoi je recule, que je retourne contre moi, et qui vient, à la place même de la Loi évanouie, donner son poids à ce qui m'empêche de franchir une certaine frontière à la limite de la Chose<sup>8</sup>. [...]

Un texte comme *Malaise dans la civilisation*, dit Lacan, nous amène à formuler ceci :

---

7. J. Lacan, *L'éthique de la psychanalyse*, op. cit. Directement dans les séances du 16 et du 23 mars 1960, mais les deux séances suivantes s'y rattachent également.

8. *Ibid*, p. 219.

[...] que la jouissance est un mal. Freud là-dessus nous guide par la main – elle est un mal parce qu'elle comporte le mal du prochain. [...] Il écrit *Malaise dans la civilisation* pour nous le dire<sup>9</sup>. [...]

D'où Kant avec Sade<sup>10</sup>.

[...] Mon égoïsme se satisfait très bien d'un certain altruïsme, de celui qui se place au niveau de l'utile, et c'est précisément le prétexte par quoi j'évite d'aborder le problème du mal que je désire, et que désire mon prochain. C'est ainsi que je dispense ma vie, en monnayant mon temps dans une zone dollar, rouble ou autre, du temps de mon prochain, où, ces prochains, je les maintiens tous également au niveau de peu de réalité de mon existence. Pas étonnant dans ces conditions que tout le monde en soit malade, qu'il y ait malaise dans la civilisation.

C'est un fait d'expérience – ce que je veux, c'est le bien des autres à l'image du mien. Ça ne vaut pas si cher. [...]

Peut-être est-ce ici le sens de l'amour du prochain qui pourrait me redonner la direction véritable. Pour cela, *il faudrait savoir affronter ceci, que la jouissance de mon prochain, sa jouissance nocive, sa jouissance maligne, c'est elle qui se propose comme le véritable problème pour mon amour*<sup>11</sup>. [...]

## ZARATHOUSTRA, UNE DEUXIÈME FOIS

### De l'amour du prochain

Vous vous empressiez auprès de votre prochain et vous avez de belles paroles pour cela. Mais je vous le dis : votre amour du prochain est votre mauvais amour de vous-mêmes.

9. S. Freud, *Malaise...*, *op. cit.*, p. 217.

10. Un petit passage des *Frères Karamazov*, *op. cit.*, p. 335, faisant suite à la question de l'amour du prochain, est très éclairant à ce propos. Ivan Fiodorovitch dit à son frère Aliocha à propos des méfaits des Turcs : « [...] On compare parfois la cruauté de l'homme à celle des fauves ; c'est faire injure à ces derniers. Les fauves n'atteignent jamais au raffinement de l'homme. Le tigre déchire sa proie et la dévore ; c'est tout. Il ne lui viendrait pas à l'idée de clouer les gens par les oreilles, même s'il pouvait le faire. Ce sont les Turcs qui torturent les enfants avec une jouissance sadique, arrachent les bébés du ventre maternel, les lancent en l'air pour les recevoir sur les baïonnettes, sous les yeux des mères, dont la présence constitue le principal plaisir. Voici une autre scène qui m'a frappé. Pense donc : un bébé encore à la mamelle, dans les bras de sa mère tremblante, et autour d'eux, les Turcs. Il leur vient une plaisante idée : caressant le bébé, ils parviennent à le faire rire ; puis l'un d'eux braque sur lui un revolver à bout portant. L'enfant tend ses menottes pour saisir le joujou ; soudain, l'artiste presse la détente et lui casse la tête. Les Turcs aiment, dit-on, les douceurs. » Le pauvre Aliocha lui répond : « Frère, à quoi bon tout cela ? » Et Ivan de lui répondre : « Je pense que si le diable n'existe pas, s'il a été créé par l'homme, celui-ci l'a fait à son image. » – « Comme Dieu, alors ? ».

11. J. Lacan, *L'éthique...*, *op. cit.*, p. 220. Passage souligné par nous.

Vous vous réfugiez chez votre prochain en vous fuyant vous-mêmes, et de cette fuite, vous voulez faire une vertu ; mais je perce à jour votre « désintéressement ».

Le Toi est plus ancien que le Moi ; le Toi est sanctifié, mais pas encore le Moi : c'est ainsi que l'homme se presse vers son prochain. Vous conseillé-je l'amour du prochain ? Je vous conseillerais plutôt la fuite du prochain et l'amour du lointain !

Plus haut que l'amour du prochain est l'amour du lointain et de ce qui est à venir. Plus haut encore que l'amour de l'homme est à mes yeux l'amour des choses et des fantômes.

Ce fantôme qui te précède, mon frère, est plus beau que toi, pourquoi ne lui donnes-tu pas ta chair et tes os ? Mais tu as peur et tu cours chez ton voisin.

Vous ne pouvez pas vous supporter vous-mêmes et vous ne vous aimez pas assez : aussi voulez-vous entraîner votre prochain à l'amour et vous dorer de son erreur. [...]

*Ainsi parlait Zarathoustra.*

#### DIEU EST MORT

Dans *Introduction théorique aux fonctions de la psychanalyse en criminologie*<sup>12</sup>, Lacan écrit qu'avec *Totem et Tabou* Freud avait voulu démontrer dans le crime primordial l'origine de la Loi universelle, et que l'important de ce texte était qu'il reconnût qu'avec la Loi et le Crime commençait l'homme : leurs significations soutiennent

jusqu'à la forme de l'individu non seulement dans sa valeur pour l'autre, mais dans son érection pour lui-même. [...] Une figure moderne de l'homme se révélait ainsi, qui contrastait étrangement avec les prophéties des penseurs de la fin du siècle, figure aussi dérisoire pour les illusions nourries par les libertaires que pour les inquiétudes inspirées aux moralistes par l'affranchissement des croyances religieuses et l'affaiblissement des liens traditionnels. *A la concupiscentie luisant aux yeux du vieux Karamazov, quand il interrogeait son fils : « Dieu est mort, alors tout est permis », cet homme, celui-là même qui rêve au suicide nihiliste du héros de Dostoïevski ou qui se force à souffler dans la baudruche nietzschéenne, répond par tous ses maux comme par tous ses gestes : « Dieu est mort, plus rien n'est permis*<sup>13</sup>. »

La même année que celle du séminaire sur *L'éthique de la psychanalyse*, Lacan fait, le 9 et 10 mars 1960, des conférences à Bruxelles sur ce sujet<sup>14</sup>. Il y dira notamment ceci :

12. J. Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 130.

13. Souligné par nous.

14. Conférence inédite. *Petits Écrits de Strasbourg*.

Ce père n'interdit le désir avec efficace, c'est ce que nous enseigne *Totem et Tabou*, que parce qu'il est mort, et j'ajouterai parce qu'il ne le sait pas lui-même, – entendez : qu'il est mort.

Tel est le mythe que Freud propose à l'homme moderne en tant que l'homme moderne est celui pour qui Dieu est mort, – entendons : que lui croit le savoir.

Pourquoi Freud s'engage-t-il en ce paradoxe ? Pour expliquer que le désir n'en sera que plus menaçant et donc l'interdiction plus nécessaire et plus dure : Dieu est mort, plus rien n'est permis.

Dans le séminaire *L'éthique de la psychanalyse*<sup>15</sup>, Lacan revient sur la mort de Dieu :

Si le mythe de l'origine de la Loi s'incarne dans le meurtre du père, c'est de là que sont sortis ces prototypes qui s'appellent successivement l'animal totem, puis tel dieu, plus ou moins puissant et jaloux, et en fin de compte le dieu unique, Dieu le Père. *Le mythe du meurtre du père est bien le mythe d'un temps pour qui Dieu est mort*<sup>16</sup>.

Mais si Dieu est mort pour nous, c'est qu'il l'est depuis toujours, et c'est bien là ce que nous dit Freud. Il n'a jamais été le père que dans la mythologie du fils, c'est-à-dire celle du commandement qui ordonne de l'aimer, lui le père, et dans le drame de la passion qui nous montre qu'il y a une résurrection au-delà de la mort. C'est-à-dire que l'homme qui a incarné la mort de Dieu est toujours là. Il est toujours là avec ce commandement qui ordonne d'aimer Dieu. [...] L'homme survit à la mort de Dieu assumée par lui-même, mais ce faisant, il se propose lui-même devant nous. La légende païenne nous dit que sur la mer Égée, au moment où se déchire le voile du temple, retentit le message – *Le grand Pan est mort*. [...]

15. J. Lacan, *L'éthique...*, *op. cit.*, p. 209, 16 mars 1960.

16. Souligné par nous.

## INHALTSVERZEICHNIS

	Seite
Kalendarium . . . . .	7
Sigm. Freud: Dostojewski und die Vätertötung . . . .	9
Theodor Reik: Freuds Studie über Dostojewski . . .	32
Friedrich Eckstein: Das Unbewußte, die Vererbung und das Gedächtnis im Lichte der mathematischen Wissen- schaft . . . . .	44
Hanns Sachs: Kunst und Persönlichkeit . . . . .	61
Albrecht Schaeffer: Geschichte eines Traumes . .	77
Editha Sterba: Der Schüler selbstmord in André Gides Roman „Die Falschmünzer“ . . . . .	85
André Gide: Der Selbstmord des Knaben Boris . . .	99
„Kinder können furchtbar schweigen...“ (Episoden aus der Kindheit eines Proletariermädchens) . . . . .	113
Heinrich Meng: Sexualpädagogik und Psychoanalyse .	125
Fritz Wittels: Kindweib, die große Mode . . . . .	133
Karl Landauer: Zur psychosexuellen Genese der Dummheit . . . . .	157
Ernest Jones: Die englische „Schicklichkeit“ . . . .	183
Joan Riviere: Weiblichkeit als Maske . . . . .	190
Theodor Reik: Über den zynischen Witz . . . . .	204
Franz Alexander und Hugo Staub: Ein Fall von Kleptomanie aus Schuldgefühl . . . . .	224
Wilhelm Reich: Die Dialektik im Seelischen . . . .	233

### KUNSTBEILAGEN:

Porträt André Gide . . . . .	nach Seite 96
Porträt Ernest Jones . . . . .	192



## Dostoïevski, le converti

---

A la fin de sa vie, après de nombreuses années de détention en Sibérie, Dostoïevski se « convertit » : il se soumet entièrement à l'autorité du tsar, à l'idéologie de son régime et à la religion. Pour Freud, le « juif infidèle », cette conversion signe le point faible de la personnalité de Dostoïevski, celui-là justement qui l'a empêché d'être un libérateur des hommes. Sa haute intelligence, et la force de son amour de l'humanité auraient pu lui ouvrir une autre voie, dit-il, comme à regret.

A la même époque, en 1927, Freud reçoit une lettre d'un médecin américain qui va lui donner l'occasion d'écrire un petit texte sur le problème de la conversion : *Une expérience religieuse*<sup>1</sup>, publié en 1928 ainsi que *Dostoïevski et la mise à mort du père*, que nous portons ici au dossier du cas Dostoïevski.

### UNE EXPÉRIENCE RELIGIEUSE

*A l'automne 1927, un journaliste germano-américain (G. S. Viereck), que j'avais reçu chez moi avec plaisir, publia une entrevue avec moi dans laquelle il rapportait mon manque de foi religieuse et mon indifférence à l'égard de la persistance d'une vie après la mort. Ce prétendu interview fut largement lu et me valut, entre autres, la lettre suivante d'un médecin américain :*

---

1. Freud, »Ein religiöses Erlebnis«, paru dans *Imago*, 1928, vol. XIV, fasc. I, Wien, Intern. Psychoanal. Verlag ; et dans l'*Almanach der Psychoanalyse* de 1929, édité par A. J. Storfer, Internationaler Psychoanalytischer Verlag. Traduction française dans *Avenir d'une illusion*, Paris, PUF, 1971. Retraduit ici par nous.

[...] Votre réponse à la question posée de savoir si vous croyez à une persistance de la personnalité après la mort, est ce qui m'a fait le plus d'impression. Vous auriez répondu : je ne m'en soucie aucunement.

Je vous écris aujourd'hui pour vous faire part d'une expérience qui s'est produite dans l'année où j'achevai mes études de médecine à l'Université de X... Un après-midi, je me trouvais justement dans la salle de dissection lorsqu'on apporta le cadavre d'une vieille femme et qu'on le posa sur une table de dissection. Cette femme avait un visage si bon<sup>2</sup>, si ravissant (this sweet faced woman) que j'en reçus une forte impression. Une pensée jaillit soudain en moi : Non, il n'y a pas de Dieu ; s'il y avait un Dieu, il n'aurait jamais permis qu'une vieille femme aussi bonne (this dear old woman) arrive dans la salle de dissection.

En revenant chez moi dans l'après-midi, sous l'influence du spectacle vu dans la salle de dissection, j'avais pris la décision ne plus retourner dans une église. Les enseignements du christianisme, d'ailleurs, avaient déjà été auparavant pour moi sujets de doute.

Mais pendant que je méditais encore sur tout cela, une voix parla à mon âme lui disant qu'il fallait que je réfléchisse encore mûrement à ma décision. Mon esprit répondit à cette voix intérieure : si j'acquies la certitude que l'enseignement du Christ est vrai et que la Bible est la parole de Dieu, alors je l'accepterai<sup>3</sup>.

Au cours des jours suivants, Dieu rendit clair à mon âme que la Bible est la parole de Dieu, que tout ce qui est enseigné sur Jésus Christ est vrai, et que Jésus est notre seul espoir. Après cette si claire révélation, je tins la Bible pour parole de Dieu et Jésus-Christ pour mon sauveur. Depuis lors, Dieu s'est encore révélé à moi par bien des signes qui ne sauraient tromper.

En tant que confrère (brother physician) qui veut votre bien<sup>4</sup>, je vous supplie de diriger vos pensées sur cet important sujet et je vous assure que, si vous vous en occupez avec un esprit ouvert, Dieu révélera aussi à votre âme la vérité, comme à moi et à tant d'autres... »

Je répondis courtoisement que je me réjouissais de savoir que cette expérience lui avait rendu possible de conserver sa foi. Dieu n'en avait pas fait autant pour moi, il ne m'avait jamais laissé entendre une telle voix intérieure, et s'il ne se dépêchait pas très vite – compte tenu de mon âge –, ce ne serait pas de ma faute si je restais jusqu'au bout ce que je suis à ce jour – an infidel jew<sup>5</sup>.

2. Freud reçoit le texte en anglais et traduit la vieille femme qui était une *sweet faced woman*, une femme au visage doux, par : la vieille femme (*die alte Frau*) qui avait *ein liebes Gesicht*, un visage qui respirait la bonté, l'amour... comme la Sainte Vierge. En effet, en allemand, la Sainte Vierge se dit *die liebe Frau*. Dans la traduction que fait Freud de cette lettre, s'introduit – à son insu ? – une contamination linguistique possible par le passage dans la langue allemande.

3. La phrase « Mon esprit répondit... alors je l'accepterai. » est omise dans la traduction française in *Avenir d'une illusion*, *op. cit.*

4. *Wohltollender Kollege* : expression difficile à traduire (traduite in *op. cit.* par : en ma qualité de « médecin et frère ») : un collègue (médecin) vous voulant (*wollender*) du bien (*wohl*)...

5. En anglais dans le texte de Freud : *un juif infidèle*.

L'aimable réplique du collègue renfermait l'assurance que le judaïsme n'était pas un obstacle à l'orthodoxie et il le prouvait par de nombreux exemples. Cette réplique parvint à son apogée lorsqu'il me fit part qu'il priaït pour moi avec ferveur pour que Dieu me donne la vraie foi – faith to believe. Le succès de cette intercession n'a pas encore eu lieu. En attendant, l'expérience religieuse de ce collègue donne à penser. Je dirais qu'elle incite à tenter une interprétation à partir de motifs affectifs, car elle est en soi insolite et particulièrement mal fondée d'un point de vue logique. Il est bien connu que Dieu laisse se produire encore bien d'autres atrocités que le fait de mettre sur une table de dissection le cadavre d'une vieille femme aux traits sympathiques. Il en fut ainsi de tout temps et ne pouvait pas en être autrement à l'époque où le collègue américain achevait ses études. En tant que futur médecin il ne pouvait être ignorant du monde au point de ne rien savoir de tout son malheur<sup>6</sup>. Pourquoi sa révolte<sup>7</sup> contre Dieu devait-elle alors se déchaîner précisément à l'occasion de cette impression dans la salle de dissection ?

Pour celui qui est habitué à considérer analytiquement les expériences intérieures des êtres humains et leurs actions, l'explication est facile à concevoir, si facile qu'elle se glissa directement dans mon souvenir des faits. Alors qu'un jour, dans une discussion, je mentionnai la lettre de ce collègue pieux, je racontai qu'il avait écrit que le visage du cadavre de la femme lui avait rappelé sa propre mère. Or, cela n'était pas dans la lettre, – à la seconde réflexion, il est impossible que cela ait pu y être – mais c'est l'explication qui, sous l'impression des tendres mots dont il gratifie la vieille femme (sweet faced dear old woman), s'impose impérieusement. On doit alors rendre responsable de la faiblesse de jugement du jeune médecin l'affect éveillé par le souvenir de la mère. Si on ne peut pas se libérer de la mauvaise habitude de la psychanalyse de faire appel, comme matériel de preuve, à des petites choses, on pensera alors que le collègue s'adresse plus tard à moi en tant que brother physician, ce que je ne pouvais retraduire qu'imparfaitement. On est donc en droit de se représenter les choses de la manière suivante : le spectacle du corps nu (ou destiné à être dénudé) d'une femme qui rappelle sa mère au jeune homme, éveille en lui le désir ardent de la mère émanant du complexe d'Œdipe qui se complète aussitôt par la révolte contre le père. Le père et Dieu ne sont pas encore chez lui bien séparés, la volonté d'anéantir le père peut devenir consciente sous forme de doute de l'existence de Dieu, et vouloir se légitimer devant la raison comme une indignation à propos du mauvais traitement infligé à l'objet maternel. Pour l'enfant, ce que le père fait à la mère dans le rapport sexuel, a typiquement valeur de mauvais

6. *Das Unheil*: le malheur, le désastre ; en adjectif, *unheilbar* a pour sens, s'agissant de la maladie, d'incurable, inguérissable. Un médecin ne peut rester ignorant de l'ampleur de la misère, tant physique que morale, de l'humanité.

7. *Die Empörung*: révolte, au sens de l'indignation.

traitement<sup>8</sup>. La nouvelle sollicitation, déplacée dans le domaine religieux, n'est qu'une répétition de la situation œdipienne, et c'est pourquoi, peu de temps après, elle subit le même destin. Elle succombe à un puissant contre-courant. Durant le conflit, le niveau du déplacement n'est pas strictement maintenu, il n'est pas question d'arguments en vue de justifier Dieu, il n'est pas dit non plus par quels signes infaillibles Dieu a prouvé son existence au douteur. Le conflit semble s'être joué sous la forme d'une psychose hallucinatoire, des voix intérieures s'élèvent pour ôter la résistance contre Dieu. L'issue du combat se manifeste à nouveau dans le domaine religieux ; elle est prédéterminée par le destin du complexe d'Œdipe : assujettissement complet à la volonté de Dieu le père, le jeune homme est devenu croyant, il a tout accepté de ce qu'on lui avait enseigné depuis l'enfance sur Dieu et Jésus-Christ. Il a vécu une expérience religieuse, il a subi une conversion. Tout ceci est si simple et si transparent qu'on ne peut pas écarter la question de savoir si, par la compréhension de ce cas, on ne gagnerait pas quelque chose pour la psychologie de la conversion religieuse en général. Je renvoie à l'excellent ouvrage de santé de Sanctis (*La conversione religiosa*, Bologne, 1924) qui utilise toutes les découvertes de la psychanalyse. Dans cette lecture, on trouve confirmation de ce à quoi on pouvait s'attendre, à savoir que tous les cas de conversion ne se laissent nullement percer à jour aussi facilement que celui dont il est fait mention ici, mais que notre cas ne contredit en aucun point les opinions que la recherche moderne s'est faite à ce sujet. Ce qui distingue notre observation, c'est son rattachement à une occasion particulière qui fait éclater l'incrédulité une fois encore avant qu'elle ne soit définitivement vaincue chez l'individu<sup>9</sup>.

Dostoïevski s'est rebellé, et puis il a baissé la tête, il s'est soumis tout en restant un pécheur impénitent. A la fin de sa vie il a opté pour : Dieu n'est pas mort, tout est permis !

---

8. Phrase omise dans la traduction du texte donnée dans *L'avenir d'une illusion*, op. cit.

9. Cet article de Freud est également commenté par Théodor Reik dans *Trente ans avec Freud*, op. cit.

## *L'importance du père pour le destin de l'individu*

---

### AU BURGHÖLZLI

Les premiers écrits psychanalytiques de Jung ont été produits pendant la période où il travaillait au Burghölzli, la clinique universitaire de Zürich. Eugen Bleuler avait pris la direction de la clinique en 1898, à la suite de Auguste Henri Forel, et avait développé, au sein de la clinique, des règles de travail qui, sans doute, ne furent pas pour rien dans l'évolution de Jung.

Bleuler habitait dans la clinique, et exigeait la même chose de ses collaborateurs. Dès qu'il fut nommé assistant, après avoir été étudiant dans la clinique, Jung y eut donc sa chambre. Après son mariage, il eut un appartement, juste à l'étage au-dessus de celui de Bleuler. Si la clinique évoquait un « monastère séculier », ce n'était pas sans raison. Alphonse Maeder, un des collègues de Jung, disait que le Burghölzli était à cette époque une sorte d'usine, où l'on travaillait dur et où l'on n'était guère payé. Chacun, du professeur jusqu'au plus jeune des assistants, était complètement absorbé par le travail. Il était requis de s'abstenir de toute boisson alcoolisée. Le patient était le centre d'intérêt et l'étudiant devait apprendre comment il aurait à s'adresser à lui.

A 8 h 30 chaque matin, il y avait une conférence de travail, dans laquelle les résidents devaient rendre compte de leurs patients. Leur visite du matin devait donc être déjà terminée. Plusieurs fois par semaine, il y avait des conférences générales supplémentaires, bapti-

sées des « carrefours », présidées par le directeur, Bleuler. Au cours de celles-ci, on discutait des histoires de cas des nouveaux patients, ou bien des articles des collaborateurs étaient présentés, ou encore les parutions récentes de la littérature spécialisée étaient travaillées. Un des premiers travaux de cette sorte dont Jung fut chargé fut la présentation de *L'interprétation des rêves*, de Freud, récemment parue<sup>1</sup>.

C'est Bleuler, à l'époque où il était encore étudiant de Forel, qui avait introduit les idées psychanalytiques dans la clinique, la psychanalyse était le sujet de discussions journalières, dès le début des années 1900, et ce, bien avant que Freud ne fût reconnu par les psychologues et psychiatres de l'époque.

Comme il le raconte dans ses souvenirs, Jung plongea tout entier dans le travail, et pour se familiariser avec la psychiatrie, il lut d'une seule traite les cinquante volumes de l'*Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie*.

#### L'IMPORTANCE DU PÈRE POUR LE DESTIN DE L'INDIVIDU

Il est difficile de lire aujourd'hui les textes que Jung a écrits avant 1911-1912, date de sa rupture avec Freud. D'une part, les freudiens n'ont pas mesuré l'importance que ces textes ont dans le mouvement psychanalytique, et ne les ont pas diffusés et traduits. Mais les jungiens ont relativement boudé ces écrits, empreints pour eux de l'influence de Freud sur Jung. Jung lui-même a encouragé ce désintérêt, puisqu'il a largement remanié certains textes qu'il a laissé republier par la suite, et que ce sont ces textes remaniés qui sont repris dans ses *Œuvres complètes*, en allemand et en anglais. Il est même encore aujourd'hui difficile de se faire une idée, en France, de la bibliographie jungienne de cette période et de l'importance des remaniements apportés.

Le texte *Die Bedeutung des Vaters für das Schicksal des Einzelnen* parut en 1909 dans le *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*, revue créée par Freud et Bleuler, directeurs, éditée par Franz Deuticke, et dont Jung était le rédacteur (il le restera jusqu'en 1913). On peut voir qu'au sommaire figure le texte de Freud sur le petit Hans *Analyse de la phobie d'un garçonnet de cinq ans*. Selon l'édition anglaise des *Œuvres complètes*, de 1949, rééditée en 1971, ce texte paraît également en brochure indépendante à Vienne, en 1909. Une réédition aura lieu à Vienne en 1927, sans modifications, mais avec une préface à la 2<sup>e</sup> édition. En 1949, une troisième édition paraît à Zürich. Elle est très remaniée et sert de référence désormais, pour les *Œuvres Complètes*, en allemand comme en anglais. La traduction française, d'après le texte

---

1. D'après G. Wehr, *Jung, a Biography*, Boston, Shambhala, 1988.

original, paraît en 1935 dans un recueil de trois textes, *Conflits de l'âme enfantine*, aux éditions Aubier Montaigne, dans une traduction d'Olga Raevsky, avec une préface d'Yves le Lay.

Dans le texte remanié de 1949, Jung supprime toutes les références flatteuses à Freud et les mentions trop directes concernant la sexualité. C'est ainsi, par exemple, que la première phrase du texte de 1909 « A maintes reprises (voir en particulier dans *La Traumdeutung*), Freud a indiqué avec une clarté ne laissant pas le moindre doute, que le rapport psychosexuel de l'enfant avec ses parents... » devient en 1949 : « Freud a indiqué que le rapport affectif de l'enfant avec ses parents, et en particulier avec son père est d'une importance décisive pour le contenu d'une névrose ultérieure. » Pour des raisons qu'on verra plus loin, il supprime aussi toutes les références à Otto Gross. Enfin, il réoriente ses conclusions en faisant référence à sa théorie des archétypes, ce qui évidemment, change complètement l'orientation du texte.

#### UN TEXTE EN QUESTION ENTRE FREUD, JUNG, ABRAHAM ET GROSS

Abraham, lui aussi résident au Burghölzli avant de partir s'installer à Berlin, mis Freud en garde dès 1908, en lui écrivant, le 11 mai : « Jung et Bleuler dévient de la théorie sexuelle ». Lorsque le texte de Jung sur *L'importance du père* parut dans le premier numéro du *Jahrbuch*, Abraham ne se montra pas enthousiaste. Dans sa lettre du 7 avril 1909, il déclare à Freud : « J'avais déjà beaucoup entendu parler de la contribution de Jung (*Die Bedeutung des Vaters für das Schicksal des Einzelnen*) et j'attendais donc quelque chose de tout à fait original. Malheureusement, il m'a un peu déçu parce qu'à vrai dire, il n'apporte pas sur la question de points de vues nouveaux. Par ailleurs êtes-vous aussi de l'avis que le *père* est à ce point prépondérant ? Dans plusieurs de mes analyses, c'est la mère ; dans d'autres, on ne peut pas décider qui, du père ou de la mère, a l'importance la plus grande. Cela me semble dépendre beaucoup des situations individuelles ». Cependant, Freud lui fait une réponse mitigée : « Je ferais volontiers la même remarque sur le problème traité par Jung. Jusqu'à présent, je considérais que, pour la personne, la partie du même sexe était la plus importante ; mais je peux aussi prendre mes dispositions en fonction d'une plus grande diversité individuelle. Jung a, mais avec beaucoup de fruit, tiré un élément de l'ensemble ». (27 avril 1909).

Dans la correspondance que Jung et Freud échangent, ce texte sur le père tient une assez large place. Jung annonce le texte à Freud dans sa lettre du 27 novembre 1908. Ce à quoi Freud répond immédiatement, le 29 novembre : « Cela m'a beaucoup réjoui que vous vous soyez attaqué au complexe du père », Comme il le fera pour tous ses textes, Jung ne le donne pas à lire à Freud avant sa parution, mais garantit, curieuse-

ment, qu'il est « dans la ligne » : « Mon travail sur le complexe du père n'est pas grand, mais, comme je l'espère, correctement sorti. J'espère qu'il trouvera votre approbation. En tout cas, il ne laisse pas grand chose à désirer en fait d'orthodoxie ». (3 décembre 1908). Ce travail sur l'importance du père, mené par Jung, est rédigé dans le temps même où Freud rédige le cas du petit Hans. Et c'est Freud le premier qui engage Jung à mettre en relation ce travail sur le père et la naissance de son fils : « La conjonction de la libération sociale (Jung va quitter le Burghölzli), de la naissance d'un fils, et du travail sur le complexe du père me semble indiquer que vous êtes à un carrefour de votre vie, engagé dans la bonne direction... Je suis tellement obsédé par l'idée du complexe-nucléaire *Kernkomplex* tel qu'il se trahit chez le petit Herbert, que je n'avance pas ». (11 décembre 1908). Ce à quoi, Jung répond : « Je ressens la conjonction de la naissance d'un fils et de la rationalisation du complexe du père comme un tournant extrêmement important de ma vie ; non pour la moindre part du fait que je romps maintenant, socialement aussi, la relation au père (Bleuler). Cela ne me chagrine pas. Mais Bleuler a du délire de persécution homosexuel dans ses rêves et commence à se vanter de ses fantasmes hétérosexuels accrus. Le lien semble être le plus fort de son côté ». (21 décembre 1908).

C'est seulement après la parution du texte que Freud reprend la discussion avec Jung, et lui manifeste en quelque sorte son approbation tout en modifiant curieusement le titre, puisqu'il lui écrit, le 21 novembre 1909 : « Dans mon cours, dont je fais maintenant un séminaire, je fais rendre compte samedi prochain de votre travail sur le destin du père », et après que ça ait eu lieu : « Votre *destin du père* nous a fait cadeau d'une bonne soirée samedi dernier. » (2 décembre 1909).

Mais la parution du texte déclenche un rebondissement : Otto Gross, qui était au Burghölzli, en analyse avec Jung, en 1908, avant de s'enfuir et d'aller à Munich chez Kraepelin, précisément au moment où Jones y était en stage, attaque Jung et déclare qu'il a été plagié. Il s'en plaint à Freud, qui lui-même écrit à Jung : « Otto Gross est apparu. Il m'écrit du sanatorium Steinhof à Vienne une lettre pleine d'estime et me prie *instamment* de faire imprimer *le plus tôt possible* un travail qui y est joint. Celui-ci, très négligemment griffonné au crayon, s'intitule « Dans ma propre cause. Sur ce qu'on appelle l'école de Bleuler-Jung » et contient deux accusations : que Bleuler lui détourne la désignation de *dementia sejunctiva* pour la présenter comme schizophrénie, et que votre essai *L'importance du père...* est issu de ce qu'il vous a dit pendant son analyse ». (7 avril 1911). Jung répond violemment : « Gross est un fou accompli, à qui le Steinhof est une sinécure qui lui convient. Mais il ferait mieux de produire encore quelque chose au lieu d'écrire des polémiques. Il n'est pas du tout question de priorité lésée ; le passage de mon travail

où je mentionne Gross était la formule convenue. De plus, tous les droits de faire de même lui étaient accordés ; s'il n'en a pas usé, c'est son affaire. Il essaie de parasiter partout où c'est seulement possible ». (19 avril 1911).

Aussi, après avoir rajouté une note dans la réédition de 1927, « Ce sont ces expériences, et aucunement une analyse exécutée avec le D<sup>r</sup> Otto Gross, qui m'ont montré avec force que cette conception était légitime », Jung, dans le texte remanié de 1949 va supprimer toutes les références à Gross.



# L'UNE BÉVUE

## Bulletin d'abonnement

à renvoyer à

**L'UNE BÉVUE**

29, rue Madame, 75006 Paris

Nom et prénom .....

Adresse .....

.....

.....

**Abonnement pour 1 an,**

**3 numéros (et 3 suppléments)**

**580 FF (+ 150 FF pour l'étranger hors CEE, Suisse, Autriche)**

- Abonnement à partir du n° 4 compris
- Abonnement à partir du n° 5 compris
- Abonnement à partir du n° 6 compris
- Je désire recevoir une facture avec le prochain envoi

Ci-joint un chèque de 580 FF (ou 730 FF pour l'étranger,  
par chèque bancaire compensable en France ou mandat international)  
à l'ordre de **L'UNE BÉVUE**

## Commande

- Freud ou la raison depuis Lacan.*  
*L'inconscient.* S. Freud.  
*L'élangue.*  
*Remarques psychanalytiques sur un cas de paranoïa*  
(Dementia paranoides) décrit autobiographiquement. S. Freud.  
*L'artifice psychanalytique.*  
*Personnages psychopathiques sur la scène.* S. Freud. *Réminiscences*  
*du Professeur Sigmund Freud.* M. Graf.  
..... l'ensemble 600 FF
- N° 1. *Freud ou la raison depuis Lacan* ..... 140 FF
- N° 2. *L'élangue* ..... 140 FF
- N° 3. *L'artifice psychanalytique* ..... 140 FF
- Grammaire et inconscient* ..... 68 FF
- Mémoires d'un homme invisible* ..... 68 FF
- Écrits inspirés et langue fondamentale* ..... 75 FF
- Je désire recevoir une facture

Ci-joint un chèque de ..... FF à l'ordre de **L'UNE BÉVUE**

**Les éditions E.P.E.L.  
ont publié :**

*Marguerite ou l'Aimée de Lacan*

Jean ALLOUCH,  
postface de Didier ANZIEU  
Paris, E.P.E.L., 1990, 568 p.,  
13 ill., 12 dessins

*Le retour à Freud  
de Jacques Lacan*

*l'application au miroir*

Philippe JULIEN  
Paris, E.P.E.L., 1990, 240 p., 2 ill. (1<sup>re</sup> éd.  
Érès, coll. « Littoral », Toulouse, 1985)

*L'incomplétude du symbolique*

*De René Descartes à Jacques Lacan*

Guy LE GAUFEY  
Paris, E.P.E.L., 1991, 244 p.

*Ethnopsychanalyse  
en pays bamiléké*

Charles-Henry  
PRADELLES DE LATOUR  
Paris, E.P.E.L., 1991, 264 p.,  
20 fig., 7 planches, 7 tableaux

*Le transfert dans tous ses errata,*

suivi de

*Pour une transcription critique des  
séminaires de Jacques Lacan*

e.l.p. Paris, E.P.E.L., 1991, 312 p.

*Essai sur la discordance  
dans la psychiatrie contemporaine*

Georges LANTERI-LAURA,  
Martine GROS

suivi de

*Quelques mots  
sur la psychologie  
de la mathématique pure,*

Philippe CHASLIN  
Paris, E.P.E.L., 1992, 150 p.

*La main du prince*

Michele BENVENGA,  
Tomaso COSTO  
Paris, E.P.E.L., 1992, 128 p.

*La folie Wittgenstein*

Françoise DAVOINE  
Paris, E.P.E.L., 1992, 232 p.

*Louis Althusser  
Récit Divan*

Jean ALLOUCH  
Paris, E.P.E.L., 1993, 70 p.

*Freud et puis Lacan*

Jean ALLOUCH  
Paris, E.P.E.L., 1993, 140 p.

**La collection « Littoral »  
a notamment publié :**

*Lettre pour lettre*

Transcrire, traduire, translittérer  
Jean ALLOUCH  
Toulouse, Érès, 1984, 336 p., 9 ill.

*La « solution »  
du passage à l'acte*

Le double crime des sœurs Papin  
Jean ALLOUCH, Erik PORGE  
et Mayette VILTARD  
Livre signé de l'hétéronyme  
Francis DUPRE  
Toulouse, Érès, 1984, 270 p. 12 ill.

*Ouvrir les Écrits  
de Jacques Lacan*

John P. MULLER,  
William J. RICHARDSON, adaptation de  
Philippe JULIEN  
Toulouse, Érès, 1987, 200 p.

*132 bons mots  
avec Jacques Lacan*

Jean ALLOUCH  
Toulouse, Érès, 1988, 176 p., 6 ill.

*Se compter trois*

Le temps logique de Lacan  
Erik PORGE  
Toulouse, Érès, 1989, 224 p. 7 ill.

## Nouvelles parutions :

### *Louis II de Bavière selon Ernst Wagner paranoïaque dramaturge*

Anne-Marie Vindras

Pour avoir tué sa femme et leurs quatre enfants, massacré neuf habitants du village souabe de Mülhausen, sévèrement blessé douze personnes et mis feu aux granges avant d'être abattu et laissé pour mort, Ernst Wagner, instituteur, reste le plus célèbre des paranoïaques allemands.

Dans *Délire*, pièce en trois actes, (traduite par C. Béal), il met en scène les rapports de Louis II de Bavière et son psychiatre, jusqu'à leur mort commune.

Il deviendra un cas paradigmatique de la paranoïa dans la psychiatrie allemande. Le cas est unique, notait Gaupp, son expert-psychiatre, d'un paranoïaque dramaturge écrivant la folie d'un autre paranoïaque.

150 p., 120 F

### *Dementia Præcox* ou Groupe des schizophrénies

Eugen Bleuler

La publication de cet ouvrage réactualise la question de la schizophrénie en permettant enfin un accès au texte source, paru en 1991. Sa traduction intégrale, dont Henri Ey disait qu'elle ne verrait jamais le jour en France, vient enfin d'être réalisée par A. Viillard.

672 p., 290 F

### *La folie héréditaire* La professionnalisation de la psychiatrie française au XIX<sup>e</sup> siècle

Ian Dowbiggin

En s'appuyant sur une étude très attentive des *Annales médico-psychologiques*, Dowbiggin montre comment la psychiatrie française s'est constituée en un corps professionnel, dans sa lutte contre l'Église et la presse, comme dans ses compromissions avec le pouvoir sous le second Empire, et comment la théorie de la dégénérescence et la thèse de la folie héréditaire permirent à ces médecins mal-aimés de s'inscrire dans une sorte de rationalité scientifique. Traduit de l'américain par Guy Le Gaufey.

200 p., 140 F

### *Les écrits de Budapest*

Sándor Ferenczi

« C'est de l'or pur », disait Freud à propos des écrits de jeunesse de Sándor Ferenczi.

Enfin aujourd'hui accessibles en français, ces textes, parus en hongrois de 1899 à 1907, se déploient sur

une étonnante variété de registres : médical, philosophique, neuro-psychiatrique, éthique.

Dans une importante préface, Wladimir Granoff montre à quel point il est légitime et salutaire que l'on revienne au début d'une affaire qui se consomme dans une dérive, à savoir le destin de Ferenczi.

Claude Lorin, le traducteur, raconte non sans vivacité l'aventure riche en péripéties qui devait aboutir à la trouvaille, à l'authentification, et maintenant à la publication, de ces écrits inconnus.

312 p., 150 F

### *Revue du Littoral*, n° 39 *Pléthore de sens*

Février 1994

Abonnement:

n° 37-38-39: 400F, étranger 500F

n° 40-41 : 260F, étranger 360F

## A paraître :

### *Thésaurus Lacan*, tome I Citations d'auteurs et de publications dans l'ensemble de l'œuvre écrite

Denis Lecuru

Le *Thésaurus Lacan* (tome I) donne les occurrences précises des auteurs, environ 800, et des publications citées par Jacques Lacan dans la centaine de textes qui constituent, de 1931 à 1979, l'ensemble indiscutable de son œuvre écrite, thèse incluse. Plus qu'index ou dictionnaire, le *Thésaurus* use d'une contrainte oulipienne : cerner en une ligne la lettre du propos.

### *Thésaurus Lacan*, tome II Nouvelle bibliographie des travaux de Jacques Lacan

Joël Dor

Nouvelle version, corrigée et considérablement supplémentée, de l'indispensable ouvrage dont J. Dor donnait une première version il y a dix ans.

Les ouvrages des éditions E.P.E.L.

et de la collection « Littoral »

sont distribués par :

Distique

5, rue de la Taye, BP 65,

28112 Lucé cedex

téléphone 37 34 84 84

télécofax 37 30 78 65

## L'UNEBÉVUE a déjà publié :

### N° 1. *Freud ou la raison depuis Lacan*. Automne 1992

Il y a de l'une-bévue, Mayette Viltard. *Qui est freudien ?* Ernst Federn. *Note sur « raison et cause » en psychanalyse*, Jean Allouch. *Aux bords effacés du texte freudien*, George-Henri Melenotte. *Hiatus. Le meurtre de la métaphore*, Guy Le Gaufey. *L'expérience paranoïaque du transfert*, Mayette Viltard. *La pomme acide du transfert de pensée*, Christine Toutin-Théliér. *Discussion* : Ernst Federn. *Présentation du texte de 1915, de Freud* : Linconscient.

### *L'inconscient. 1915*

#### *Das Unbewußte*

S. Freud

Supplément réservé aux abonnés

Texte bilingue, établi à partir de l'édition originale

Traduction : Éric Legroux, Christine Toutin-Théliér, Mayette Viltard.

### N° 2. *L'élangue*. Printemps 1993

Ce à quoi l'unebévue obvie, Jean Allouch. *L'émergence dans la conscience*, Christine Toutin-Théliér. *Lue et vue*, George-Henri Melenotte. *Lignes de fractures*, Jacques Hassoun. *Bé-voir ?* Guy le Gaufey. *Scilicet*, Mayette Viltard. *Passage à fleur de lettre*, Thierry Beaujin. *Le naïf : un savoir sans sujet ?* Xavier Leconte. *La Bedeutung du Phallus comme pléonasmе*, Catherine Webern. *Présentation du texte de Freud de 1911 : Remarques psychanalytiques sur un cas de paranoïa (Dementia paranoides) décrit autobiographiquement. Schreber et le débat analytique. Sommaire des revues. Rapport d'O. Rank sur l'intervention de Freud à Weimar. Signification de la suite des voyelles. S. Freud. Le débat Freud-Jung sur le symbole. Jung parle de Schreber.*

### *Remarques psychanalytiques sur un cas de paranoïa (Dementia paranoides) décrit autobiographiquement. 1911*

Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoïa (Dementia paranoides)

S. Freud

Supplément réservé aux abonnés. Texte bilingue, établi à partir de l'édition originale

Traduction : Éric Legroux, Christine Toutin-Théliér, Mayette Viltard.

### *Grammaire et inconscient*

J. Damourette et E. Pichon

Supplément diffusé en librairie

Sur la personnaison, le discordantiel et le forclusif dans la négation,

l'impossible traduction du *Ich* allemand par le *Je* français, etc.

### N°3. *L'artifice psychanalytique*. Été 1993

De la « sensibilité artistique du professeur Freud », François Dachet. *Artaud le Môme sur la scène*, Françoise Le Chevallier. *Publier l'hystérie*, Michèle Duffau. *Nécrologie de Breuer*, Sigmund Freud. *Autobiographie*, Josef Breuer. *Oh les beaux jours du freudo-lacanisme*, Jean Allouch. *La bouteille de Klein, la passe et les publics de la psychanalyse*, Anne-Marie Ringenbach. *Présentation du texte de Freud de 1905 : Personnages psychopathiques sur la scène. Psychopathische Personen auf der Bühne. A partir de la phobie d'un enfant : chronologie. Bibliographie des ouvrages de Max Graf. A la librairie Heller.*

### *Personnages psychopathiques sur la scène. S. Freud. 1905-1906*

Psychopathische Personen auf der Bühne

#### *Réminiscences du Professeur Sigmund Freud. Max Graf. 1942*

Supplément réservé aux abonnés

Texte bilingue, établi à partir de l'édition originale

Traduction : Éric Legroux, Christine Toutin-Théliér, Mayette Viltard.

### *Mémoires d'un homme invisible. Herbert Graf*

Présentation et traduction de François Dachet

Supplément diffusé en librairie. Interview de celui qui, par deux fois, s'est adressé aux psychanalystes, en se présentant comme étant « le petit Hans ».

### *La bouteille de Klein. Cahier de dessins.*

Supplément réservé aux abonnés. Anne-Marie Ringenbach, Eric Legroux et François Samson



Fabrication : TRANFAIRE SA, F-04250 Turriers



Impression et façonnage : imprimerie France Quercy, Cahors  
Dépôt légal 40 097 FF – février 1994



# L'UNE BÉVUE

Revue de psychanalyse  
3 numéros par an

## SOMMAIRE

Symbole, symbole et symbole

*Guy Le Gaufey*

MWT, Mutter

*Christine Toutin-Thélier*

Un vrai symbolisme ?

*Georges-Henri Melenotte*

La prééminence du semblant

*Catherine Webern*

L'implantation du signifiant dans le corps

*Albert Fontaine*

Du bon usage du diable...

*Cécile Imbert*

Antiphysie, l'Althusser de Clément Rosset

*Françoise Jandrot-Louka*

Présentation du texte de Freud de 1928

*Dostoïevski et la mise à mort du père*

Présentation du texte de Jung de 1909

*L'importance du père pour le destin de l'individu*

Un texte qui aurait été écrit... par un autre

Lettres de Freud à Theodor Reik, à Stefan Zweig

Dostoïevski, l'*Ethiker*

Dostoïevski, le pécheur

Dostoïevski, le converti

Une expérience religieuse. S. Freud

L'importance du père pour le destin de l'individu