

L'UNE BÉVUE

N° 5 Printemps/été 1994

ÉCOLE LACANIENNE DE PSYCHANALYSE

PARLER AUX MURS

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 Aribat, 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

PARLER AUX MURS

7 Parler aux murs. Remarques sur la matérialité du signe. *Mayette Viltard*

En prenant la logique stoïcienne comme appareil essentiel de son discours, Lacan a introduit le symptôme dans sa théorie de la nomination.

45 La philosophie du signe chez les anciens Stoïciens. *Gérard Verbeke*

Pour les Stoïciens, la notion de signe n'est pas un concept secondaire et accessoire, elle est au centre de leur logique, en rapport étroit avec leur façon de penser, leur manière d'interpréter le monde et la conduite humaine.

65 Membranes, drapés, et bouteille de Klein. *Anne-Marie Ringenbach*

Membranes décrites par Bichat, médecin, drapés marocains passionnant Clérambault, psychiatre, bouteille de Klein proposée par Lacan pour traiter des problèmes cruciaux de la psychanalyse, trois façons différentes d'aborder une surface réelle pour questionner la structure des rapports du corps et du signifiant.

95 Plier, déplier, replier. *Jean-Paul Aribat*

Une lecture du texte de Gilles Deleuze, *Le pli, Leibniz et le baroque*, permet de donner à l'enveloppe formelle du symptôme ses références. La matière est une texture, son unité de base est le pli, et non l'atome.

111 Areu. *Jean Allouch*

Un mort dont le sujet est en deuil appartient à un monde qui n'existerait pas. Les nouvelles de Kenzaburo Oé, *Dites-nous comment survivre à notre folie*, nous avertissent : ce que la mort rend de définitivement non accompli chez le mort intervient comme déterminant ce que sera le deuil chez l'endeuillé.

141 La civilisation des Cours comme art de la conversation. *Carlo Ossola*

Tout au long du XVI^e siècle, les traités courtisans visent à établir des manières, c'est-à-dire à manier les liaisons entre le vouloir du prince et les coutumes, à disposer des modes de communication entre le Palais et la Ville.

- 153 Le fondement ? C'est la raison ! Essai sur le logos lacanien.
Jean-Claude Dumoncel

Le déroulement de la chaîne symbolique se trouve pris d'abord, chez Lacan, dans la dualité du signifiant et du signifié, dualité qui va se répercuter sur la raison même. On parlera en conséquence d'une raison signifiante et d'une raison signifiée, d'où le problème ultime de leur articulation l'une sur l'autre.

- 159 Lacan, tel que vous ne l'avez encore jamais lu. *Jean Allouch*
Encore un dictionnaire !

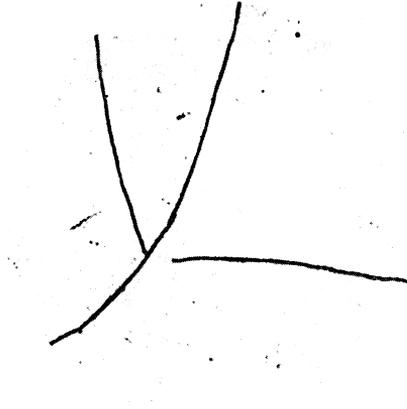
- 165 Présentation du texte de Freud de 1914
Pour introduire le narcissisme
Zur Einführung des Narzißmus

- 167 Une contribution au narcissisme. Otto Rank (1911)
Ce texte, paru dans le *Jahrbuch* de 1911, s'appuie sur les *Trois essais sur la théorie du sexuel* et tente de développer, pour les femmes, ce que Freud, dans une note de 1910, faisait remarquer comme *Narzißmus* chez les invertis masculins.

- 173 Coraggio Casimiro !
En réponse au grand texte de Jung *Métamorphoses et symboles de la libido*, Freud est contraint d'écrire, à son corps défendant, *Pour introduire le narcissisme*. Il met publiquement sa théorie de la libido à l'épreuve de la psychose, et accompagne cette publication de ce qu'il appelle « une bombe », à savoir, le texte qu'il publie simultanément : *Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique*.

Supplément au numéro 5, gratuit, réservé aux abonnés
Pour introduire le narcissisme
Zur Einführung des Narzißmus. S. Freud

Supplément au numéro 5, en librairie
Gottlob Frege-Bertrand Russell
Correspondance
juin 1902-décembre 1904
mars-juin 1912
Texte bilingue
Traduction et introduction de Catherine Webern



Lignes genre eau-forte (pyrogravure avec vernis mince)

Eau-forte

Ébarber les lignes précédentes en frottant la surface de la planche au papier Emeri n° 600, ou alors avec une lame de Rhodoïd. La profondeur de la ligne varie avec l'épaisseur du vernis. Pour tracer les lignes très fines, ligoter une aiguille sur une pointe de pyrogravure au moyen d'un fil de cuivre.

.../...

Parler aux murs Remarques sur la matérialité du signe

MAYETTE VILTARD

UNE THÉORIE DU SIGNIFIANT, VIEILLE DE DEUX MILLE ANS

Lorsque Ferdinand de Saussure introduit dans son cours les termes de « signifiant » et « signifié » dans la théorie du signe, il ne fait pas état, pour ce qu'on en sait d'après les *Sources manuscrites du Cours*¹, de la théorie stoïcienne du signe (signifiant et signifié sont, avec quelques autres termes, notés comme des termes « nouveaux² »). Il ne reconnaît pas sa dette sur ce point à l'égard des Stoïciens³, au point que nombre d'élèves et lecteurs lui attribuent cette invention.

1. R. Godel, *Les sources manuscrites du cours de linguistique générale de F. de Saussure*, Droz, Genève, 1969. « Complément au chap. II : le titre pourrait être : La langue comme système de signes. Il y aurait avantage à opposer, plutôt que l'image acoustique et le concept, le *signifiant* et le *signifié*, et à rectifier les formules du chap. II : 1. *Le lien unissant le signifiant au signifié est arbitraire*; 2. *Le signifiant, étant de nature auditive, se déroule dans le temps seul* », p. 85.

2. « Saussure n'a pas fait un usage rigoureux des nouveaux termes, qu'il considérait d'ailleurs comme provisoires, les expressions *image acoustique* (ou *auditive*) et *concept* (*idée*) se rencontrent dans le troisième cours, bien après l'introduction de *signifiant* et *signifié* », etc., *ibid.*, p. 112.

3. Nous suivons dans ce texte la règle des majuscules qui prévaut dans la plupart des ouvrages de philosophie, les minuscules sont utilisées pour désigner ceux qui se réfèrent à une doctrine, les existentialistes, les kantien, les hégéliens, et les majuscules pour les philosophes appartenant à certaines écoles antiques, les Épicuriens, les Mégariques, mais on écrit plutôt les sophistes, les cyniques. Les Stoïciens, avec majuscules, sont les quelques-uns, Chrysippe, Cléanthe, etc. qui enseignaient au Portique des peintures, et les quelques latins, plus tardifs, qui s'en réclamaient et dont les textes contribuèrent à former l'école de la Stoa, Marc-Aurèle, Sénèque, etc. On divise ordinairement le stoïcisme en trois périodes : le stoïcisme ancien, grec, avec les fondateurs, Zénon, Cléanthe, Chrysippe (fin du IV^e et III^e s. av. J.-C.) ; le stoïcisme moyen, latin, avec surtout Panétius et Posidonius (II^e-I^e s. av. J.-C.) ; et le stoïcisme nouveau ou impérial, latin, avec Sénèque, Épictète et Marc-Aurèle (I^e-II^e s. apr. J.-C.).

Sans attaquer directement Saussure, Jakobson ne se prive pas, à partir, me semble-t-il, de 1966, d'ironiser sur les « louanges couramment adressées à la prétendue nouveauté de l'interprétation par Ferdinand de Saussure du signe, en particulier du signe verbal comme unité indissoluble de deux constituants – le signifiant et le signifié – alors que cette conception, aussi bien que la terminologie avec laquelle elle s'exprimait, était entièrement reprise de la théorie stoïcienne⁴ ». Il épingle chaque fois de l'adjectif « stoïcien » la découverte de Saussure : « Au terme de sa recherche, Saussure adopta la conception stoïcienne du signe verbal double, composé du *signans* (signifiant) perceptible et du *signatum* (signifié) intelligible...⁵ ». Au-delà de l'aspect parfois polémique de certaines remarques, il convient de lire l'importance que Jakobson donne à la référence stoïcienne, comme par exemple dans *La charpente phonique du langage* :

D'une manière générale, le passé est riche en aperçus remarquables, d'ordre théorique et empirique, dont beaucoup, après des siècles de dédain et d'oubli, resurgissent tout à coup, souvent sans référence à l'original, pour donner naissance à des propositions neuves et fructueuses. Telle fut, par exemple, la destinée historique de la thèse stoïcienne, vieille de deux mille ans, selon laquelle le signe, *semeion*, est une entité formée par la relation entre le *semainon* (« signifiant ») et le *semainomenon* (« signifié »). Formule que Ferdinand de Saussure (1857-1913) reprit avec insistance pendant le dernier semestre de son cours : « Le signifiant et le signifié sont les deux éléments composant le signe » et qui s'intégra à son *Cours de linguistique générale*, compilé après sa mort par ses disciples Charles Bally (1865-1947) et Albert Sécheyne (1870-1946) et publié en 1916. Or cette thèse, dont l'invention est souvent attribuée à tort au Genevois, demeure inégalée pour la clarté avec laquelle elle dégage les deux constituants sémiotiques, l'un (le *semainon*, le *signans*, le signifiant) directement donné, l'autre (le *semainomenon*, le *signatum*, le signifié) appelé par le premier. En cela, toute la question, à la fois abstraite et concrète, de la relation entre *signans* et *signatum* dans le domaine des signes (*signa*) et, en particulier, dans les divers aspects du langage, appartient à l'exploration progressive de la vie culturelle de l'humanité, source inépuisable de nouvelles découvertes et de nouvelles énigmes⁶ ».

4. R. Jakobson, « A la recherche de l'essence du langage », *Problèmes du langage*, Paris, 1966, cité par C. Imbert, in *Les Stoïciens et leur logique*, Paris, Vrin, 1978, p. 247.

5. R. Jakobson, « Linguistique générale », texte I in *Une vie dans le langage*, Paris, Minuit, 1984, p. 23, ou bien encore p. 29.

6. R. Jakobson, « Les fonctions des sons du langage », in *La charpente phonique du langage*, Paris, Minuit, 1980.

Toute la question, nous dit Jakobson, de la « relation⁷ » à la fois abstraite et concrète entre signifiant et signifié était déjà clairement posée.

Un appui sur la théorie stoïcienne aurait empêché Saussure d'aller trop uniment vers la notion de l'arbitraire du signe. Mais lorsque Benveniste critique cette notion saussurienne de l'arbitraire du signe, il n'évoque pas, lui non plus, la référence stoïcienne :

Nous ne songeons pas à discuter cette conclusion au nom d'autres principes ou en partant de définitions différentes. Il s'agit de savoir si elle est cohérente, et si, la bipartition du signe étant admise (et nous l'admettons), il s'ensuit qu'on doit caractériser le signe comme arbitraire. On vient de voir que Saussure prend le signe linguistique comme constitué par un signifiant et un signifié. Or – ceci est essentiel – il entend par « signifié » le *concept*. Il déclare en propres termes (p. 100) que « le signe linguistique unit non une chose et un nom, mais un concept et une image acoustique ». Mais il assure, aussitôt après, que la nature du signe est arbitraire parce que il n'a avec le signifié « aucune attache naturelle dans la réalité ». Il est clair que le raisonnement est faussé par le recours inconscient et subreptice à un troisième terme, qui n'était pas compris dans la définition initiale. Ce troisième terme est la chose même, la réalité. Saussure a beau dire que l'idée de « sœur » n'est pas liée au signifiant *s-ø-r*, il n'en pense pas moins à la *réalité* de la notion. Quand il parle de la différence entre *b-ø-f* et *o-k-s*, il se réfère malgré lui au fait que ces deux termes s'appliquent à la même réalité. Voilà donc la *chose*, expressément exclue d'abord de la définition du signe, qui s'y introduit par un détour et qui y installe en permanence la contradiction⁸.

Benveniste n'attribue pas cette anomalie dans le raisonnement si serré de Saussure à un relâchement de son attention critique, il y voit plutôt

un trait distinctif de la pensée historique et relativiste de la fin du XIX^e siècle, une démarche habituelle à cette forme de la réflexion philosophique qu'est l'intelligence comparative. [...] Décider que le signe linguistique est arbitraire parce que le même animal s'appelle *bœuf* en un pays, *Ochs* ailleurs, équivaut à dire que la notion du deuil est « arbitraire » parce qu'elle a pour symbole le noir en Europe, le blanc en Chine. Arbitraire, oui, mais seulement sous le regard impassible de Sirius⁹ ».

7. On verra qu'il n'est pas tout à fait indifférent d'employer pour cela le mot « lien de connexion », selon la traduction latine des anciens Stoïciens par les Stoïciens plus tardifs, ou le mot « suspension », selon la traduction littérale du grec, comme le fait Lacan.

8. É. Benveniste, « La communication », in *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, collection « Tel », tome I, p. 50.

9. *Ibid.*, p. 51.

Pourtant, lorsque Benveniste en vient à soutenir qu'il y a un lien de nécessité entre le signifiant et le signifié, ce n'est pas, en soi, une nouveauté : la définition stoïcienne de la « connexion » entre ces deux termes, signifiant-signifié, découle du fait que ces termes appartiennent tous deux dans cette logique, comme on va le développer plus loin, à la proposition hypothétique, et les polémiques entre traducteurs et commentateurs de Chrysippe sur ce point de logique stoïcienne, sont très fournies¹⁰. De même, lorsque Benveniste tire les conséquences de ce que l'objet réel soit situé au-dehors de la relation signifiant-signifié quoique pas sans rapport avec elle, il n'est pas éloigné de la façon dont les Stoïciens posent la théorie du signe, non pas à deux termes, *signans*, *signatum*, comme les Stoïciens latins nous l'ont essentiellement transmise, mais bien à trois termes, *semainon*, *semainomenon*, *tuchanon*, comme on le trouve chez les anciens Stoïciens, Chrysippe essentiellement.

Mais le XIX^e siècle n'a pas aimé les Stoïciens¹¹. D'une façon plus générale, on a quasiment de tous temps pensé que l'enseignement des Stoïciens, pédant et stérile, ne valait rien. Leur réhabilitation a été promue par Lukasiewicz, en 1934¹², qui a amorcé l'étude du lien des Stoïciens avec la logique moderne. Et par le développement de la logique au XX^e siècle, ils retrouvent progressivement leur poids¹³. Si Prantl parle de leur « stupidité sans bornes », de leur « formalisme imbécile », si Zeller leur attribue un formalisme grammatical indigent et stérile, etc., ce n'est pas seulement parce que les textes stoïciens étaient d'un accès difficile, à tous points de vue. La raison principale est ailleurs :

On n'imaginait pas que si les Stoïciens avaient pris soin de désigner leurs variables par des symboles différents de ceux d'Aristote – des nombres ordinaux et non pas des lettres –, c'était précisément pour marquer qu'elles n'étaient pas de même nature ; et l'on s'obstinait, contrairement à ce qu'indiquaient assez clairement à la fois les formules abstraites et les exemples concrets, à interpréter ces variables

10. Voir dans ce même numéro l'article de G. Verbeke, *La philosophie du signe chez les Stoïciens*.

11. Deleuze, dans *La logique du sens*, Minuit, 1969, considère qu'il n'y a eu que deux résurgences de la théorie stoïcienne du signe, « au XIV^e siècle, dans l'école d'Ockham, par Grégoire de Rimini et Nicolas d'Autrecourt » et « à la fin du XIX^e siècle, par le grand philosophe et logicien Meinong ». Il signale sur ce sujet le livre de Hubert Elie, *Le complexe significable*, quoique l'origine stoïcienne du signe n'y soit pas indiquée. Signalons également, à propos de la position de Meinong entre Brentano et Russell, *L'empirisme logique* de Pierre Jacob, Minuit, 1980, p. 38-50.

12. Lukasiewicz, publié en polonais en 1934, *Sur l'histoire de la logique des propositions*, peut être lu en anglais dans *Polish Logic 1920-1939*, Oxford, Clarendon Press, 1967.

13. « L'un des maîtres mots du stoïcisme est l'intraduisible *logos*, langage et raison, qui est à la fois le propre de l'homme et le principe recteur de l'univers. Aussi les Stoïciens ont-ils vu dans la logique, plus qu'un instrument de la connaissance, selon la tradition de l'*Organon* aristotélicien, une partie constituante de la philosophie. Leurs accomplissements dans ce domaine (dus surtout à Chrysippe) ont été longtemps négligés ou méprisés ; c'est la logique moderne qui, en permettant de mieux les comprendre, en a mesuré toute l'importance ». J. Brunschwig, *Universalis*, 15, p. 394.

comme des variables nominales, à la manière d'Aristote. Quand ils disent « Si le premier », on traduit « Si le premier *est* », ajoutant ce verbe incongru comme si « le premier » symbolisait un concept et qu'il fallût lui adjoindre un verbe pour achever la proposition, et comme si, pour prendre un de leurs exemples, cela avait un sens d'ajouter le verbe *être* à un énoncé tel que « il fait clair ». Une telle aberration montre assez que, pour lire les Stoïciens, on commençait par chausser les lunettes d'Aristote¹⁴.

Lacan et Chrysispe

A partir de 1964-1965 seulement, Lacan va faire référence, non plus à la morale stoïcienne, comme il avait pu jusque-là parfois l'évoquer¹⁵, mais à la logique et la dialectique stoïciennes. Il ironise, lui aussi, à propos de ses ennemis ou ses disciples qui à leur tour, lui attribuent ce signifiant « qu'on dit lacanien » et

qui ne date pas, assurément, ni de Saussure, ni de Troubetzkoy, ni de Jakobson, cette théorie du signifiant que déjà les Stoïciens, et nommément par exemple un Chrysispe, avaient poussé à un extrême point de perfection : *Signans* et *Signatum* sont en circulation déjà depuis quelque deux mille ans¹⁶.

On sait qu'au moment de la dissolution de l'École freudienne, Lacan a parlé de son enseignement en disant que chaque terme en était « pensé¹⁷ ». Déclarer ainsi que cette théorie stoïcienne du signifiant avait été poussée à *un extrême point de perfection* est un superlatif que Lacan, désormais, ne démentira pas. Dans la mesure où le signifiant est essentiel, au point que Lacan ait pu formuler sa définition du sujet strictement en rapport avec le signifiant, *un signifiant représente le sujet auprès d'un autre signifiant*, définition donnée en 1962, on peut se douter du poids qu'a pu prendre, dans son enseignement, la thèse stoïcienne. Pourtant la référence explicite en est plutôt rare. La raison est simple, quoique la difficulté de lecture qu'elle implique soit extrême : une référence explicite à la théorie stoïcienne du signifiant ne serait précisément pas conforme à la position énonciative que met en jeu cette référence, et à la méthode de transmission qui en découle. « Je parle sans aucun espoir de me faire entendre¹⁸ », « je parle aux murs¹⁹ », ne sont pas des plaintes de Lacan à propos d'un auditoire obtus, mais l'affirmation ré-

14. R. Blanché, *La logique et son histoire, d'Aristote à Russell*, Armand Colin, 1970, p. 93.

15. En atteste le *Thésaurus Lacan*, vol.I, EPFL, Paris, 1994.

16. J. Lacan, *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, séance du 7 avril 1965, inédit.

17. *Id.*, *Dissolution*, lettre du 5 janvier 1980.

18. *Ibid.*, lettre du 5 janvier 1980.

19. *Id.*, *Le savoir du psychanalyste*, 2 décembre 1971, inédit.

pétée du réglage – stoïcien – de son discours sur son objet. Il y a donc un moment où Lacan a quitté la prosopopée de *La chose freudienne*, et le « retour à Freud » qui y était lié, un moment à partir duquel il change de position énonciative, il parle aux murs.

Sans doute n'est-ce donc pas tout à fait un hasard si les anciens Stoïciens et leur théorie du signe font leur apparition dans le séminaire de Lacan après la fracture de décembre 1963. Les analystes ont à ce moment-là manifesté leur résistance au point de refuser que l'enseignement de Lacan se poursuive, le séminaire *Les noms du père* est définitivement interrompu. Et on peut lire dans le séminaire qui démarre en janvier 1964 que, désormais, Lacan ne s'adressera plus aux analystes, ni à qui que ce soit ; Lacan tiendra compte du poids du réel dans la résistance qu'il appellera désormais *résistance du sujet*, Lacan parlera aux murs, et les murs vont résonner de sa voix. Le « flottement » qui existe encore aujourd'hui sur le titre du séminaire de cette année-là²⁰ est significatif de ce changement de position de Lacan : la psychanalyse peut-elle être parlée en termes de « concepts », ou en termes de « fondements » ? Lacan répondra, l'année suivante, que son espoir de pouvoir en parler en termes de concepts est définitivement caduque²¹. Forçant le trait, on pourrait dire que des « concepts » psychanalytiques appartiendraient à la logique aristotélicienne, et des « fondements », à la logique stoïcienne.

Réviser Aristote

« Rien ne peut être fondé sur le hasard qui n'implique au départ une structuration limitée de la situation, et cela en termes de signifiants²² », nous dit Lacan. En écoutant Dora, par exemple, Freud réduit tout ce qui vient à portée de son écoute à la fonction de purs signifiants, *vermögen*, dit Freud, est un *pont verbal*²³. Il signifie en allemand à la fois fortune et puissance. Il est prononcé par Dora et entendu par Freud dans le sens opposé : Dora en disant que son père est *infortuné* dit que son père est *impuissant*.

L'occasion se présenta bientôt d'expliquer la toux nerveuse par une imaginaire situation sexuelle. Lorsque Dora eut souligné une fois de plus que M^{me} K... n'aimait son père que parce qu'il était un homme *fortuné*, je m'aperçus, grâce à certaines petites particularités de son mode de langage [...] que cette proposition masquait son contraire : à savoir que son père n'*avait pas de fortune*. Ceci ne pou-

20. *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, titre de l'édition du Seuil, et *Les fondements de la psychanalyse*, titre donné par Lacan au moment du séminaire.

21. J. Lacan, *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, 2 décembre 1964.

22. *Id.*, *Les fondements...*, *op. cit.*, 24 janvier 1964.

23. S. Freud, « Dora », *Cinq psychanalyses*, PUF, Paris, éd. 1967, p. 67.

vait avoir qu'un sens sexuel : mon père est, en tant qu'homme, *impuissant*²⁴.

Mais l'expérience démontre à Freud, poursuit Lacan, qu'il rencontre des limites, qui sont la non-conviction, la résistance, la non-guérison, que la remémoration comporte toujours une limite, un focus, ce qui amène Freud, au bout de vingt ans, à donner son assise à la répétition²⁵. Qu'est-ce qui va permettre de distinguer la remémoration de la répétition, puisque toutes deux dépendent du signifiant ? Sur ce point crucial pour la direction de la cure, Lacan, précisément, va devoir, comme il dit « réviser²⁶ » la physique d'Aristote, et ce, bien entendu, en jouant de cette équivoque « réviser », il va y revenir, pour s'en séparer.

Le problème est ainsi posé : la remémoration n'est pas la réminiscence platonicienne, le beau souvenir revenant de l'au-delà, mais un bout miteux de la cohue parlante qui nous précède, structurée par le signifiant. Freud a commencé avec les hystériques, et le désir de l'hystérique est de soutenir le désir du père. Comme le père, idéal en l'occurrence, c'était l'analyste, il s'agissait de se remémorer les choses *jusqu'à la lie*, dit Lacan, jusqu'à ce que la *résistance du sujet fasse événement* et se manifeste par une répétition en acte. Dora quitte brutalement Freud, cherchant par là à restaurer la dimension symbolique en perte et sauver la singularité du sujet²⁷.

Mais la répétition n'est pas, non plus, reproduction d'une conduite plus ou moins modulée par une remémoration agie, un « retour » du signifiant²⁸.

Ce que j'articulerai la prochaine fois vous montrera *comment nous approprier* à ce propos les admirables quatrième et cinquième chapitres de la Physique d'Aristote. Celui-ci tourne et manipule deux termes qui sont *absolument résistants à sa théorie*, la plus élaborée pourtant qui ait jamais été faite de la fonction de la cause – deux termes qu'on traduit improprement par le hasard et la fortune. Il s'agira donc de *réviser* le rapport qu'Aristote établit entre *l'automaton* – et nous savons au point où nous en sommes de la mathématique moderne, que c'est le réseau des signifiants – et ce qu'il désigne comme *la tuché* – qui est *pour nous* la rencontre du réel²⁹.

24. S. Freud, *Cinq psychanalyses*, *op. cit.*, p. 33.

25. S. Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, 1920. in *Essais de psychanalyse*, Payot, 1982, chap. II.

26. J. Lacan, *Les fondements...*, *op. cit.*, 5 février 1964.

27. M. Viltard, « L'autopunition : une solution à l'impasse imaginaire du transfert chez Dora. », in « La férocité », *Revue du Littoral* n° 30, EPEL, Paris, 1990.

28. J. Lacan, *Les fondements...*, *op. cit.*, 12 février 1964.

29. *Ibid.*, 5 février 1964. Nous soulignons.

Il y a ici à souligner la *révision* qu'annonce Lacan, car auparavant, il assimilait sans réserve, et même haut et fort, *automaton* et signifiant pour en faire le ressort de la répétition. C'est même sur ce point que se greffe son refus d'adopter à ce moment-là la traduction courante de *Wiederholungszwang*, automatisme de répétition, qu'il préfère traduire compulsion de répétition. Et à la *tuché*, il réserve la figure de la mort, du destin. *La lettre volée* de 1955 l'atteste :

Il [au ministre] ne lui reste justement plus qu'à répondre à cette question même, de ce qu'il reste d'un signifiant quand il n'a plus de signification. Or c'est la même question dont l'a interrogé celui que Dupin, maintenant retrouve au lieu marqué de l'aveuglement. C'est bien là en effet la question qui y a conduit le ministre, s'il est le joueur qu'on nous a dit et que son acte dénonce suffisamment. Car la passion du joueur n'est autre que cette question posée au signifiant, que figure l'ἄυτομάτον du hasard.

« Qu'es-tu, figure de dé que je retourne dans ta rencontre (τύχη)* avec ma fortune ? Rien, sinon cette présence de la mort qui fait de la vie humaine ce sursis obtenu de matin en matin au nom des significations dont ton signe est la houlette ».

*On sait l'opposition fondamentale que fait Aristote des deux termes ici rappelés dans l'analyse conceptuelle qu'il donne du hasard dans sa *Physique*. Bien des discussions s'éclaireraient à ne pas l'ignorer³⁰.

Ceci conduisit Lacan, dans les premières années de son enseignement, à faire du destin « la face médusante de ce signifiant » lorsqu'il n'a plus de signification, de la femme, la Vérité³¹ « ... face médusante de ce signifiant dont personne *en dehors de la Reine* n'a pu lire que l'envers », et du réel quelque chose qui parle, puisque la réponse du signifiant, lorsqu'il n'a plus de significations, à celui qui l'interroge est : « *Mange ton Dasein* », ce qui, après tout, est une réponse qui en vaut une autre – comme le dit le monstre de *l'Enchanteur Pourrissant*, « celui qui mange n'est plus seul³² ».

A la suite du rejet, de l' « excommunication », qu'il connaît en décembre 1963, Lacan change de position énonciative, et change, du même pas, sur la question du hasard et du signifiant : le réel désormais gouverne. Ce changement se lit dans les enroulements successifs des suites du texte de la *Lettre volée : Présentation de la suite, Introduction*, et en partie *Parenthèse des parenthèses*, que Lacan produit en 1966.

En 1955, le ressort *réel* de l'automatisme de répétition était absent :

30. J. Lacan, Le séminaire sur « La lettre volée », *Écrits, op. cit.*, p. 39.

31. *Id.*, *Encore*, séance du 10 avril 1973, à propos de *La chose freudienne*, de 1955.

32. Rappelons que cette phrase termine le séminaire de 1955, *Structures freudiennes dans les psychoses*.

Notre recherche nous a mené à ce point de reconnaître que l'automatisme de répétition (*Wiederholungszwang*) prend son principe dans ce que nous avons appelé l'insistance de la chaîne signifiante. Cette notion elle-même, nous l'avons dégagée comme corrélative de l'ex-sistence (soit : de la place excentrique) où il nous faut situer le sujet de l'inconscient, si nous devons prendre au sérieux la découverte de Freud. C'est, on le sait, dans l'expérience inaugurée par la psychanalyse qu'on peut saisir par quels biais de l'imaginaire vient à s'exercer, jusqu'au plus intime de l'organisme humain, cette prise du symbolique³³.

Ce qu'on peut lire dans la suite de 1966 de ce texte témoigne du changement :

C'est précisément la question à laquelle Freud revient une fois de plus dans l'*Au-delà du principe de plaisir*, et pour marquer que l'insistance où nous avons trouvé le caractère essentiel des phénomènes de l'automatisme de répétition, ne lui paraît pouvoir trouver de motivation que *prévitale et transbiologique*... On ne pensera pas que sous sa plume, il s'agisse d'un recours spiritualiste : c'est de la structure de la détermination qu'il est ici question³⁴.

Si Lacan ne reprend pas tel quel ce que Freud fait porter sur « prévitale et transbiologique », il n'empêche qu'il épingle là que le jeu de l'insistance du signifiant n'est pas le ressort de la répétition : le poids doit être mis sur la chose dans le réel.

Entre le texte de 1955 et ses enroulements de 1966, il y a eu, sur ce point, le séminaire de 1964, et sa suite en 1965 *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*. Le rapport qu'Aristote établit entre *automaton* et *tuché* est « révisé ». Le 12 février 1964, Lacan entame cette « révision » en insistant sur le fait qu'il a emprunté la *tuché* au vocabulaire d'Aristote, mais au lieu de le traduire par « chance » ou « fortune », il le traduit par « rencontre du réel ».

Dans l'exemple extrait de la *Métaphysique*³⁵, « Un cheval échappé rencontre son maître par hasard », il y a *automaton* pour le cheval et *tuché* pour le maître, comme le laisse entendre la nuance de la langue française, le cheval échappé rencontre son maître par hasard et le maître, par chance, rencontre son cheval perdu. *Automaton* est traduit par *casus*, spontanéité, hasard en général. L'*automaton* se produit dit saint Thomas, *a natura*. Si un trépied tombe d'une bonne façon sur ses trois pieds, il est tombé *spontanément*. La *tuché* est traduit par fortune, c'est le hasard dans le domaine de l'activité humaine, la chance. Saint Thomas dira

33. J. Lacan, Le séminaire sur « La lettre volée », *Écrits, op. cit.*, p. 11.

34. *Ibid.*, Introduction, *Écrits*, p. 52.

35. A3 (984.b.14).

qu'elle est produite de *secundum electionem*, de seconde intention. Il y a chance, *tuché*, lorsqu'un acte fait en vue d'une fin (je vais au marché pour y acheter mes provisions) a les mêmes conséquences que s'il avait été fait en vue d'une autre fin (y rencontrer un débiteur et recouvrer ma dette comme si j'étais venu pour cela). La chance, ajoute saint Thomas, n'est donc pas une cause première, comme la volonté ou l'intention.

Quelle position Lacan prend-il dans cette révision ? Bien loin de faire de la *tuché* une production de seconde intention, il déclare qu'il a décidé de traduire « rencontre du réel ». Au-delà de l'*automaton*, du retour, de la revenue, de l'insistance des signes (à quoi nous nous voyons commandés par le principe de plaisir), le réel gît derrière l'*automaton*. Ce réel est le souci de Freud. La répétition n'est pas cet *automaton*. Ce qui se répète se produit « comme au hasard » et s'est d'abord présenté dans l'histoire de la psychanalyse comme *traumatisme*, en tant que réel insaisissable.

Lacan est alors confronté à une difficulté qui recèle la question de la fin possible de l'analyse : faut-il s'en remettre au p'tit bonheur la chance ? Freud n'écrit-il pas à Ferenczi quelque chose qui ressemble bien à cela, lorsqu'il compare la fin de l'analyse au conte de Grimm, *Hans im Glück*, Jean-la-Chance³⁶, lequel, après avoir servi son maître sept ans durant, retourne chez sa mère avec ses quelques gages, qu'il troque, qu'il troque, jusqu'à porter deux lourdes pierres qui, par mégarde, lui échappent, plouf, dans l'eau... ? Si la rencontre, du point de vue de sa cause, n'est pas traitée par référence aux causes et au hasard chez Aristote, alors on est ramené à la question des présocratiques : comment les atomes se rencontrent-ils ? Faut-il avoir recours au tourbillon de Démocrite ? ou encore, comme l'évoque également Lacan, au *clinamen* d'Épicure³⁷ ? Il est notable qu'une première ébauche de la réponse de Lacan, sur ce point, ne vienne qu'au cours de l'événement qu'a été, à cette époque, l'analyse produite par Leclair de *Poordjeli*. Avec *Poordjeli*, l'interprétation, dans le rapport de deux signifiants, n'est pas une rencontre manquée, elle ne rate pas. Elle donne, dit Lacan à ce moment de son enseignement, « la signification », unique, la carte forcée³⁸, signification qui n'est absolument pas essentielle au sujet, mais qui amène la possibilité, pour le sujet, de voir, au-delà de cette signification, à quel

36. M. Viltard, « Sur la liquidation du transfert », in *L'hainamoration de transfert*, Littoral, n° 15/16, Érès, Toulouse, 1985.

37. La déclinaison des atomes, dans le système d'Épicure, est rendue nécessaire par le fait que les atomes tombant parallèlement et avec la même vitesse, ne devraient jamais se rencontrer, et donc, ne pourraient pas se combiner. Pour que la rencontre puisse avoir lieu, il faut un *clinamen*, une déviation *sans cause* à un moment et en un lieu indéterminés.

38. J. Lacan, *Les fondements... op. cit.*, séance du 17 juin 1964. La discussion de *Poordjeli* se prolongera pendant tout le séminaire de 1965, *Problèmes cruciaux...*

signifiant – non-sens, irréductible, traumatique – il est, comme sujet, assujéti.

Précisément, chez les Stoïciens, dans le suspens introduit entre l'antécédent et le conséquent dans la proposition hypothétique, *si... alors*, entre signifiant et signifié, la notion d' « effet de sens » est là, toute signification est à établir. Elle est un fait de discours, il y a à la fois une coupure, une barre entre signifiant et signifié, et un lien de nécessité. De ce « pas sans rapport », Lacan pourra dire plus tard, en 1970 :

Aucune signification ne sera désormais tenue pour aller de soi : qu'il fasse clair quand il fait jour par exemple, où les Stoïciens nous ont devancé...³⁹

Lacan commence, à partir de 1964, à donner une importance croissante à l'école stoïcienne. C'est un grand bouleversement.

N'est-il point singulier, cet écho que nous trouvions – pour peu que nous allions bien sûr y mettre le nez – de l'éthique de l'analyse avec l'éthique stoïcienne ? Qu'est-ce que l'éthique stoïcienne, dans son fond ? – sinon aurai-je jamais le temps de vous le démontrer, la reconnaissance de la régence absolue du désir de l'Autre, ce *Que ta volonté soit faite !* repris dans le registre chrétien⁴⁰ ?

Mais il faut attendre le séminaire suivant, *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, pour que Lacan en vienne à parler du point d'extrême perfection auquel les anciens Stoïciens avaient porté la théorie du signifiant.

Signifiant, signifié, « chose »

Gilles Deleuze, dans *La logique du sens*, fait ressortir, de l'amoncellement des textes et interprétations à propos des anciens Stoïciens, le fil qui est aussi celui que suit Lacan, et qui n'est pas à l'évidence totalement présenté par celui qui en France, fait souvent référence à propos des Stoïciens, Bréhier⁴¹. A l'occasion du commentaire du livre de Deleuze, Lacan précise que la logique stoïcienne est « l'appareil » de son discours, qu'elle est à une place de soutènement essentielle :

Il [G. Deleuze], a pu avoir le temps de toutes ces choses qui, pour moi, ont nourri mon discours, l'ont aidé, lui ont donné à l'occasion son appareil, telles que la logique des Stoïciens, par exemple. Il se permet, il peut en montrer la place de soutènement essentielle, il

39. J. Lacan, « Radiophonie », *Scilicet*, n° 2/3, Seuil, 1970, p. 56.

40. *Id.*, *Les fondements...* op. cit., 17 juin 1964.

41. E. Bréhier, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, publications gamma, Gordon et Breach, Paris, 1971 (1910), *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris, Vrin, 1989 (1908).

peut le faire avec cette suprême élégance dont il a le secret, c'est-à-dire profitant des travaux de tous ceux qui ont éclairé ce difficile point de la logique stoïcienne, difficile parce qu'aussi bien elle ne nous est léguée que de morceaux épars, de témoignages étrangers, avec lesquels nous sommes forcés de reconstituer, en quelque sorte par des lumières rasantes, quel en fut effectivement le relief, relief d'une pensée qui n'était pas seulement une philosophie, mais une pratique, mais une éthique, mais une façon de se tenir dans l'ordre des choses⁴².

Chrysippe, au lieu de distinguer des types de causalité comme Aristote, clive la relation causale, toutes les causes d'une part, tous les effets d'autre part. Tous les corps sont des causes, et comme il y a unité des corps entre eux, il y a unité des causes entre elles, c'est le destin. Les effets, eux, ne sont pas des corps mais des incorporels, *lecta*. Ces événements-effets sont liés entre eux, leur lien n'est pas le destin, mais la nécessité, et le *lecton* étant l'exprimable du discours, les effets ont comme unité la nécessité du discours. Il y a, nous dit Deleuze, renversement du platonisme. Les corps avec leurs états, qualités, quantités, assument tous les caractères de la substance et de la cause. Les caractères de l'Idée tombent de l'autre côté, dans la forme, dans cet extra-être, stérile, inefficace, à la surface des corps : l'idéal, l'incorporel, ne peut plus être qu'un effet. Les Stoïciens ont découvert les effets de surface⁴³.

Avec l'appui des « vieux Stoïciens » comme Lacan le dit à Genève en 1975 – masquant toujours la précision de son dire, (les anciens Stoïciens)⁴⁴, d'une apparence triviale, (c'était il y a bien longtemps) – Lacan va pouvoir aborder logiquement les difficultés posées par la nécessité de discours, dont il tentera une formalisation dans le séminaire... *ou pire*, au cours duquel il passera de l'idéographie logique aux nœuds borroméens.

Chez Chrysippe, la pensée est inséparable du langage, la pensée n'est que parlée. Cette parole peut devenir extérieure ou rester intérieure, mais dans les deux cas, elle ne peut s'exprimer que par la proposition, forme minimum du discours. La dialectique stoïcienne, asservie au langage, ne décompose plus le verbe comme le faisait Aristote, en une copule et un attribut désignant une notion générale : l'arbre est vert. La dialectique stoïcienne prend le verbe dans son unité, en tant qu'il exprime un événement, « verdoyer⁴⁵ ». L'attribut, le verbe donc, n'est que cet événement, et ce sont les événements seuls qui peuvent être objets du discours, *lecta*. De ce fait, la proposition, qui se réduit au seul verbe,

42. J. Lacan, *D'un Autre à l'autre*, le 12 mars 1969.

43. G. Deleuze, *La logique du sens*, *op. cit.* chap. III.

44. Lacan indique ainsi qu'il se réfère aux Stoïciens grecs, Chrysippe surtout.

45. Bréhier, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, *op. cit.*, p. 20.

est toujours tel ou tel être qui agit : les Stoïciens ignorent la distinction entre les propositions universelle et particulière, ils n'acceptent que des singulières. L'attribut étant un verbe insaturé, une fonction, il *appelle* toujours un sujet, toujours individuel, seulement plus ou moins indéterminé. On distingue ainsi le sujet défini (un individu perçu et indiqué), indéfini (un individu indéterminé) ou intermédiaire (un individu dénommé Socrate)⁴⁶. Ces prédicats sont des exprimables incomplets, ils *appellent* un sujet qui est un complément pour former un énoncé. Un prédicat est donc déficient, la logique stoïcienne n'est pas une logique de concepts, mais une logique de propositions⁴⁷. La proposition n'exprime pas l'inhérence du prédicat à une substance ou l'inclusion du sujet dans une classe, mais une action ou un événement, « Socrate marche », « il fait jour », dont le ressort est l'acte de dire⁴⁸. *Lecton*, l'exprimable de la proposition vient du verbe *Dire*, λεκτιχή, l'art de dire.

Les Stoïciens distinguent diverses catégories de propositions, mais il faut souligner, de par l'importance des débats sur ce point de logique stoïcienne et le poids que Lacan va attribuer à cela, que le signe *semeion*, qui est au centre de cette logique, n'a un rapport avec la relation signifiant-signifié, que dans le cadre de la proposition hypothétique, traduite par un jugement conditionnel : *si... alors*. La proposition hypothétique se dit *synēmnenon*, que les latins ont traduit *conexum*. Dans cette relation, il va y avoir un antécédent, le *semainon* et un conséquent, le *semainomenon*. Les Stoïciens latins traduiront *semainon* par *signans*, et *semainomenon* par *signatum*, termes qui se traduiront à leur tour par « signifiant » (*signans*), « signifié » (*signatum*). L'antécédent exprime la réalité signifiante, le conséquent désigne ce qui est signifié. De par cette logique, il est impossible de laisser indistincts le signifié et la chose, car le signifié par définition est un incorporel, c'est la chose exprimée par le langage et qui subsiste dans notre pensée. Mais la chose, *tuchanon*, est réelle, elle est dans le réseau des corps, des causes mélangées, et « elle nous arrive⁴⁹ ». *La tuchanon* est autre chose que la *res* latine, elle est ce qui se rencontre, ce qui se passe, ce qui arrive. Or l'événement n'est possible que dans l'incorporel, la rencontre est par définition manquée, puisqu'entre le corps et l'exprimable, il y a la surface. Cependant, par la *tuchanon*, le réseau des corps

46. Bréhier. *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, op. cit., p. 70. (Selon Sextus). Dans son *Histoire de la philosophie*, Quadrige, PUF, p. 270, Bréhier indique le sujet défini (celui-ci), indéfini (quelqu'un) ou à demi défini (Socrate). Cette distinction, la plus fréquente, est insuffisante. Avec le renouveau des études modernes sur les Stoïciens, on distingue quatre sortes de sujet, comme on le verra plus loin.

47. *Les Stoïciens et leur logique*, actes du colloque de Chantilly de 1976, Vrin, 1978.

48. Brunschwig, *Universalis*, 15, p. 395.

49. *Ibid.*, p. 420. *Sextus, Adv. math.* VIII, 11 : la chose réelle qui existe indépendamment de la pensée, est désignée par l'expression *to tuchanon* ; c'est ce qui se rencontre, ce qui se passe. Un événement se produit, et tandis que nous l'observons, il nous arrive, devient une *tuchanon*.

est en jeu dans le discours. La théorie du signe comporte trois termes, signifiant, signifié, « achose » : « Rendons justice aux Stoïciens d'avoir su de ce terme : l'incorporel, signer en quoi le symbolique tient au corps⁵⁰ ». *Tuchanon*, c'est donc ainsi que Lacan va désigner la rencontre manquée dans le réel⁵¹.

Le « lien », *si... alors*, par lequel signifiant et signifié entretiennent dans le cadre de la proposition hypothétique (*synemmenon, conexum*, lien, attache), une relation qui fait signe, est appelé aussi « connexion », ou « lien de connexion », par les traducteurs latins. Définir comment ce lien est chez Chrysippe un lien de nécessité est la source des polémiques les plus fournies, encore de nos jours. Il n'est pas indifférent de souligner qu'en grec, cette relation se dit, chez Chrysippe, *sunartesis*. G. Verbeke fait remarquer la traduction littérale, « suspension », « suspension ensemble ». Le conséquent est *sunartao*, suspendu, à l'antécédent⁵². Le lacet pour se pendre ne s'appelle pas un lien mais un *αρτάνη*, *artané*, il faudrait pouvoir traduire un « pendeur ». On le voit, entre antécédent et conséquent, ce n'est pas une attache, mais une suspension. Il y a un suspens à franchir entre signifiant et signifié, un assentiment à produire, dans un retard de la compréhension. *Suspens* est un terme que Lacan emploiera d'une façon plus systématisée qu'il n'y paraît, et le terme est souvent assorti plus ou moins directement d'une référence explicite aux Stoïciens⁵³. Il parle des gestes suspendus, des phrases suspendues, du suspens, jusqu'à l'interrogation insistante en topologie sur ce qui autoriserait à considérer que la tresse est suspendue dans l'espace⁵⁴.

50. J. Lacan, *Radiophonie*, *op. cit.*, p. 61.

51. *Id.*, *Problèmes cruciaux...* 7 avril 1965 et 5 mai 1965.

52. *Les Stoïciens et leur logique*, *op. cit.*, p. 407. Il serait également à développer comment la négation n'est pas directement prise en compte par les Stoïciens, dans leur théorie du signe. Le lien de suspension entre l'antécédent et le conséquent est assuré si l'antécédent et la contradictoire du conséquent, l'anticonséquent, ne peuvent se réaliser ensemble, sont incompatibles.

53. *Id.*, « Conférence à Genève sur le Symptôme », 1974, *Petits écrits et conférences*, inédit. Dans ses associations, apparemment sibyllines, sur le *werden* de la célèbre phrase de Freud *Wo Es war, soll Ich werden*, Lacan pose la question : *werden*, est-ce un verdoisement ? L'allusion à l'exemple princeps du prédicat chez Chrysippe est claire. Il ajoute, laissons cela en *suspens*, puis encore quelques lignes plus loin, il évoque « les vieux Stoïciens ».

54. *Id.*, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*.

INTRODUCTION DU SYMPTÔME
DANS LA THÉORIE DE LA NOMINATION

Matérialité de la lallation

On pourrait penser que Lacan, après tous les apports de la philosophie analytique et de la logique, depuis Frege et Russell jusqu'à Wittgenstein, Hintikka, et d'autres, n'a nul besoin de continuer à se référer aux Stoïciens. Il n'en est rien. Pourquoi continue-t-il d'installer les Stoïciens non seulement comme étant à la racine de la théorie du signifiant, mais comme recelant une difficulté à laquelle il faudrait indéfiniment se référer ? Il y a, à cela, au moins deux raisons, et qui sont liées. La première est que la référence aux Stoïciens permet à Lacan de rester plus ou moins de biais, à la fois par rapport à la linguistique, et par rapport à la logique. La logique stoïcienne, qui n'a de sens que référée à leur théorie du signe, est une logique qui permet de soutenir que dans le signe, il y a du signifiant, ce qui est le fonds des deux définitions canoniques de Lacan :

Le signe $\begin{matrix} S \\ s \end{matrix}$ représente quelque chose pour quelqu'un
Le signifiant S_1 représente le sujet pour un autre signifiant S_2

On peut, par le signe, toucher au sujet. Mais on ne peut pas soutenir cela si on a du signe une conception linguistique⁵⁵. Entre Platon et la linguistique moderne, il y a les Stoïciens⁵⁶. En se référant explicitement aux Stoïciens, et plus précisément au fait que leur signe n'est pas celui de la linguistique moderne, Lacan va pouvoir développer le point-clé de l'action de l'interprétation : l'introduction du vivant du corps – la torsion de voix – dans la langue, qui est une langue morte, inerte. La deuxième raison, liée à la première, est qu'à ce point de suspens entre signifiant et signifié, Lacan va introduire le symptôme dans sa théorie de la nomination.

Pour traiter de ce rapport de suspension signifiant-signifié, Lacan produit un apologue fabriqué tout exprès, celui d'une femme et son amant qui décident de communiquer secrètement par signes, apologue accompagné d'un petit dessin : une fenêtre, avec cinq pots de fleurs et un rideau (le dessin n'est pas sans importance puisqu'il va placer le lecteur qui, du coup, lui aussi, regarde la fenêtre, dans la position de l'amant à qui le signe « fait signe »).

55. J. Lacan, *Problèmes cruciaux...* 7 avril 1965.

56. C'est ce que dira J. Nassif dans le commentaire du livre de Deleuze, *La logique du sens*, qu'il présente au cours du séminaire *d'un Autre à l'autre*, séance du 19 mars 1969.

Cet apologue est longuement présenté dans deux séances des *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, celle du 7 avril et celle du 5 mai 1965. Ces deux séances présentent une somme de difficultés de lecture que Lacan a dissimulées avec soin, tout en laissant de loin en loin, après son coup de trompette introductif – l’extrême perfection de la théorie de Chrysippe – quelques cailloux blancs. Une des difficultés vient du fait qu’il prend un appui serré sur les catégories stoïciennes, et que, pour pouvoir lire, il faut acquérir quelques modestes connaissances sur Chrysippe, mais ces quelques connaissances ne font pas unanimité chez les spécialistes, et il faut, parmi les commentaires, interprétations, traductions et polémiques, déterminer celles sur lesquelles Lacan semble s’appuyer. On pourra toutefois dégager certains points, dans une relative certitude, soit parce que Lacan donne les termes grecs, *lecton*, *tuchanon*, *onoma*, directement référençables, soit par le choix, pesé, de certains mots, *appel*, *suspens*, *cicatrice*.

Le nom propre comme suture

Il faut repartir de la différence fondamentale que fait Lacan entre la fonction de la nomination d’une part, et la fonction de l’énonciation, disons de la phrase quelle qu’elle soit. Elles ont un statut opposé. Quelle que soit la fonction de la phrase, fonction propositionnelle, définitionnelle, relationnelle, prédicative, et dont le culmen est la formation du concept, « ça laisse en *suspens* la fonction de la nomination⁵⁷ ».

Le statut du nom propre n’est possible à articuler, non pas comme d’une connotation de plus en plus approchée de ce qui, dans l’inclusion classificatoire arriverait à se réduire à l’individu, mais au contraire [seulement] comme le comblement de ce quelque chose d’un autre ordre, qui est ce qui, dans la logique classique⁵⁸, se posait à la relation binaire de l’universel au particulier comme quelque chose de tiers et d’irréductible à leur fonctionnement, à savoir comme le singulier⁵⁹.

En ce sens, ce que le psychanalyste a à savoir n’est pas un savoir de classification, n’est pas un savoir du général, un savoir de zoologiste, botaniste, etc.⁶⁰, le nom, on le sait, n’est pas une étiquette que l’on colle sur une chose. Ceci ne veut pas dire évidemment que le nom n’a pas de fonction classificatoire, mais que précisément, dans sa fonction

57. J. Lacan, *Problèmes cruciaux...* 7 avril 1965.

58. F. Recaneti, *La transparence et l’énonciation*, Paris, Seuil, 1979, chap. 1 : du signe à l’énonciation.

59. *Ibid.*, 5 mai 1965.

60. J. Lacan, *Problèmes cruciaux...* 5 mai 1965.

classificatoire, dans sa fonction de désigner la chose, il achoppe devant le sujet, manque, déchirure, trou.

Quelle suture⁶¹ le nom réalise-t-il ? Le nom, dit Lacan, propre à quelqu'un, à quelque chose, à tel objet, est le nom dans sa fonction de dénotation, pour désigner. Mais le nom est aussi le mot même, dans sa matérialité, un mot qui ne veut rien dire. La suture réalisée par le nom n'est pas la suture entre le nom et la chose désignée, mais entre le mot dans sa fonction de désignation et le mot à proprement parler.

Ce que Lacan désigne globalement par « le mot dans sa fonction de désignation » est ce que les Stoïciens soumettent au suspens. Si nous nous laissons guider par G. Deleuze dans son décryptage de cette question à travers polémiques et textes épars, cette fonction dite par Lacan de désignation, est en fait quadruple. Le signifiant n'attrape pas le signifié comme l'aiguille du tapissier fabrique un point de capiton.

La proposition, c'est-à-dire, le mot qu'est le verbe, la fonction, a un rapport avec un état de chose extérieur. A ce niveau-là, il n'y a pas événement, il y a un indicateur, un déictique, « c'est cela ». Ce rapport-là, Deleuze l'appelle la *désignation*, et le critère de vérité à ce niveau est le vrai et le faux. La proposition a également un rapport avec celui qui parle, qui énonce des désirs et des croyances. Deleuze appelle ce rapport : la *manifestation*. La manifestation rend possible la désignation. Les indicateurs sont les embrayeurs, les shifters, *Je*, et les critères de vérité ne sont pas le vrai et le faux, mais la véracité et la tromperie. En troisième, la proposition, (toujours le mot comme fonction-verbe de la proposition) a un rapport à des concepts universels ou généraux, rapports de liaisons syntaxiques de ces mots avec des implications de concepts. Ce rapport, Deleuze l'appelle la *signification*. Alors que désignation et manifestation sont des procédés directs, la signification est indirecte, car elle a rapport à d'autres propositions. Contrairement aussi aux deux autres, elle n'est pas homogène, elle est à la fois implication, (signe du rapport prémisses/conclusion), et assertion, (possibilité d'affirmer la conclusion pour elle-même, à l'issue des implications). La valeur logique n'est plus le vrai et le faux, ni la véracité et la tromperie, mais la condition de vérité.

Or, la catégorie du sens ne peut relever ni de la désignation, ni de la manifestation, ni de la signification. Elle ne relève pas de la désignation, le sens n'est pas ce qui rend une proposition vraie ou fausse, sinon il faudrait supposer une correspondance entre mot et chose. Le sens n'est pas non plus dans la manifestation : il n'y a pas d'ordre de la parole dans l'ordre de la langue. Mais la catégorie du sens n'est pas non plus

61. Lacan emploie les mots suture, collage, cicatrice, et pousse même la métaphore jusqu'à employer le terme de *chéloïde*, qui est le terme médical pour désigner une cicatrice dont le tissu cicatriciel a proliféré.

dans la signification. Ici, il faudrait détailler les finesses de l'argumentation stoïcienne de Deleuze, et mieux vaut renvoyer à son ouvrage, dans son chapitre 3 en particulier. Il montre que la signification contient un défaut logique. Pour le présenter brièvement, on peut dire qu'une proposition fautive a une signification, qui est due à la forme de possibilité de la proposition elle-même, forme de possibilité logique, géométrique, physique, transcendante, morale, etc.

Mais de quelque façon qu'on définisse la forme, c'est une étrange démarche, qui consiste à s'élever du conditionné à la condition pour concevoir la condition comme simple possibilité du conditionné. Voilà qu'on s'élève à un fondement, mais le fondé reste ce qu'il était, indépendamment de l'opération qui le fonde, non affecté par elle : ainsi la désignation reste extérieure à l'ordre qui la conditionne, le vrai et le faux restent indifférents au principe qui ne détermine la possibilité de l'un qu'en le laissant subsister dans son ancien rapport avec l'autre. Si bien qu'on est perpétuellement renvoyé du conditionné à la condition, mais aussi de la condition au conditionné. Pour que la condition de vérité échappe à ce défaut, il faudrait qu'elle dispose d'un élément propre distinct de la forme du conditionné, il faudrait qu'elle ait *quelque chose d'inconditionné* capable d'assurer une genèse réelle de la désignation et des autres dimensions de la proposition : alors la condition de vérité serait définie, non plus comme une forme de possibilité conceptuelle, mais comme matière ou « couche » idéale, c'est-à-dire non plus comme signification, mais comme sens.

Le sens est la quatrième dimension de la proposition. Les Stoïciens l'ont découverte avec l'événement : le sens, c'est *l'exprimé de la proposition*, cet incorporel à la surface des choses, entité complexe irréductible, événement pur qui insiste ou subsiste dans la proposition⁶².

L'effet de sens, en tant qu'effet de surface, est ce mur qui met en rapport le nom et la chose. L'exprimé n'existe pas hors de son expression, c'est pourquoi le sens ne peut pas être dit exister, mais seulement insister ou subsister. Il ne se confond pas avec la proposition. L'exprimé n'est pas du tout l'expression. Si l'arbre est vert, l'attribut *de la proposition* est *vert*, il s'attribue au sujet de la proposition

mais l'attribut *de la chose* est le verbe, verdoyer par exemple, ou plutôt l'événement exprimé par ce verbe ; et il s'attribue à la chose désignée par le sujet [...] Verdoyer n'est pas une qualité de la chose, mais un attribut qui se dit de la chose et qui n'existe pas hors de la proposition qui l'exprime en désignant la chose. Et nous voilà

62. G. Deleuze, *La logique du sens*, op. cit., p. 30.

revenus à notre point de départ : le sens n'existe pas hors de la proposition, etc.

Mais là, ce n'est pas un cercle. C'est plutôt la coexistence de deux faces sans épaisseur, telle qu'on passe de l'une à l'autre en suivant la longueur. *Inséparablement le sens est l'exprimable ou l'exprimé de la proposition, et l'attribut de l'état des choses.* Il tend une face vers les choses, une face vers les propositions [...] il est exactement la frontière des propositions et des choses⁶³.

Le mot est un signe et il contient ce qui, de la *connexion* (ou *suspension*) entre signifié, et signifiant, laisse dans le suspens de l'effet de surface, de l'effet de sens, ce qui fait leur suture. Car ce suspens vient ouvrir ce que la suture masque et comble : le fait que la nomination introduit dans le réel ce quelque chose qui dénomme, la rencontre manquée de la chose, *tuchanon*.

Comment trouver « le bon nom propre » ?

L'étymologie naïve, que ce soit celle questionnée dans le Cratyle, celle proposée par un Vico, un Brisset, un fou, un enfant, un ignorant, est d'une importance majeure. Sa fréquence, sa permanence, mettent en relief qu'il y a, entre le nom et ce qu'il désigne, une certaine « *convenance* ». Le choix du phonème dans sa matérialité a quelque chose d'indéterminé, de volant⁶⁴ et la notion d'arbitraire du signe est impensable chez Chrysippe. En effet, lorsqu'il divise en deux le lieu dialectique en disant « la dialectique a trait à ce qui signifie et à ce qui est signifié », en plaçant l'action de renversement de la *tuchanon* –, l'événement se produit, incorporel, et tandis que nous l'observons, que nous le parlons, il nous arrive, *tuchanon* corps-chose – et en faisant de la voix la condition physique de l'échange dialectique, il exclut toute conception abstraite de la langue, « le discours est une voix significatrice⁶⁵ ».

Comment, insensiblement, un signifiant passe dans un de ces côtés du signifié qui n'était pas encore apparu, comment le signifiant lui-même se change profondément de l'évolution des significations, cet échange signifiant/signifié est toute l'histoire de l'esprit humain⁶⁶. On voit que deux mille ans avant les élaborations de la linguistique moderne, la fonction de l'usage d'une langue, le fait qu'une langue soit parlée, avait été mis au premier plan. Les traités sur la voix ouvrent les grands textes de la logique stoïcienne, Zénon, Chrysippe. C'est seulement dans une lan-

63. G. Deleuze, *La logique du sens*, op. cit., p. 34.

64. J. Lacan, *Problèmes cruciaux...* 7 avril 1965.

65. C. Imbert, « La théorie de la représentation et la doctrine logique dans le stoïcisme ancien », in *Les Stoïciens et leur logique*, op. cit., p. 236.

66. J. Lacan, *Problèmes cruciaux...* 7 avril 1965.

gue morte qu'on peut envisager de réduire la signification de l'énoncé à celle de ses termes. La sémantique stoïcienne, qui ne conçoit pas qu'il puisse y avoir de pensée sans parole, interdit tout passage direct du signifiant aux choses signifiées, le passage des uns aux autres passe par l'identification de la fonction du verbe ; parce que le verbe commande les cas du nom sujet et (éventuellement) du nom régime, *il subordonne leur signification lexicale à la détermination de l'action verbale*⁶⁷.

L'action verbale, *dire*, à quoi la fonction de la nomination est suspendue, nécessite que la langue soit en usage, que la voix effectue cet échange dialectique entre signifiant et signifié. La lallation, cette façon de faire chanter et sonner la langue depuis la prime enfance, va permettre l'entrée de nouvelles nominations dans la langue qui vont ainsi pouvoir s'inscrire dans le réel de la langue. La propagation d'un nom ne tient pas à un consentement universel, il tient à ce que l'acte de nomination permis par le verbe dont on use ait introduit dans le réel un signifiant nouveau.

Mais là encore, les Stoïciens permettent d'introduire un suspens sur la question de « l'usage » de la langue, puisque le fait qu'elle soit parlée ne veut pas dire qu'elle soit sonorisée. Le discours intérieur est un incorporel, c'est un témoignage mutique intérieur, et du point de vue de la proposition, il n'a aucune différence avec le discours extérieur, la différence ne porte que sur le fait que le discours extérieur requière la voix dans la mise en jeu de la dialectique. La distinction entre « usage » et « action verbale » permet de souligner que le discours est un discours sans parole sonore, et que le dire, l'acte, est le fait de tenir un discours. Ce discours se réfléchit sur le mur de la surface des corps, à cette limite corps/incorporels. *On parle aux murs*. Pour le dire dans les formulations stoïciennes et lacaniennes « mélangées » comme Lacan le fait dans le séminaire du *Savoir du psychanalyste*, le mur ne réfléchit, par l'intervention de la *tuchanon* de l'autre côté du mur, que la voix.

Le point élu reste pris dans la cicatrice

Si l'on revient à la suture que réalise le nom, suture entre le nom dans sa fonction de désignation, et le nom en lui-même, cette suture se fait, dit Lacan, sur une différence sensorielle qui n'est pas une pure et simple curiosité phonologique. Ce point exquis du sensible, pure torsion de voix, est à proprement parler la *matérialité signifiante*, pure « réson ». Mais précisément, ce point de suture n'est pas « pur », il y a une cicatrice, une marque, une trace. Les deux bords, signifiant/signifié, en se suturant, ont emprisonné dans la cicatrice, le symptôme. Comme Deleuze le montre, la fonction de la proposition est une des deux faces

67. C. Imbert, « La théorie de la représentation... », *op. cit.*, p. 236.

du sens. Et donc, ce mur à la frontière des propositions et des choses est indissociable, en sa matérialité, de ce que le mot emprisonne, de par sa fonction dans la proposition. Le signe est inéliminable du discours, autrement dit, le symptôme également. L'intervention de l'analyste, l'interprétation, va devoir précisément, débrider la cicatrice pour que le signifiant se libère.

Lorsque Lacan aborde la question de l'interprétation par cette image de débrider une cicatrice, la logique stoïcienne continue de courir entre les lignes. En effet, si l'interprétation débride une cicatrice, ancienne, par définition, comment un acte actuel peut-il jouer sur un fait passé ? Précisément, chez les Stoïciens, la fonction verbale du verbe blesser et de la cicatrice est l'exemple favori de la question de la temporalité en tant qu'elle dépend de la logique du signifiant.

Passé et futur sont des prédicats, exprimés par des verbes, mais ce ne sont pas des « accidents » (actuels) du sujet-agent. L'acte indiqué par ces verbes n'étant plus (ou pas encore), présent, passé et futur ne sont que des êtres de raison ; ils sont saisis par la pensée, mais non pas, comme le temps « étendu » du présent, par la sensation. Sont-ils sans rapport absolument avec le présent ? – Il semble bien que cela dépende du sujet percevant. Déjà nous avons vu que, dans l'étendue de la période cosmique, ils demeurent présents au regard de Zeus. Ils le sont également pour l'homme qui interprète les « signes ». – On sait que dans la séméiologie stoïcienne, « le signe présent est signe d'une chose présente », mais non pas passée ou à venir. La cicatrice est signe, non pas qu'un tel a été blessé, mais « qu'il *est* ayant été blessé... » de sorte que le signe présent, saisi par la sensation, permet d'appréhender le signifié, caché et invisible, dans le mode du présent⁶⁸.

La cicatrice, par définition, est « signe », signe que quelqu'un « est ayant été blessé ». « Blessé » n'est pas seulement un participe passé employé comme attribut, comme nous apprenons dans nos classes, « blessé » est un verbe. La cicatrice est la marque du signe sur la peau, elle est fondée sur le prédicat, le verbe, comme incomplet. Cette cicatrice est, comme entaille dans la peau, le verbe blesser, prédicat incomplet qui appelle un sujet. Selon les catégories du sujet appelé, on sera du côté de catégories du sujet rejoignant le maniement actuel du sujet par la linguistique, ou bien il s'agira d'un sujet qui ne sera pas sans rapport avec le sujet de l'inconscient, représenté par un signifiant auprès d'un autre signifiant, et *tributaire du tissu cicatriciel du signe*.

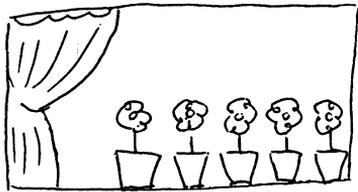
On peut parfois remarquer qu'un nom qui compte pour un analysant s'est fragmenté, s'est glissé, infiltré dans d'autres noms, dans une insis-

68. V. Goldschmitt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Vrin, Paris, 1977, p. 43-44.

tance signifiante qui précisément ne peut pas résonner, car elle est prise dans la cicatrice, mais qui surgit à la levée d'un symptôme, et frappe alors de sa marque ce qui jusque-là ne se signifiait qu'à travers l'absurdité du symptôme. La fonction vivante du corps comme tel supporte la nomination et permet la torsion du signifiant dans le signifié, produisant des effets de surface, des effets de sens. Ce qui sera dit du *pas* de la « trace de *pas* » pourra éventuellement passer au *pas* de « *pas* de sens ». Le choc de la colonne d'air à l'endroit du corps, la façon dont ça se replie, ça se contourne, retourne, par striction, torsion, produit la scan-sion muette de la consonne P, AP/PA, sonorisée par les voyelles. *C'est là l'inscription même de la trace*, la morsure des traits distinctifs de la langue, comme disent les linguistes, sur le corps. Mais cette inscription n'est pas pure, elle est cicatricielle, voire « chéloïde⁶⁹ ».

Signe et symptôme, du signifiant à l'appel

Lacan présente donc son dessin,



avec la petite histoire faite tout exprès. Pour communiquer entre eux et se donner rendez-vous, un homme et une femme conviendront d'un système de signes : lorsque le rideau de la fenêtre sera tiré, cela signifiera qu'elle est seule et qu'il peut venir. Lorsqu'il y aura par exemple, cinq pots de fleurs sur le rebord de la fenêtre, cela signifiera qu'il peut venir à cinq heures.

On a donc bien, selon la définition lacanienne du signe :

signe : rideau tiré

ça veut dire quelque chose : je suis seule

pour quelqu'un : l'amant

ou bien encore

signe : cinq pots de fleurs

ça veut dire quelque chose : cinq heures

pour quelqu'un : l'amant

69. Cf. note 61.

Mais dans le signe *rideau*, il y a du signifiant, *seule*, comme dans le signe *cinq pots de fleurs*, il y a du signifiant *cinq heures*. Comment soutenir qu'il s'agit de signifiants alors que ces termes se présentent comme signes ?

Pourquoi dirons-nous qu'il s'agit ici de signifiants ? Je l'ai dit la dernière fois, il s'agit de signifiants, encore qu'il semble s'agir seulement d'éléments sémiologiques parce que ceci n'a de portée que d'être traductible en langage, que c'est un code sans doute mais que ce code se traduit. Ceci est notamment sensible au niveau du premier terme, du *seul*, qui se traduit en quelque chose dont je vous ai dit le caractère non seulement ambigu fondamentalement mais glissant : qu'est-ce qu'*être seule* sinon articuler ce terme qui fait surgir dans le creux qui le suit immédiatement l'ambiguïté de ce qui va s'articuler sous le désir d'*être la seule*, pour le rendez-vous auquel est appelé *le seul*, sous le mouvement où se crée, dans les deux sens de la direction qu'indique la ligne où s'articule ce couple signifiant, d'une part le rendez-vous pour la rencontre, d'autre part, le désir qui le sous-tend qui surgit de la formulation elle-même⁷⁰.

Dans cette histoire faite tout exprès, nous rappelle Lacan, *seule* va renvoyer à ce point d'impossible qu'est pour le sujet : *être seul*, lui qui ne peut « être » que couvert d'objets. Dans l'intervalle entre les deux signifiants, *seule/cinq heures*, cet *être seul* qui renvoie au point d'impossible du sujet divisé va être *appelé* pour faire cesser cette division, ce *seul* va être *appelé* « dans sa bonne fonction d'objet *a* », l'amant est appelé comme étant *le seul* à pouvoir combler cette solitude.

Le statut de ce qui est là articulé est en quelque sorte indépendant de quelque fait que ce soit : il s'offre d'abord comme quelque chose de signifié, comme cet au-delà que j'ai appelé par le terme où les Stoïciens le désigne : *le lecton*. De même que c'est aux Stoïciens que j'ai emprunté le terme de *tuchanon* pour désigner ce qui se produit dans la direction vers la droite en quoi se constitue l'appel *au seul* pour *cinq heures*⁷¹.

Quel est cet *appel* ? Le *seule/cinq heures*, se tient et subsiste comme structure signifiante, dans la mesure où le *lecton*, (ce qui est lisible de ce qui ainsi s'exprime) laisse ouverte une béance *seule/cinq heures* où se structure la fonction d'un désir. Celui auquel le *lecton* s'adresse, qu'il le lise ou pas, *est appelé* à fonctionner dans la béance, dans l'intervalle qui détermine deux directions, d'une part le « *seule à cinq heures* », proposition, énoncé, exprimable, et d'autre part, ce que les Stoïciens ap-

70. J. Lacan, *Problèmes cruciaux...*, *op. cit.*, 5 mai 1965.

71. *Ibid.*

pelaient la *tuchanon*. Le rendez-vous, rencontre élective avec le petit *a*, est mis en jeu chez le névrosé dans le fantasme. Dans son annonce d'être *seule*, le sujet divisé cache son fantasme, qui est d'être *la seule*, comme objet du désir de l'Autre. Ainsi le sujet va-t-il être entièrement *en suspens* par rapport au désir de l'Autre, et seul le désir de l'Autre va pouvoir donner sa sanction au fonctionnement de cet appel.

L'insistance du mot *suspens* (suspension entre le signifiant et le signifié) est dans la lignée des références stoïciennes que Lacan indique clairement dans ces deux séances de séminaires. Mais l'insistance du mot *appel* est également significative. En français, « appeler » a une équivoque que l'anglais par exemple n'a pas. *To appeal*, appeler, reste entièrement du côté de « faire appel », ou encore « lancer un appel », mais *appellative*, l'appellation, le nom commun, en français n'a pas en anglais, de verbe correspondant de même racine. En français, « appeler » a un double sens, de « produire un nom pour faire venir quelqu'un » et « désigner quelqu'un par un nom ». Or ce double sens n'est sans doute pas sans lien, tel que Lacan l'emploie, avec les façons dont le verbe, prédicat incomplet chez Chrysippe, réclame, *appelle* le sujet, la personne, *ptosis*. En effet, plusieurs catégories différentes de sujet peuvent être appelées. Le sujet peut être défini, indéfini, individué (*idia poiotes*, désigné par un nom propre *onoma*), ou commun (*appellative subject*, disent les Anglais, *koiné poiôtês*, désigné par un nom commun, *prosêgoria*, appellation)⁷². Ainsi, selon la sorte de proposition, l'appel fera surgir un sujet ou un autre.

Lorsque l'analyste reçoit un message, il est du côté du récepteur du signe, il est « l'ahuri » *appelé* en *a*, même s'il ne sait pas de quel signifiant il s'agit à travers ce signe. Cet appel provient de l'émetteur, du signifiant insu et actif, contenu dans le signe. On voit bien alors que le sujet mis en jeu par la succession des deux signifiants *seule/cinq heures* n'est pas le shifter *Je* de la proposition reçue par le récepteur, et qui dans l'exemple en cours énonce, *Viens, je serai seule à cinq heures*. Ce *je* des signifiants est, dit Lacan, le *je* de « je ne savais pas que c'était je ».

Le psychanalyste va apporter quelque chose de jamais aperçu sur deux points :

le premier est qu'il n'y a pas besoin de connaître les signifiants en jeu pour être, dans une relation transférentielle, appelé en position d'objet *a*. Ceci a une conséquence directe pour considérer quelle est la position spécifique du psychotique à l'égard du signe. Il ne va pas chercher à lire le message, *je serai seule à cinq heures*, il va être saisi par le fait que les signifiants insus du message qui l'appellent ont engendré un sujet

72. U. Egli, "Stoic syntax and semantics", in *Les Stoïciens et leur logique*, op. cit., p. 151.

qui sait. Elle sait que je lis le message, moyennant quoi le déchiffrement en est impossible. L'Autre sait et lui fait signe. Le psychotique, dit Lacan, n'est intéressé que par le *lecton*.

Le deuxième est que par là s'éclaire la fonction de l'interprétation dans sa façon de permettre que le symptôme se complète. La théorie stoïcienne du signe éclaire la fonction du symptôme qui est de permettre de renvoyer, non pas au signifié, mais au signifiant. C'est la grande distinction qui va s'opérer entre médecins et psychanalystes. Dans la médecine, les signes renvoient au syndrome, à la maladie. Dans le discours, les signes sont des symptômes qui renvoient, non à la maladie, mais au signifiant. Donc, toute la symptomatologie psychiatrique est absolument spécifique en ce sens que le statut des signes est d'être des symptômes dont le statut est celui du signifiant.

Compléter le symptôme

Comment s'exprime la structure du symptôme ? Si nous revenons au cas de Freud, nous pouvons considérer que lorsque le sujet Dora présente un symptôme, une aphonie, dans les moments où M. K... est en voyage et où elle est seule avec M^{me} K., la deuxième moitié du symptôme de l'aphonie n'est pas M^{me} K., mais le signifiant *seule avec elle*, ce qu'avec Lacan on peut écrire :

$$\frac{\text{S sujet Dora}}{\frac{1}{a} \text{ (phonie)}} \longrightarrow \text{seule avec elle}$$

Ou bien encore, lorsque le sujet Dora produit un symptôme, la toux, Freud entend l'équivocité de *vermögen*, infortuné/impuissant, et achève ce symptôme toux avec sa deuxième moitié, le signifiant *vermögen*, deuxième signifiant auprès duquel le sujet Dora est représenté par son signifiant primordial. De l'aphonie à *seule avec elle*, ou de la toux à *vermögen*, se produit la même torsion que dans la petite histoire des pots de fleurs, le passage de *être la seule* à *le seul* à pouvoir la combler, histoire fabriquée ad hoc, pour que les deux moitiés soient doublures l'une de l'autre. Ainsi nous dit Lacan, le clinicien a la charge d'une moitié du symptôme, et dans le dialogue entre les deux personnes, le clinicien permet au symptôme de s'achever. Le symptôme, il faut que nous le définissions comme quelque chose qui se signale comme un savoir déjà là, $\frac{1}{a}$, à un sujet qui sait que ça le concerne $\frac{S}{\frac{1}{a}}$ mais qui ne sait pas

ce que c'est. Le psychanalyste doit être « à la hauteur de cette tâche

d'être celui qui, dans chaque cas, voit comment le symptôme, ça se complète⁷³ »...

D'où vient cette possibilité qui surviendrait ainsi chez l'analyste, de fournir plus ou moins étourdiment par l'interprétation ce qui permet de compléter le symptôme ? Cette possibilité vient du réel, l'analyste, en place d'objet *a*, (de semblant d'objet *a* dira Lacan par la suite), reçoit cet « appel fait dans l'Autre au deuxième signifiant⁷⁴ ». « Les psychanalystes font partie du concept de l'inconscient puisqu'ils en constituent l'adresse... Le sujet même du prétendant à soutenir cette présence [de l'inconscient], l'analyste, doit en cette hypothèse, du même mouvement être informé et "mis en cause", soit : s'éprouver assujetti à la refente du signifiant⁷⁵ ».

C'est le réel qui permet de dénouer effectivement ce dont le symptôme consiste, à savoir un nœud de signifiants. Nouer et dénouer n'étant pas ici des métaphores, mais bien à prendre comme ces nœuds qui se construisent réellement à faire chaîne de la matière signifiante⁷⁶.

Revenons alors à la nomination.

DE L'ÉCOLE

Dans le « troisième discours de Rome⁷⁷ » de Lacan, en 1974, discours qui a souvent des accents testamentaires, les Stoïciens sont cette fois requis comme référence à propos de l'École :

[Pour les psychanalystes], il y a une école, qui justement ne se définit pas d'être une société. Elle se définit de ce que j'y enseigne quelque chose. Si rigolo que ça puisse paraître quand on parle de l'École freudienne, c'est quelque chose dans le genre de ce qui a fait les Stoïciens par exemple. Et même, les Stoïciens avaient quand même quelque chose comme un pressentiment du lacanisme. C'est eux qui ont inventé la distinction du *signans* et du *signatum*. Par contre, je leur dois, moi, mon respect pour le suicide. Naturellement, ça ne veut pas dire pour des suicides fondés sur un badinage, mais sur cette forme de suicide qui en somme est l'acte à proprement parler. Il ne faut pas le rater, bien sûr. Sans ça, ce n'est pas un acte. Dans tout ça, donc, il n'y a pas de problème de pensée.

73. J. Lacan, « Conférences américaines », *Scilicet* 6-7, Paris, Seuil, 1978.

74. *Id.*, « Position de l'inconscient », *Écrits, op. cit.*, p. 835.

75. *Ibid.*, p. 834.

76. *Id.*, *Télévision*, Seuil, Paris, 1974.

77. *Id.*, « La troisième », 1974, *Petits écrits et conférences*, inédit.

Un lieu

Pour les psychanalystes, « ce qui fait une école » n'est pas à l'image de n'importe quelle école antique de philosophie. Comme le fait remarquer Brunschwig, « ce qui a fait les Stoïciens », ce qui est unique, est qu'il s'agit d'une école référée au lieu où la voix de « ce qui a fait le stoïcisme » s'est fait entendre.

Contrairement à la plupart des doctrines philosophiques, le stoïcisme ne tire son nom ni de celui de son fondateur, comme le platonisme, ni de celui de son concept central, comme l'existentialisme, mais simplement de celui de l'endroit où sa voix s'est fait entendre pour la première fois : c'est au Portique des peintures, à la *stoa poikilè*, à Athènes, que les premiers Stoïciens donnèrent leur enseignement. En conservant ce nom, leurs successeurs, qui forment l'une des écoles les plus vigoureuses de l'Antiquité, témoignèrent à leur façon d'une fidélité qui ne s'adressait pas à la littéralité d'un catéchisme ou au prestige d'une personnalité supérieure, mais à l'esprit d'un lieu et à la tradition d'un style de pensée et de vie.

Les psychanalystes étaient de l'école freudienne *de Paris* comme Chrysippe, Zénon, Cléanthe, etc. étaient de l'école *du Portique*. L'enseignement de Chrysippe, fondateur essentiel de la doctrine, s'y tenait. Mais ce n'est pas son enseignement qui fondait l'école, puisque précisément, la doctrine stoïcienne rend impossible de poser cela en ces termes. Remarquons les formulations aussi bien de Brunschwig que de Lacan. Lacan a souligné que son enseignement était « extérieur » à l'École. Brunschwig parle de l'endroit où la voix du stoïcisme – et non d'un Stoïcien fondateur – s'est fait entendre. Les traités de Chrysippe, de Zénon, s'ouvrent par des *Traité sur la voix*. Mais la voix n'est pas ce qui provient « de la maîtrise des organes ultimes de la phonation, dents, lèvres, et langue », bien qu'elle soit « de l'air qui reçoit un choc », car si c'était ainsi, sa réception et son interprétation ne donnerait rien d'autre « que la connaissance vraie de la vibration physique et de son point d'émission⁷⁸ ». « L'art dialectique est tout entier dans ce retard à l'assentiment qui, prenant en compte toutes les singularités de la voix humaine traite celle-ci, non pas comme la donnée sensorielle à interpréter, mais comme un intermédiaire délivrant quelque chose à partir de quoi s'effectue la catalepse (la compréhension)⁷⁹ ». Ainsi peut-on aller jusqu'à la définition de Diogène Laërce, commentant Chrysippe : « Le discours est une voix significatrice et émise par la pensée, comme : il fait jour⁸⁰ ».

78. Cité par C. Imbert, « La théorie.. », *op. cit.*, p. 235.

79. C. Imbert, « La théorie.. », *op. cit.*, p. 235.

80. *Ibid.*, p. 236.

Lacan s'inscrit dans cette référence lorsqu'il parle de l'enseignement qu'il tient à Sainte-Anne, dans les murs de la chapelle de l'hôpital. Conformément à la référence stoïcienne, Lacan ne s'adresse plus aux élèves, aux disciples, la transmission n'est en rien directe. Il parle aux murs, au mur des corps. Son discours, du registre de l'exprimable, incorporel, se réfléchit sur la surface des corps-causes, sur le mur des effets de sens. Il n'en revient que la voix, non pas émission sonore phonatoire, mais objet *a*.

Je parle à la chapelle, c'est-à-dire aux murs. Je sais maintenant à qui je suis venu parler, à ceux à qui j'ai toujours parlé à Sainte-Anne : aux murs. Je n'ai pas besoin d'y revenir, ça fait une paye. J'y suis déjà venu ici avec quelques conférences, par exemple sur ce que j'enseigne, mais j'ai toujours parlé aux murs [...]. La caverne, supposez que ce soit ces murs où je fais entendre ma voix. Il est manifeste que les murs, ça me fait jouir, et vous jouissez tous, par participation. Me voir parler aux murs est quelque chose qui ne peut vous laisser indifférents. Supposez que Platon ait été structuraliste, il se serait aperçu de ce que c'est que la caverne, vraiment, à savoir que c'est sans doute là où est né le langage, il faut retourner l'affaire [...]. L'écho, ça résonne mieux du fond de la caverne, ça jaillit mieux. Je me laisse entraîner ce soir, parce que je parle aux murs.

A Sainte-Anne, je ne suis arrivé à parler que très tard. Avant, je racontais des histoires aux stagiaires, par exemple celle de la mère d'un patient, charmant homosexuel que j'analysais. Elle avait eu ce cri : « Et moi qui croyais qu'il était impuissant ! » dix personnes la reconnaissent tout de suite. Ça a fait une histoire. C'est encore une petite digression. Reprenons le fil, avant de parler à Sainte-Anne, j'ai fait bien d'autres choses, j'y venais et remplissais mes fonctions. Tout part de là. Car si je parle aux murs, je m'y suis mis tard, car avant d'entendre ce qu'ils me renvoient, c'est-à-dire ma propre voix, j'ai entendu des choses tout à fait décisives, les gens qui sont ici au titre d'être entre les murs sont tout à fait capables de se faire entendre si on a les esgourdes appropriées⁸¹ ».

Le 3 février 1972, Lacan donne un certain nombre de développements sur « le mur ». Il va distinguer ce qui est sur le mur, comme la tache, la moisissure, et qui va prêter au figuratif, au sens, « au sens confusionnel ». Et ce qui est autre chose : les ravinements, l'effritement, ravinements opérés par le discours. Il précise que la logique est le discours qui se tient sur le mur. De l'autre côté du mur, il y a le réel, et un discours a réussi à se construire de l'autre côté du mur, le discours scien-

81. J. Lacan, *Le savoir du psychanalyste*. Séminaire inédit. Première séance du 2 décembre 1971.

tifique, « la science repose, non comme on dit, sur la quantité, mais sur le nombre, la fonction et la topologie », autrement dit sur une logique du signifiant dont la logique stoïcienne a fourni l'amorce. A partir de là, Lacan relance la question de la barre entre signifiant et signifié...

Le témoignage

Comme l'écrit Brunschwig, chacun des successeurs des anciens Stoïciens, en conservant ce nom, *témoignait* d'une fidélité à l'esprit d'un lieu et à la tradition d'un style de pensée et de vie.

Dans son article sur *la Théorie de la représentation et la doctrine logique dans le stoïcisme ancien*, Claude Imbert développe en quoi le témoignage, transmission du maître à l'élève, est lié à la théorie stoïcienne de la représentation. Les Stoïciens, contrairement à Aristote, contrairement à la théorie de la mimésis, ont composé les deux modes, représentatif et discursif : ils nient qu'il y ait une image séparée de son interprétation, qu'aucun contenu représentatif soit jamais donné indépendamment d'une forme discursive. Les divisions aristotéliennes de la sensibilité et de l'intellect, de l'instance de l'appréhension et de l'instance du jugement ne sont plus fondées, la représentation est simultanément appréhension et discursion, la *représentation est discursivement élaborée*.

Il s'ensuit trois points. Le premier est qu'il n'y a pas d'état anté-prédicatif de la conscience. Le deuxième, est qu'on ne dira plus que la présentation de l'objet de connaissance et son énoncé sont dans un rapport d'analogie et de consécution : ces deux activités n'en font qu'une, sont d'emblée associées dans la fin naturelle de la connaissance. Le troisième est que la fin commune à toutes les activités cognitives est de témoigner, pour soi-même et pour autrui, de la réalité, dans le mutisme du discours intérieur et dans l'exercice dialectique du discours extérieur, (rappelons que le discours intérieur qui est aussi de l'incorporel, de l'exprimable, est du même côté du mur de la surface des corps-causes que le discours extérieur).

Puisque toute représentation est discursive, son analyse introduit immédiatement à l'analyse du discours extérieur ; toute sensation a donc déjà la structure complexe du témoignage. On peut alors concevoir que l'activité représentative constitue le témoignage des choses soit à partir d'impressions sensorielles agrestes, naturelles, soit à partir d'impressions sensorielles policées et rationnellement élaborées, telle la vision des peintures, l'audition des musiques et des paroles, et la lecture des livres. Dans la tradition platonicienne, perception sensorielle et activité dialectique comme intelligence discursive sont deux comportements opposables et discontinus. Dans le stoïcisme, ce sont deux parties constitutives du témoignage : la matière de la conviction, et la formulation de celle-ci.

La représentation n'existe pas hors de sa formulation. Puisque le discours ne se tient que de l'acte de dire, la représentation discursive, *phantasia logiké*, spécifie la forme que prend, en l'homme, cette liaison de l'acte et de la conscience de soi dans l'acte. En tant qu'elle est un acte, la représentation n'existe que pour celui qui agit, qui dit. Le problème de la transmission à l'élève est ainsi posé. S'il n'y a pas la réminiscence platonicienne, s'il n'y a pas un savoir en puissance, comme chez Aristote, si l'enseignement n'advient que par les seules ressources du discours extérieur : « il faut que la structure de l'énoncé, en tant qu'il est lui-même une représentation offerte à l'interprétation du disciple, réplique la structure cognitive de la représentation transmise⁸². »

On sait que Lacan a pu dire que la psychanalyse est intransmissible, c'est-à-dire que chaque psychanalyste « est forcé », non pas d'inventer, mais de « réinventer la psychanalyse », de réinventer « la façon dont la psychanalyse peut durer⁸³ ». C'est aussi bien la formulation magistrale de Brunschwig :

Le stoïcisme, de Zénon à Marc Aurèle, est une longue *création* continuée ; chacun de ceux qui s'en réclament le *revit* et le *reformule* selon son génie *propre*, tout en *s'insérant dans une lignée doctrinale*.

Enregistrer les résultats de l'expérience

Chez les Stoïciens, le prédicat a toujours un sujet qui se spécifie de quatre façons⁸⁴, (et non pas trois comme on peut le trouver chez nombre de commentateurs) :

- le sujet défini,	<i>déiktiké</i> ,	cela
- le sujet indéfini,	<i>aoriston morion</i> ,	quelqu'un, (quelque un, un quelconque)
- le sujet individuel,	<i>idia poiôtès</i> ,	Nom propre <i>onoma</i>
- le sujet général,	<i>koiné poiôtès</i> ,	nom commun, (appellation, <i>proségoria</i>)

Juste avant d'affirmer qu'il parle aux murs dans la chapelle de Sainte-Anne, Lacan fait remarquer qu'il se pourrait bien qu'il parle à *quelqu'un*. Il joue là sur l'équivoque du quelque un, un un quelconque, comme l'anonyme du roman de Pinget *Quelqu'un*, ou un drôle de quelqu'un comme le dit l'expression, « celui-là, c'est quelqu'un ! »

Il y a une difficulté sur ce qu'est ce *quelqu'un*. Peut-être cela tient-il au fait que les commentateurs français, comme Bréhier, ne distinguent pas le sujet indéfini du sujet général. Lacan joue sur l'équivoque du

82. C. Imbert, « La théorie de la représentation », *op. cit.*, p. 232.

83. J. Lacan, Conclusions du congrès de Paris de l'EFP, de 1978. *Petits écrits et conférences...*

84. Urs Egli, "Stoic syntax and semantics", in *Les Stoïciens et leur logique*, p. 151.

quelqu'un dans sa définition du signe, le signe représente quelque chose pour quelqu'un : si la fumée monte, on a vite fait de penser au quelqu'un qui a allumé le feu⁸⁵. Dans son texte, *Position de l'inconscient*⁸⁶, Lacan décide visiblement de traiter le sujet *quelqu'un* comme *koiné poiotes*, tout en faisant remarquer que ce quelqu'un, « son statut est incertain⁸⁷ ». Il reprécise que la division du sujet procède du jeu des signifiants, pas des signes, que les signes sont plurivalents, qu'ils représentent quelque chose pour quelqu'un, mais que ce quelqu'un, à la limite, « ce peut être l'univers en tant qu'il y circule de l'information ». « Tout centre où elle se totalise peut-être pris pour quelqu'un, mais pas pour un sujet ». Or, ce centre où se totalise l'information de l'univers, c'est la connaissance commune, la *koiné*. Effectivement, le mot, écrit en grec, vient dans le texte de Lacan. Lacan va poser la *koiné* comme « objectivation des fausses évidences du moi » (autrement dit, le sens commun, les noms communs, ce que Deleuze appelle les noms généraux qui désignent des repos, substantifs et adjectifs⁸⁸). Cette objectivation des fausses évidences du moi est soustendue par une *koiné* de la subjectivation : un quelqu'un « général », commun, un Sans-Nom. Et « les résultats de l'expérience psychanalytique sont faussés, du seul fait de s'enregistrer dans cette *koiné*⁸⁹ ». Alors Lacan lance quelque chose qui a l'air d'une boutade, (toujours cet art de « chanter à côté », de produire de l'équivoque avec quoi l'on peut toujours satisfaire sans retard la compréhension) : « Qu'on ne nous oppose ni les marxistes, ni les catholiques, ni les freudiens eux-mêmes ou nous demandons l'*appel nominal* ». Donnez les noms dit textuellement Lacan.

Il va s'agir de cela dans la passe. La *Proposition* sur le Psychanalyste de l'École satisfait à l'équivoque : Lacan propose, on dispose ! Mais la proposition est, stoïciennement parlant, ce à quoi se réduit tout discours minimum, en son incorporel, en son événement. Elle est datée, *Proposition du 9 octobre 1967*, elle ne tient que de s'ensuivre d'une précédente, orale, « perdue », il y en a deux.

L'appel, (les psychanalystes à l'appel) n'est pas un appel qui vient du signe, qui produirait du quelqu'un qui n'est pas un sujet mais un « appellative subject », un nom commun : un psychanalyste, ce serait

85. J. Lacan, « Conférence à Genève... », *op. cit.*

86. J. Lacan, « Position de l'inconscient », *Écrits*. Ce texte, réclamé par Henri Ey en mars 1964, (colloque de Bonneval, *L'inconscient*, Desclée de Brouwer) a donc été écrit dans le courant de 1964, sans doute en mai puisque il contient le mythe de la lamelle, la libido, présenté à la séance du 29 mai 1964. Il est intéressant de noter que la référence à la théorie stoïcienne guide le texte, alors qu'elle ne sera vraiment explicite que dans le séminaire de l'année suivante *Problèmes cruciaux*.

87. J. Lacan, « Position de l'inconscient », *Écrits*, *op. cit.*, p. 836.

88. G. Deleuze, *La logique du sens*, *op. cit.*

89. J. Lacan, « Position de l'inconscient », *op. cit.*, p. 836

quelqu'un qui tient son nom général de sa fonction. Il ne s'agit pas de cela. La passe enregistre les résultats de l'expérience analytique en partant du fait que le sujet est en suspens dans le jeu des signifiants, concaténation signifiante singulière, unique, dont la discontinuité, sujet dans le réel, ne se couvre que du Nom propre. L'enregistrement de l'expérience se produit, non dans la *koiné*, par le *koiné poiôtès*, mais par l'*idia poiôtès* : l'enregistrement produit une liste de noms propres, non plus des psychanalystes, mais des *Analystes de l'École, onoma*. (le nom propre ainsi défini n'est pas le patronyme mais A.E).

Longtemps après 1964, date de ce choix de traiter le *quelqu'un* comme « sujet » dans la *koiné*, Lacan revient sur le jeu du *quelqu'un* et du *sujet* dans la passe :

J'aimerais bien savoir par *quelqu'un* qui en témoignerait dans la passe qu'un *sujet* – puisque c'est d'un *sujet* qu'il s'agit, est capable de faire plus que ce que j'appellerai le bavardage ordinaire. Car c'est de cela qu'il s'agit. Si l'analyste ne fait que bavarder, on peut être assuré qu'il rate son coup, le coup qui est d'effectivement lever le résultat, c'est-à-dire ce qu'on appelle le symptôme⁹⁰.

Or, Lacan vient d'évoquer ce *quelqu'un* au cours de son allocution de fin de Congrès, d'une façon bien particulière. Comment se fait-il que, par l'opération du signifiant, il y ait des gens qui guérissent ? demande-t-il. « C'est une question d'expérience dans laquelle joue un rôle ce que j'ai appelé le sujet supposé savoir. Un sujet supposé, c'est un redoublement, le sujet supposé savoir, c'est *quelqu'un* qui sait ». Lacan a assez insisté pour qu'on ne prenne pas le sujet supposé savoir pour le psychanalyste. Alors, ce *quelqu'un* qui sait et qui est le sujet supposé savoir, que sait-il ? Aurait-il un rapport avec le sujet indéfini ? S'il s'agissait du sujet de la *koiné*, il « utiliserait ses connaissances », provenant de l'enregistrement des faits de l'expérience. Mais Lacan insiste lourdement pour dire qu'il ne s'agit pas là d'une accumulation de connaissances. Non, le *quelqu'un* sait « le truc », « le truquage », « susurrer au sujet qui vient en analyse quelque chose qui a pour effet de le guérir ». On pourrait alors considérer que Lacan se réfère là au sujet indéfini. Quel est l'intérêt de soulever ce point ?

Sans pouvoir le développer ici, il faut faire remarquer que Lacan, depuis 1965, dans les *Problèmes cruciaux*, a amorcé une lecture « personnelle » de Frege, ce qui l'a conduit à développer les quanteurs de la sexualité, à dater du séminaire... *ou pire*. Il témoigne à de nombreuses reprises de l'embarras que représente la question du référent dans le réel, « à construire si on peut », et de son indécision à choisir une tra-

90. Conclusions du congrès de Paris de l'EFP, de 1978, *Petits écrits et conférences, op. cit.*

duction pour le mot *Bedeutung*, pour lequel, après s'être quelques temps rangé à la traduction de C. Imbert, « dénotation », et non pas « référence », comme les anglais, il revient, « faute de mieux » à la traduction la plus ancienne, « signification⁹¹ ». Signalons alors que le traitement logique du *quelqu'un*, si l'on accepte de suivre l'analyse de Urs Egli, constitue un point de passage, un pont, entre Frege et les Stoïciens :

Le point principal est fourni par la similitude de ce que Frege développe, avec les propositions *indéfinies* des Stoïciens. On trouve chez les Stoïciens, quatre espèces de propositions catégoriques : 1-un homme est juste. 2-aucun homme n'est juste 3-un homme est injuste 4-aucun homme n'est injuste, qui sont les quatre types de propositions aristotéliennes, (mais la quatrième n'implique pas la première), et quatre propositions *indéfinies* : 1-*Quelqu'un* est juste, 2-*personne* n'est juste 3-*quelqu'un* n'est pas juste 4-*personne* n'est injuste, qui correspondent aux quatre propositions à quantificateur de Frege⁹².

Y aurait-il là la possibilité d'introduire la référence mathématique dans les mots ? « Le mot est à prendre du même signe qu'il constitue dans la théorie des nombres, soit mathématiquement⁹³ ». Y aurait-il là une possibilité de justifier que le matérialisme du signe est, selon le néologisme de Lacan, un « motérialisme⁹⁴ » ? Y aurait-il là un horizon scientifique ?

« Concasser la *koiné* »

Dans *Position de l'inconscient*, Lacan distingue effets de langage et effets de parole. Il situe l'effet de langage du côté de la synchronie signifiante, de l'identification, et l'effet de parole, du côté de la métonymie, du désir, de la diachronie, de l'histoire, du devenir. Le discours qui va se déployer dans cette dimension de la parole, le bla-bla, est un discours irresponsable, tout entier dépendant du désir de l'Autre. A cette époque, 1964, Lacan n'a pas fait sa *Proposition*, et la seule façon qu'il envisage, pour le psychanalyste, de tenir un discours responsable, c'est-à-dire qui refuse d'enregistrer les résultats de l'expérience dans la *koiné*, dans la connaissance commune, est l'enseignement de la psychanalyse, en tant qu'il participe de l'analyse didactique. Cet enseignement, dit-il, doit « concasser la *koiné* ». Comment ? *Par l'esprit scientifique*. Ainsi, du côté des effets de langage, pour traiter du signifiant, le sujet cartésien sera

91. J. Lacan, « Conférence à Genève sur le symptôme », 1974. *Petits écrits et conférences*.

92. Urs Egli. *Universalis*. 15, p. 397.

93. J. Lacan, *Télévision*, *op. cit.*, p. 49

94. *Id.*, « Conférence à Genève », *op. cit.*

le présupposé de l'inconscient. Du côté des effets de parole, l'Autre restera la dimension exigée de ce que la parole s'affirme en vérité, science et vérité seront ainsi censées s'articuler.

Ceci recouvre les deux dimensions internes au langage. Tous les renversements du sens opposé, qui passent par l'effet de sens, l'effet de surface, ont une même conséquence, la contestation de l'identité personnelle, la perte du Nom Propre. « Le Nom propre, indique Deleuze, dans son introduction à la *Logique du sens*, est garanti par la permanence d'un savoir incarné par des noms généraux qui désignent des repos, substantifs et adjectifs, avec lesquels le Nom propre garde un rapport constant ».

Quand substantifs et adjectifs se mettent à fondre, quand les noms d'arrêt et de repos sont entraînés par des verbes de pur devenir et glissent dans le langage des événements, toute identité se perd pour le moi, le monde, et Dieu. Comme si les événements jouissaient d'une irréalité qui se communique au savoir et aux personnes à travers le langage, qui destituent la personne de son identité. C'est l'épreuve du savoir et de la récitation d'Alice, où les mots viennent de travers, entraînés de biais par les verbes. Cette destitution n'est pas une incertitude personnelle, un doute extérieur, c'est une structure objective de l'événement lui-même, en tant qu'il va toujours en deux sens à la fois et écartèle le sujet suivant cette double direction. Ce paradoxe détruit d'abord le sens commun comme sens unique, mais ensuite, il détruit le sens commun comme assignation d'identités fixes... Avec les Stoïciens, étant donné la place de l'acte de dire, le devenir illimité n'est plus sous les choses qui reçoivent l'idée, il est à la surface, l'événement est coextensif au devenir, et le devenir lui-même est coextensif au langage. Tout se passe à la frontière des choses et des propositions ».

De l'exigence de rationalité, Lacan tirera son affirmation réitérée : le réel n'est pas le chaos, le réel est rationnel, le réel est orienté, la topologie n'est pas un lieu commun⁹⁵. Comment alors situer l'intemporel, si tout ce qui ressort du discours, le symptôme comme le fantasme, est lié à l'événement ? Où est la substance ? Quelle substance donner au Nom-du-Père ? demande Lacan à la fin du séminaire *R.S.I.*

« A progresser dans un tissu d'équivoques, de métaphores, de métonymies, Freud évoque une substance, un mythe fluidique qu'il intitule de la libido », dit Lacan dans *Télévision*⁹⁶. Lacan va transformer ce mythe fluidique de Freud, et va en donner la raison stoïcienne : désormais, à dater de 1964, Lacan forge son propre mythe à propos de la libido, la

95. J. Lacan, « Position de l'inconscient », *Écrits, op. cit.*, p. 844.

96. J. Lacan, *Télévision, op. cit.*, p. 20.

libido est une lamelle, une surface. Comme surface, elle ordonne le champ des forces, les divers investissements, etc. Elle est la surface qui se tend sur les bords des orifices du corps – corps étant maintenant à prendre dans sa dimension stoïcienne. Elle est irréelle, en prise directe avec le réel des corps-causes. Enfin, c'est un organe, c'est-à-dire, un instrument de l'organisme, au sens où l'organisme est le corps dans la dimension du discours.

L'organe se découpe dans l'organisme selon « l'anatomie » dont témoigne l'hystérique, à savoir, une découpe effectuée par la structure du langage. Cette lamelle, cette surface, est glissée par l'être de l'organisme « à sa véritable limite », qui va « plus loin que celle du corps ». Évidemment, il s'agit aussi bien du corps, corps vivant humain, que des corps mélangés, des corps-causes dans le réel. Et Lacan donne la raison stoïcienne de cet organe, cette lamelle : elle est un « *organe de l'incorporel dans l'être sexué*⁹⁷ », mythiquement, bien sûr, puisque l'incorporel ne pénètre pas dans le réel de la chose. Tel le poulpe, image favorite des Stoïciens, cet organe de l'incorporel émet un pseudopode, une invagination dans le réel, dans l'organisme sexué, et l'hystérique a ce privilège, si l'on peut dire, d'avoir ainsi la faculté « d'éprouver à l'extrême » l'élasticité de cette membrane, de cette surface. L'hystérique a un pied, un pseudopode, dans le réel, auquel cas, la lamelle devient « comme sensible », les douleurs des conversions hystériques, sans support anatomique « scientifique » en témoignent.

Au temps où s'opère la subjectivation/désobjectivation du sujet, le sujet place dans l'être sexué – dans le réel du sexe – cet organe de l'incorporel, organe de l'« anatomie signifiante », cette surface des effets de sens ou de non-sens comme on veut, organe qui appartient à l'organisme, c'est-à-dire, à la représentation du corps dans le discours. Et Lacan ajoute : « c'est par cet organe que de sa mort, réellement, le sujet peut faire l'objet du désir de l'Autre ». Ceci éclaire ce que Lacan en vient à dire du suicide chez les Stoïciens, qui peut se lire dans l'équivoque : lire qu'il s'agit de la théorie du suicide, ou bien, lire qu'il s'agit de ce dont relève l'acte, qui est que le sujet fait de sa mort, par cet organe, réellement, l'objet du désir de l'Autre.

Discours scientifique et discours hystérique restent, pour Lacan, indissolublement liés. Pas d'accès à la science sans en passer par l'hystérie, seule à pouvoir faire entrer l'histoire, le devenir, (histoire écrit Lacan) dans le monde des corps, du réel, du tore (hystoriquée, écrit même Lacan dans *l'Insu...*)

97. J. Lacan, « Position de l'inconscient », *op. cit.*, p. 849.

La lettre

Mais alors, comment situer la marque de l'écrit, dans tout cela ? Quel rapport l'écrit a-t-il avec ce monde des corps ? Corps de la lettre, dira Lacan ? Sans nul doute, l'écrit doit être lu, mais l'écrit doit d'abord s'écrire, se tracer, s'inscrire. Sur cela encore, l'artiste nous précède, les civilisations primitives aussi bien. En 1964, toujours dans les séances du séminaire où il introduit son mythe de la libido-lamelle, Lacan parle du tatouage, de l'entaille, de la scarification (Sacrification !!! écrit la version Seuil, p. 187). Cette entaille « incarne, dans le corps, cet organe irréal ». « L'entaille a bel et bien la fonction d'être pour l'Autre, d'y situer le sujet, marquant sa place dans le champ des relations du groupe entre chacun et tous les autres. Et, en même temps, elle a de façon évidente, une fonction érotique ». Par des entailles, un, un, un, sur un os ou sur un bâton, les premiers traits d'écriture sont nés. Comment l'écrit, choc de la colonne d'air qui inscrit sa trace signifiante dans le corps, peut-il ainsi « mordre » sur le réel des corps ? L'ordinateur, l'imprimerie, ne nous masquent pas vraiment le rapport de l'instrument et du support. Le texte érotique de Claudel à son stylo⁹⁸ a bien son équivalent dans les vertiges des imprimantes « à jet d'encre ». Le stylet continue bel et bien de griffer la surface. De Shi tao à Fontana, pas un artiste qui ne nous rappelle que le pinceau « troue » la toile, c'est un ravinement, un effritement, une entaille de la surface. Tout ce qui s'écrit s'écrit sur le mur dit Lacan dans son séminaire *Le savoir du psychanalyste. Le traité sur la peinture*, de Shi tao n'est pas un traité d'esthétique, mais un traité sur l'acte, selon le Tao, sur l'art du suspens⁹⁹.

Les rapports du support et du trait sont difficiles, conflictuels, victimes de l'image. Jusqu'à Goetz, on avait toujours pensé la gravure « en creux » :

La gravure en creux, nommée aussi la taille-douce, est celle qui permet de tirer des estampes à partir d'une planche, encrée en profondeur ; c'est-à-dire que l'encre qui s'imprime remplit les parties creuses, à l'inverse de la gravure en relief, où elle se trouve en surface. Toutes les techniques existantes à ce jour sont basées sur des tailles pratiquées dans du métal, formant tantôt des lignes, tantôt de petits trous. Ces derniers, vus ensemble, donnent l'illusion d'un ton. Nombreuses sont ces techniques, qui se nomment : le burin, la pointe sèche, l'eau-forte, l'aquatinte, la manière noire ou mezzotinte, le vernis mou, le sucre, sans mentionner tous les dérivés, tels : le pointillé, le soufre, le faux-sucre ou procédé anglais, etc.¹⁰⁰

98. P. Claudel, *L'œil écoute*.

99. M. Viltard, « Bien écrire », in *Littoral* n° 7-8, Érès, 1983.

100. Henri Goetz, *Gravure au carborundum*, Postface de Joan Miró, édition corrigée et augmentée de nouveaux procédés, 1974, Maeght éditeur.

Goetz invente une « technique » qui enchante peintres et graveurs. A la surface de la planche, il ajoute une superstructure, il fixe « sur la surface de la planche des matières très résistantes à la pression, telle le carborundum, un vernis synthétique, ou les deux ». Il joue donc sur cette fabrique d'ajouter à la surface « des bosses », mais les bosses créent « des creux », et le graveur va à la fois travailler les bosses et les creux. « Il est possible de réduire à la ligne, la tache, et les variations de matière, tous les éléments composant la matérialisation de cette expression ». Selon que le trait sera le résultat de pyrogravure avec vernis mince, pyrogravure sur rhodoïde, encre sur transparent avec report, procédé à la plume avec l'encre, vernis mou sur papier à gros grain, pyrogravure avec vernis épais, etc., il sera différent... Selon que les trous seront étroits ou larges, espacés ou rapprochés, la tache prendra un ton. Selon l'inclusion des matières, les trames, les vernis, la texture sera particulière...

L'écriture sauvage du symptôme est une écriture de cicatrice. Y en a-t-il une autre ? Celle des petites lettres, « précipités de signifiants » ? Elles sont insuffisantes : pour avoir accès au réel, il faut leur adjoindre une idéographie, un dessin de topologie, le trait impose sa marque.

« Je peignais des surfaces monochromes pour voir, de mes yeux voir, ce que l'absolu avait de visible. » Dans sa recherche fébrile de l'Absolu, Yves Klein avait demandé au marchand de couleurs, Édouard Adam, de lui mettre au point une formule qui serait compatible avec l'absolu. Ce qu'il fit. Aujourd'hui, Édouard Adam a un regret : « un très léger "petit poil" de plastifiant aurait amélioré la formule¹⁰¹. »

101. Cité par Pol Bury, dans *Le monochrome bariolé*, L'échoppe.



Au crayon lithographique

Procédé sur papier avec crayon litho

Faire fondre un crayon lithographique avec de la panne de porc : (2 parts de crayon litho pour 1 part de panne).

Mouler en forme de bâton. Dessiner sur n'importe quel papier avec ce crayon lithographique transformé. Vernir une planche au pinceau avec une couche mince de Rhodopas. Faire sécher sur le réchaud. Laisser refroidir. Vaporiser du trichloréthylène au fixateur sur le dessin, très abondamment. Après une minute, appliquer le dessin sur la planche, et passer sous la presse. Saupoudrer au carborundum n° 80. Enlever l'excédent à l'ouate. Saupoudrer à nouveau au carborundum n° 320, et faire chauffer à la flamme après avoir enlevé l'excédent à l'ouate.

.../...

La philosophie du signe chez les Stoïciens

GÉRARD VERBEKE*

Pour les Stoïciens la notion de signe n'est pas un concept secondaire et accessoire, elle est au centre de leur logique, en rapport étroit avec leur façon de penser, leur manière d'interpréter le monde et la conduite humaine. Zénon de Cittium, le fondateur de l'École stoïcienne, a écrit un traité sur les signes : *περι σημείων*¹. Sans pouvoir dire quel était le contenu précis de cet ouvrage, on a des raisons d'y voir l'expression d'une façon de penser, typiquement stoïcienne : au lieu de partir des effets pour découvrir les causes, les philosophes du Portique s'appuient plutôt sur des signes en vue de dévoiler des réalités cachées. Le signe, à condition d'être compris comme tel, renvoie à autre chose, il nous fait passer au-delà de ce qu'on perçoit à l'heure présente, et même au-delà de ce qu'on pourra jamais percevoir. Le signe est donc une réalité qui, grâce à ses liens avec d'autres objets, permet de franchir les frontières de ce qu'elle est, et de révéler à la pensée des choses qui ne s'offrent pas directement à notre regard et qui peut-être ne se montreront jamais devant nos yeux². Ne

* Communication de Gérard Verbeke, université de Louvain, au colloque qui s'est tenu à Chantilly du 18 au 22 septembre 1976, « Les Stoïciens et leur logique », les Actes du colloque ont été publiés en 1978, Vrin. Nous remercions la librairie philosophique Vrin de son accord pour la deuxième publication de ce texte.

1. Diogène Laërce, VII, 4 (Hans von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta, Fragments des anciens Stoïciens*, Teubner, 1903-1905, vol. I : *Vie, mœurs et écrits de Zénon*, vol II : *Fragments de Chrysippe*, vol. III : *Fragments éthiques de Chrysippe. Ses successeurs*. Vol. IV : *Indices*, rédigés par M. Adler (Teubner 1924). Réédition : Teubner, Stuttgart, 1924. I, 41).

2. Selon les Stoïciens, certaines images psychiques sont sensibles, d'autres rationnelles : les premières s'obtiennent par l'intermédiaire des sens, tandis que les autres sont le produit d'une activité de la raison ; il s'agit dans ce dernier cas de la connaissance des incorporels et d'autres objets semblables qui ne peuvent être sans plus l'objet d'une expérience sensible. Les images psychiques des êtres doués de raison sont toujours rationnelles (Diogène Laërce, VII, 51 ; SVF II, 61). Ceci ne veut pas dire que les images rationnelles seraient totalement indépendantes de l'expérience sensible, mais que la contribution de celle-ci n'est pas ce qu'il y a de plus important dans la connaissance des objets en question (Cf. G. Watson, *The Stoic Theory of Knowledge*, Belfast, 1966, p. 25).

pourrait-on pas en dire autant de l'impression sensible ? Les Stoïciens la comparent à la lumière : de même que la lumière en se montrant elle-même, fait voir tout ce qui se trouve illuminé par elle, ainsi l'image psychique ne révèle pas seulement sa propre forme, elle fait connaître aussi l'objet qui a produit cette impression dans l'âme. Il y a donc dans toute image psychique un élément référentiel. Toutefois celle-ci n'est pas le simple signe de l'objet réel, elle permet de le saisir directement ; l'image psychique, n'est pas une « représentation » qui s'interpose entre le sujet connaissant et le réel qui s'offre à lui ; grâce à elle le réel se montre immédiatement à la puissance cognitive de l'homme³.

La cause produit son effet, elle est à l'origine de ce qu'elle fait : en étudiant cet effet et l'action qui le produit, il est possible de remonter à la cause et d'en dévoiler le secret : la cause ne peut manquer de se trahir et de se faire connaître dans ce qu'elle réalise ; l'effet en est toujours en quelque façon une épiphanie. Le schème de penser le monde par les catégories de cause et effet avait la préférence d'Aristote : celui-ci s'est efforcé de dévoiler les causes du devenir qui se produit sans cesse dans le monde⁴. Telle n'est pas l'attitude des Stoïciens : pour eux le monde est rempli de signes, capables de nous renseigner sur ce qui ne s'offre pas directement à notre regard : le signe n'est pas nécessairement la cause de ce qu'il signifie ; s'il nous renvoie à autre chose, c'est grâce à un lien avec cet objet, quelle que soit la nature de ce lien. Le médecin ne procède-t-il pas de la même façon lorsqu'il veut établir le diagnostic d'un malade ? Il s'appuie sur certains signes ou symptômes pour découvrir la nature de la maladie⁵. Il en est de même de l'astronome et du devin. Aux yeux des Stoïciens le monde est rempli de signification : tous les recoins de ce vaste univers sont pénétrés par la raison divine, par le *Logos* créateur. Il n'en résulte pas seulement que l'univers constitue une unité organique, dont toutes les parties sont reliées entre elles ; chaque

3. Sextus, *Contre les mathématiciens (Adversus mathematicos)*, VII, 162 (SVF II, 63) ; Aëtius, *Placite*, IV, 12, 1 (SVF II, 54).

4. Aristote, *Seconds Analytiques*, I, 2 ; *Métaphysique. I, 1 et 2*. Selon Aristote, l'Acte pur est la cause finale du devenir : c'est en étudiant le devenir comme un passage de puissance à acte que la Substance première se révèle à nous ; sans elle le changement qui se produit sans cesse dans le monde ne serait pas intelligible. Les caractères attribués par Aristote à l'Acte pur sont ceux qui se manifestent à partir du devenir : pourtant étant le principe du devenir, l'Acte pur est « autre » que lui, il n'est pas engagé dans l'évolution cosmique, il est immuable. Peut-on dire dans ce cas que la cause se révèle par l'effet ? Sans aucun doute, car en découvrant que le principe se situe en dehors du changement, on obtient une information des plus importantes sur la nature de cette cause.

5. La doctrine du signe se rencontre dans les *Ῥοποι ιατρικοί*, un traité qui figure parmi les œuvres de Galien (*Œuvres*, Kühn, XIX, p. 394-396) ; ce traité n'est pas authentique ; selon M. Wellmann, il a été écrit par un représentant de l'École pneumatique et ne remonte pas au-delà du troisième siècle. Le signe y est défini de la manière suivante : *σημείον ἐστὶ τοῦ μὲλλοντος συμβῆσθαι διάγνωσις. Τινὲς δὲ οὕτως σημείον ἐστὶ οὐ γνωσθέντος ἕτερον τι ἐξ αὐτοῦ καταλαμβάνεται, ἢ πρότερον ἀγνωσόμενον ἡμῖν γινώσκειται καταλαμβανόμενον.*

morceau de cet organisme cosmique est animé par le *Logos* divin. Il en est de même de l'histoire : elle aussi est à travers le temps l'œuvre de la raison créatrice⁶. Nietzsche a dit que le philosophe est le médecin de la culture ; selon les Stoïciens il est le médecin de cet organisme vivant qu'est le monde ; il est aussi une sorte de prophète, un devin, un exégète, un interprète des signes qu'il observe⁷.

LE SIGNIFIANT, LE SIGNIFIÉ, LA CHOSE

Selon l'enseignement de Chrysippe, la dialectique se divise en deux parties, dont l'une traite des signifiants ou du langage, tandis que l'autre étudie les signifiés ; dans cette dernière rubrique se rangent les exprimables incomplets ou complets, les propositions et les raisonnements⁸. La plupart des philosophes stoïciens prennent comme point de départ de la dialectique l'étude du langage ; Diogène Laërce énumère une série de sujets abordés dans cette partie de la dialectique : on y traite de la langue écrite et des parties du discours, des fautes contre la syntaxe et dans l'emploi des termes simples, de la langue poétique, des ambiguïtés dans l'usage de certains mots, de l'euphonie et de la musique ; selon certains représentants de l'École, on y étudiera aussi les termes, les divisions et le style⁹.

La question primordiale qui se pose au sujet du langage est de savoir si la signification lui appartient par nature ou par convention : la réponse des Stoïciens semble être que le sens des mots n'a pas été établi de façon purement arbitraire, mais leur revient par nature : il y a une ressemblance entre les éléments du langage, les sons primordiaux, et les choses. Sur cette question, les Stoïciens adoptent le point de vue d'Héraclite, de Cratyle et des Épicuriens¹⁰. Sextus s'oppose à cette manière de voir : selon

6. Cf. notre étude : « Les Stoïciens et le progrès de l'histoire », dans *Revue philosophique de Louvain*, 62 (1964), 5-38.

7. Stobée, *Eclogarum physicarum et ethicarum libri duo* II, 114, 16 W. (SVF III, 605) : seul le sage est un véritable devin, car il est capable de comprendre les signes provenant des dieux et des démons et se rapportant à la vie humaine ; Maxime de Tyr, XI, 3, p. 131, 1 : καὶ φιλόσοφοι καταμντεύονται.

8. Diogène Laërce, VII, 43.

9. *Id.*, VII, 44 : en examinant cette énumération de Diogène, on constate que l'étude du langage couvre un champ très vaste de questions se rapportant à la grammaire, à la stylistique, à la rhétorique, à la poétique et à la musique.

10. Origène, *Contre Celse*, I, 24 (p. 341 Delarue) ; Vol. I, p. 74, 10 Kō. (SVF II, 146). Cf. A. A. Long, *Hellenistic Philosophy*, London, 1974, p. 134 : « Si les mots et ce qu'ils signifient ont une relation naturelle entre eux, il est raisonnable de supposer qu'il y a quelque correspondance entre les façons dont les mots ont été formés et la formation des concepts ». Il est vrai que la signification des mots est « incorporelle » : comment dans ce cas peut-il y avoir une ressemblance entre les éléments du langage et les choses ? La ressemblance en question n'existe pas directement entre la signification et le réel, mais entre les éléments primordiaux du langage (les sons) et les choses : la signification qui se rattache naturellement à ces sons s'établit sur la base de leur ressemblance au réel (cf. A. C. Lloyd, *Grammar and Metaphysics in the Stoa*, dans : *Problems in Stoicism*, ch. 4, ed. A. A. Long, London, 1971).

lui, il appartient à l'homme de donner aux mots la signification qu'il voudra. Si le sens des mots était naturel, tous les hommes, grecs et barbares, saisiraient la signification des termes employés : il est loin d'en être ainsi. Il y a une grande variété de langues d'après les peuples et les régions.

C'est pourquoi la dialectique ne peut être la science des signifiants et des signifiés : si la signification des mots est fixée par l'homme, elle n'a rien de stable et ne peut donc être l'objet d'un savoir scientifique¹¹. Les Stoïciens distinguent entre proférer et parler : ce qui est proféré, ce sont les mots ; ce dont on parle, ce sont les objets qui sont donc des exprimables¹². Parler c'est proférer des mots qui signifient un objet pensé¹³ : dans cette formule il est question de la parole extérieure ; les Stoïciens admettent aussi la parole intérieure : l'activité de penser se fait à l'aide du langage, il n'y a pas de pensée sans paroles. L'image sensible n'est pas la matière dont se dégage un concept universel ; cette doctrine aristotélicienne est incompatible avec l'empirisme stoïcien. Les données empiriques deviennent des objets de pensée au moment où on les traduit en paroles, où elles deviennent des exprimables. Aussi longtemps que l'image sensible n'est pas exprimée en un langage articulé, elle se situe à un niveau prérationnel : quand le contenu empirique devient exprimable en paroles intérieures ou extérieures, il accède au plan de la pensée¹⁴. On comprend que dans cette optique la dialectique commence par étudier le langage : celui-ci est une espèce de signe (τι σημεῖον) qui renvoie à un contenu de pensée¹⁵.

Le langage appartient à l'ordre des corps : il se distingue de l'exprimable qui est un incorporel, de même que le temps, le lieu et le vide. Selon les Stoïciens seuls les corps sont capables d'exercer une activité et de produire quelque chose : la parole procède de celui qui parle

11. Sextus, *Hypotyposes pyrrhoniennes*, II, 214. D'après la critique de Sextus le langage dont la signification est établie par convention, ne possède pas la stabilité requise pour être l'objet d'un savoir scientifique : la science se présente comme une chose fixe et immuable (βεβαιόν τι καὶ αμετάπτωτον πρόγμα). Cette conception du savoir scientifique remonte à Platon qui prétend que seul le monde des Idées immuables peut être objet de science. Une doctrine analogue se rencontre chez Aristote, bien que celui-ci ait rejeté la théorie des Idées : pour lui aussi la science étudie ce qui est universel et nécessaire ; les degrés d'acribie du savoir scientifique dépendant de la simplicité et du caractère immatériel de l'objet envisagé.

12. Diogène Laërce, VII, 57.

13. Sextus, *Contre les mathématiciens*, VIII, 80.

14. Diogène Laërce, VII, 49 (SVF II, 52) ; ce texte qui traite du passage de la sensation à la pensée a été emprunté à Dioclès : προηγείται γὰρ ἡ φαντασία, εἴθ' ἡ δῖανοια εκλολητικὴ υπάρχουσα, ὁ πάσχει ὑπὸ τῆς φαντασίας, τοῦτο εκφέρει λόγῳ ; cf. W. et M. Kneale, *The Development of Logic*, Oxford, 1962, p. 153 : « Il est probable que les Stoïciens étaient persuadés de façon identique, que les *lecta* devaient être distingués des propositions qui les exprimaient... En fait, ils ne faisaient pas abstraction de l'attitude de celui qui parle ou écrit dans la formation du concept du *lecton*, mais seulement de l'expression linguistique ». C'est exact dans la mesure où il s'agit du langage extérieur.

15. Sextus, *Contre les mathématiciens*, VIII, 281.

et produit un effet chez celui qui l'écoute ; elle ne peut donc être un incorporel, bien que le contenu de pensée qui se rattache aux mots, ne soit pas d'ordre somatique¹⁶. Le langage se distingue nettement des cris proférés par les animaux non raisonnables : ces cris sont une percussion de l'air, provoquée par une impulsion instinctive, alors que la parole est constituée par des sons articulés ; ceux-ci proviennent de la raison, qui atteint son plein développement à l'âge de quatorze ans¹⁷. Il y a donc un parallélisme parfait entre la capacité de parler et celle de penser, car un contenu sensible n'accède au niveau de la pensée que quand il devient exprimable¹⁸. La pensée ne se distingue pas de la connaissance sensible par le caractère universel de son objet, ni par le fait qu'elle dévoile la structure essentielle des choses, mais parce qu'elle traduit en paroles les données empiriques¹⁹ : on passe de la pure image sensible aux structures du langage : aux mots, aux propositions et aux raisonnements²⁰.

Les Stoïciens se sont donc intéressés spécialement au phénomène de la langue et ils ont pris l'étude de la langue comme point de départ de la dialectique. N'est-ce pas une base bien fragile étant donné les différences qui se présentent dans ce domaine ? Les philosophes du Portique se sont rendu compte de ces divergences, mais il faut croire qu'ils les ont considérées comme secondaires. La même Raison divine n'est-elle pas présente partout dans le monde, dans toutes les nations et dans toutes les régions de la terre ? En étudiant la structure de la langue

16. Diogène Laërce, VII, 55-56 ; Sextus, VIII, 12.

17. *Id.*, VII, 55.

18. Cf. A. A. Long, *Hellenistic Philosophy*, p. 125 : « Impression et pensée articulée seront normalement deux aspects d'un processus mental unique ».

19. Selon les Stoïciens les images psychiques d'un être doué de raison sont rationnelles, ce qui signifie qu'elles sont des pensées, des νοήσεις (Diogène Laërce, VII, 51 ; SVF II, 61). C'est dire que les êtres raisonnables traduisent directement les données d'expérience dans l'expression articulée de la pensée, sans qu'il y ait un véritable processus d'universalisation comme dans la théorie de la connaissance d'Aristote.

20. Il est vrai que les Stoïciens acceptent l'existence dans l'âme de notions générales dont certaines se développent naturellement chez le sujet connaissant, alors que d'autres sont le fruit de l'enseignement et de l'étude ; les premières sont appelées des prénotions (προλήψεις) (Aëtius, *Placita* IV, 11 ; SVF II, 83). Les philosophes du Portique font même de ces notions générales le critère principal de vérité dont la nature a doté l'homme (Alexandre d'Aphrodise, *Du mélange*, p. 216, 14 ; SVF II, 473). Peut-on donner de ces notions générales une interprétation purement empiriste ? Gould le fait ; voici comment il définit la κοινή έννοια : « A collection of remembered similar presentations » (J. B. Gould, *The Philosophy of Chrysippus*, Leiden, 1970, p. 63). Cette interprétation ne fait pas droit au véritable enseignement des philosophes du Portique : il y a toute une activité du sujet connaissant, qui se développe à partir des données sensibles ; les notions générales sont acquises soit par contact immédiat, soit par ressemblance, soit par analogie, soit par transposition, soit par composition, soit par contrariété (Diogène Laërce, VII, 52). Il importe de remarquer surtout que certaines notions sont obtenues par une sorte de passage au-delà du sensible (μετάβασις) : c'est ainsi qu'on connaît l'exprimable et le lieu. Il y a aussi des notions qu'on saisit par nature, telles les idées de justice et du bien (Diogène Laërce, VII, 52 ; cf. G. Watson, *The Stoic Theory of Knowledge*, p. 26-27). Dans plusieurs de ces cas les notions générales sont plus qu'une collection de données sensibles conservées dans la mémoire.

grecque, les Stoïciens étaient persuadés de pouvoir dégager des formes universelles, ne valant pas seulement pour le grec, mais aussi pour les autres langues. Comme ils insistent constamment sur l'unité vivante du cosmos, sur l'unité du genre humain, il n'y a pas pour eux de barrière linguistique divisant les hommes en communautés fermées : rien de plus contraire à l'universalisme de la morale stoïcienne. Si toutes les langues quant à leurs éléments premiers possèdent leur signification par nature, ne faut-il pas considérer la physionomie propre à chacune d'elles comme accessoire ? Au fond tous les hommes parlent la même langue : ils sont tous appelés à se comprendre et à s'aimer.

La seconde partie de la dialectique est consacrée à l'étude des signifiés, c'est-à-dire des exprimables. Les Stoïciens déclarent que l'exprimable est un objet qui subsiste selon une image rationnelle ; le contenu s'établit devant le regard de la raison, qui l'exprime en paroles intérieures ou extérieures²¹. Il y a trois facteurs intimement liés entre eux : le langage, le signifié et les choses réelles existant en dehors de la pensée et indépendamment d'elle. De ces trois facteurs deux sont corporels (le langage et la chose), un seul est incorporel, l'exprimable ou le signifié : celui-ci est saisi comme subsistant dans la pensée, c'est lui qui est susceptible de vérité ou d'erreur²².

21. Diogène Laërce, VII, 63 ; Sextus, *Contre les mathématiciens*, VIII, 70 : λεκτὸν δὲ ὑπάρχειν τὸ κατὰ λογικὴν φαντασίαν υφιστάμενον λογικὴν δὲ εἶναι φαντασίαν, καθ' ἣν τὸ φανταστὲν ἐστὶ λόγῳ παραστήσαι. On a signalé déjà que pour les Stoïciens il y a une connexion étroite entre la pensée et le langage : l'expression λόγῳ παραστήσαι signifie que l'image sensible est interprétée par la raison qui la traduit en un langage articulé. Chez les commentateurs grecs d'Aristote on trouve des interprétations peu concordantes du *lekton* stoïcien : selon Simplicius le *lekton* est un objet de pensée, un νοημᾶ (in *Catégories, Commentaria in Arist. graeca*, VIII, p. 10), alors que Philippon l'identifie avec les sons articulés du langage (in *Premiers Analytiques, Commentaria in Arist. graeca*, XIII, 2, p. 243). Aucune des deux interprétations n'est correcte : il est vrai que le *lekton* appartient au niveau de la pensée, mais il n'est pas un concept universel ; d'autre part, l'exprimable ne se traduit pas nécessairement par la parole extérieure, il peut se situer aussi au niveau de la parole intérieure.

22. Sextus, *Contre les mathématiciens*, VIII, 11 : la chose réelle qui existe indépendamment de la pensée, est désignée par l'expression : τὸ τυγχάνον ; c'est ce qui se rencontre, ce qui se passe, les événements qui se présentent à nous. C'est dans ce sens que le terme est interprété par A. Graeser (*Zenon von Kition, Positionen und Probleme*, Berlin-New York, 1975, p. 27) : « L'ontologie stoïcienne n'est évidemment pas une ontologie de la substance, mais une ontologie de la chose ; ceci peut permettre d'éclairer le fait que les Stoïciens considèrent les dénnotations des choses principalement comme *tuchanonta τυγχάνοντα* et qu'ils ne peuvent reconnaître comme correspondant des *lecta* aucune relation d'objet au sens d'une correspondance consciente isomorphe ». Cf. J. Christensen, *An Essay on the Unity of Stoic Philosophy*, Copenhagen, 1962, p. 46 : « Le terme très général de dénnotation reflète deux ontologies différentes. Pour Aristote, une dénnotation est primordialement une entité, car le monde est fait d'entités. A partir de là, il est rationnel que la logique formelle soit une présentation des relations possibles entre entités (abstraites). Pour les Stoïciens, le monde est fait de matière en mouvement. Donc, les éléments de notre expérience sont primordialement des événements » ; p. 49 : « Un événement (γυγόμενον) arrive dans le monde extérieur, et tandis que nous l'observons, il nous arrive (il devient une *tuchanon*) ». Par contre le signifié c'est la chose révélée par le langage et que nous saisissons comme subsistant dans notre pensée (Sextus, VIII, 12 : οὐ ἡμεῖς μὲν ἀντιλαμβάνομεθα τῇ ἡμετέρᾳ παρῳφισταμένῳ διανοίᾳ.

L'exprimable sera vrai s'il correspond à la réalité, il sera faux dans le cas contraire : il s'agit bien entendu d'exprimables complets ou de jugements²³. Nous savons par Sextus que sur ce point il y avait un désaccord entre les Stoïciens et certaines autres écoles philosophiques : Épicure et Straton au lieu de distinguer les trois éléments mentionnés ci-dessus (le signifiant, le signifié et la chose) n'en distinguent que deux : le signifiant et la chose. La vérité et l'erreur se situent dans le langage : si ce qu'on dit correspond au réel, il y aura vérité²⁴.

Finalement il y a des auteurs, dont l'identité n'est pas spécifiée, qui placent la vérité dans le mouvement de la raison. Au sujet de cette dernière théorie Sextus fait remarquer qu'elle est l'invention d'un maître d'école, alors qu'à un autre endroit il en parle comme si elle avait des adeptes²⁵. Le propre de la théorie stoïcienne est de mettre la vérité et l'erreur en rapport étroit avec le langage, sans pour autant les identifier avec lui : ce qui est signifié par la parole, est susceptible de vérité ou d'erreur.

Parmi les exprimables, certains sont complets, d'autres incomplets : dans cette dernière rubrique sont rangés tous les prédicats, parmi lesquels on distingue surtout les prédicats directs, qui correspondent aux verbes actifs se construisant avec l'un des cas obliques (accusatif, datif, génitif, par exemple entendre, voir, converser), puis les prédicats inversés, qui correspondent aux verbes passifs (être entendu, être vu), et les prédicats neutres, qui ne s'identifient avec aucune des classes précédentes (penser, se promener)²⁶. Il y a enfin les prédicats réflexifs : la forme du verbe est passive et pourtant elle exprime une activité, où l'agent s'inclut lui-même dans son action (l'exemple donné est κείρειται, se raser)²⁷. Tous ces exprimables sont incomplets : ils appellent un complément en vue de constituer un énoncé. C'est pourquoi les Stoïciens parlent d'un λεκτὸν ἐλλιπές : il requiert un sujet au nominatif en vue de former un jugement, susceptible de vérité ou d'erreur. Parler d'un exprimable déficient ou incomplet est significatif pour la logique stoïcienne, qui n'est pas une logique de concepts, mais de propositions.

23. Sextus, *Contre les mathématiciens*, VIII, 12 ; cf. J. M. Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge, 1969, p. 149 : « Car il semble que dans le stoïcisme, nous devons normalement assumer que les présentations vraies sont d'une façon ou d'une autre en relation aux vraies choses (c'est-à-dire, aux choses existantes) ».

24. Sextus, *Contre les mathématiciens*, VIII, 12-13 : περί τῆ φωνῆ τὸ ἀληθές καὶ ψεῦδος ἀπολείπειν. On comprend qu'Épicure et Straton, professant une philosophie matérialiste, refusent de situer la vérité dans un incorporel, à savoir l'exprimable. En somme, ils se refusent à distinguer le langage et sa signification ; le langage ne possède pas, à leurs yeux, un contenu intelligible qui ne coïncide pas avec son expression verbale.

25. Sextus, *Contre les mathématiciens*, VIII, 13 : ἐν τῷ κινήματι τῆς διανοίας ; cf. VIII, 137 ssq.

26. Diogène Laërce, VII, 63-64.

27. *Id.*, VII, 64-65.

Les Stoïciens ont procédé à une analyse détaillée des propositions parmi lesquelles ils distinguent les propositions simples et les propositions composées²⁸.

Dans une étude sur la philosophie du signe, ce sont surtout les propositions composées qui nous intéressent ; c'est d'ailleurs sur ce point que l'attention des penseurs stoïciens s'est concentrée : ils ont examiné de près les différents liens qui peuvent s'établir entre des propositions et ils s'en sont servis pour bâtir des raisonnements. Il y a d'abord la proposition conditionnelle ou hypothétique construite à l'aide de la conjonction conditionnelle « si » (εἰ) ; ce mot indique qu'il y a un lien de conséquence (ακολουθεῖν) entre le premier membre et le second²⁹. Toute la question est évidemment de savoir comment il faut interpréter ce lien de conséquence : Philon le Mégarique l'explique en disant qu'il n'est pas possible que l'antécédent soit vrai et le conséquent faux ; le faux ne peut pas découler du vrai. Pour le reste il accepte les trois autres combinaisons possibles : vrai-vrai, faux-faux, faux-vrai³⁰. Diodore Cronus n'est pas d'accord avec Philon, parce qu'il peut arriver que la liaison envisagée par lui ne se réalise pas : il n'est pas impossible qu'il fasse jour et que je ne sois pas en train de converser ; quelqu'un qui dirait : « S'il fait jour, je suis en train de converser », partirait donc d'un antécédent vrai pour aboutir à un conséquent faux. Aux yeux de Diodore, il faut que la relation qui s'exprime dans une proposition conditionnelle, se réalise toujours ; l'auteur introduit dans sa théorie des propositions hypothétiques une dimension temporelle telle qu'il n'arrive jamais que l'antécédent soit vrai et le conséquent faux³¹.

Voici l'exemple donné : « S'il n'y a pas d'éléments indivisibles des choses, il y a des éléments indivisibles dans les êtres » : selon lui l'antécédent est toujours faux et le conséquent toujours vrai ; il n'arrivera donc jamais que l'antécédent soit vrai et le conséquent faux, ce qui est, selon Diodore, la condition requise pour avoir une proposition hypothétique valable³². Faut-il qu'il y ait un lien de conséquence entre le premier membre de la proposition conditionnelle et le second ? Diodore ne le dit pas et, à en juger par l'exemple donné, il ne semble pas l'exiger ; dans les exigences posées il est plus strict que Philon, mais il n'est pas plus précis que lui en ce qui concerne le lien qui unit l'antécédent et le conséquent. Cette lacune est comblée dans la troisième théorie exposée par Sextus, celle qui introduit la notion de connexion (συνάρτησις) et qui remonte probablement

28. Diogène Laërce, VII, 68-69.

29. *Id.*, VII, 71.

30. Sextus, *Contre les mathématiciens*, VIII, 113 ; *Hypotyposes pyrrhoniennes*, II, 110.

31. *Id.*, *Hypotyposes pyrrhoniennes*, II, 110-111 ; cf. B. Mates, *Stoic Logic*, Berkeley-Los Angeles, 1961, p. 45 : « une conditionnelle tient, au sens de Diodore si et seulement si elle tient à tout moment au sens de Philon ».

32. Sextus, *Hypotyposes pyrrhoniennes*, II, 111.

à Chrysippe³³ ; les partisans de cette théorie répudient les points de vue mentionnés ci-dessus, parce que le lien de conséquence entre l'antécédent et le conséquent manque ; pour qu'une proposition conditionnelle soit valable, il faut que la contradictoire du conséquent soit incompatible avec l'antécédent : « S'il fait jour, il fait jour ». Reste à de demander ce que les partisans de cette théorie entendent par « incompatible » : la chose ne présente point de difficultés dans l'exemple donné. Il est clair que dans ce cas l'antécédent et la contradictoire du conséquent ne peuvent être vrais les deux à la fois, mais il y a des cas plus compliqués : « Si quelqu'un est né au lever de la Canicule, il ne mourra pas dans la mer³⁴ » : dans ce cas-ci on voit moins bien pourquoi l'antécédent ne serait pas compatible avec la contradictoire du conséquent.

Il faudra donc examiner de plus près comment se conçoit ce rapport de conséquence. Il y a enfin les partisans de la théorie du dévoilement ou de l'explicitation (ἐμφοσις) : ceux-ci prétendent que la conditionnelle est valable seulement si le conséquent est contenu virtuellement (δυνάμει) dans l'antécédent³⁵. Dans ce cas-ci les exigences posées sont encore plus strictes que dans les trois théories mentionnées ; car on n'ajoute pas seulement que le lien de conséquence doit être nécessaire, mais on indique aussi la nature de ce lien : il faut que le conséquent soit contenu virtuellement dans l'antécédent. Selon cette règle la proposition donnée ci-dessus : « S'il fait jour, il fait jour », n'est pas une conditionnelle valable, car il est impossible qu'une chose soit contenue en elle-même ; puisque le conséquent coïncide avec l'antécédent, il ne peut être contenu en lui. A qui faut-il attribuer cette quatrième théorie ? On n'a guère de renseignements sur ce point³⁶.

La position de Chrysippe se situe par conséquent entre deux théories extrêmes : celle qui ne se préoccupe pas du lien de conséquence qui unit l'antécédent et le conséquent et celle qui exige que le lien en question soit une implication virtuelle. Chrysippe n'en demande pas autant : à ses yeux le lien de connexion est assuré si l'antécédent et la contradictoire du conséquent ne peuvent se réaliser ensemble ; dans ce cas le

33. Sextus, *Hypotyposes pyrrhoniennes*, II, 111 ; cf. B. Mates, *Stoic Logic*, p. 48 ; J. B. Gould, *The Philosophy of Chrysippus*, p. 75 ssq. Après avoir passé en revue différentes opinions concernant l'auteur de cette troisième théorie (V. Brochard, A. Schmekel, B. Mates, M. Kneale), Gould estime qu'il y a plus qu'un simple soupçon permettant de dire que la théorie en question remonte à Chrysippe ; en vue d'appuyer son interprétation, il fait appel au *De fato* de Cicéron.

34. Cicéron, *De fato*, VI, 11-12.

35. Sextus, *Hypotyposes pyrrhoniennes*, II, 112.

36. M. Frede (*Die stoische Logik*), Göttingen, 1974, p. 92) s'appuyant sur Hamelin, Schmekel et Mates, croit que cette théorie ait été défendue dans l'École du Portique ; Plutarque (*De E ap. Delphos*, 387 A) dans un contexte stoïcien, où il parle du sens de l'implication, semble traiter les deux termes συνάρτησις et ἐμφοσις comme des synonymes. On peut se demander si la faute n'est pas chez Plutarque, qui n'a pas suffisamment distingué ces deux notions, qui sont nettement délimitées chez Sextus.

conséquent est vraiment suspendu (συναρτάω) à l'antécédent, il se rattache à lui de telle façon que, si le premier se réalise, le second ne peut manquer de se produire, lui aussi.

A la lumière de ce qui précède il nous sera possible maintenant de comprendre la philosophie du signe et la place qu'elle occupe dans la logique stoïcienne. La relation signifiante ou le « signe » peut se traduire par un jugement conditionnel : si ceci, alors cela (εἰ τόδε, τόδε) ; l'antécédent exprime la réalité signifiante, le conséquent désigne ce qui est signifié³⁷. C'est le propre de l'homme de comprendre le signe en tant que tel, de saisir le lien entre le signifiant et le signifié ; ce lien est un rapport de conséquence exprimant des connexions qui existent dans le réel. Comment l'homme se distingue-t-il des animaux ? Est-ce par les sons articulés qu'il profère ? Assurément pas, car certains animaux profèrent, eux aussi, des sons articulés. La différence se situe au niveau de la parole intérieure (τῷ ενδιαθέτω λόγῳ) : l'homme est capable de juger les données empiriques et de les exprimer en paroles, il est capable aussi de passer d'un élément à l'autre et d'associer différents éléments ; il possède une imagination discursive (μεταβατική) et synthétisante (συνθετική). C'est pourquoi il est en état de comprendre le lien de conséquence (ακολουθία) qui existe entre le signifiant et le signifié³⁸.

La connaissance de l'homme ne s'arrête pas à la simple représentation du monde sensible, à la réception passive des images du réel ; l'homme cherche à comprendre le monde dans lequel il vit ; selon les Stoïciens « comprendre » veut dire : saisir les rapports entre les choses ou replacer chaque chose dans l'ensemble du réel.

Quel est le rôle du signe dans la compréhension de l'univers ? Au point de vue de la cognoscibilité ou de l'évidence les Stoïciens distinguent quatre groupes d'objets : il y a d'abord les choses évidentes, celles qui peuvent être directement atteintes par notre pouvoir cognitif ; ensuite les choses temporairement non évidentes, il s'agit d'objets qui sont évidents par nature, mais qui suite à certaines circonstances sont temporairement cachés ; pour qui est loin d'Athènes, cette ville sera temporairement non évidente, tout en étant parfaitement connaissable par nature. En troisième lieu, il y a des choses non évidentes par nature : elles ont toujours été cachées et ne peuvent être clairement perçues par nous, par exemple le vide existant en dehors de l'univers (selon la doctrine de certains philosophes) et les pores de la peau. En quatrième lieu viennent les choses qui sont non évidentes au sens absolu et ne pourront jamais être l'objet d'une connaissance cataleptique : on ne

37. Sextus, *Contre les mathématiciens*, VIII, 276.

38. *Ibid.*, VIII, 275-276.

pourra jamais savoir si le nombre des étoiles est pair ou impair ni combien de grains de sable il y a sur les côtes de la Libye³⁹. Les signes ne peuvent se rapporter à des objets évidents, puisque ceux-ci se manifestent directement à nous ; ils ne peuvent se référer non plus à des objets non évidents au sens absolu, parce que ceux-ci sont totalement inconnaissables. Restent les deux classes intermédiaires, les objets temporairement cachés et les objets cachés par nature⁴⁰.

Les Stoïciens admettent deux espèces de signes, permettant de dépasser le donné immédiat : les signes commémoratifs (υπομνηστικόν) qui se rapportent « surtout » (μάλιστα) à des objets temporairement cachés ; il y a, en effet, des signes qui ont trait à des événements passés, définitivement révolus ; ceux-ci ont été présents un jour, mais ne peuvent plus se produire à l'avenir⁴¹. En second lieu, les signes indicatifs (ενδεικτικόν). Ils se rapportent à des objets cachés par nature ; ces signes, sans émettre un son, renvoient à quelque chose grâce à leur propre essence et leur constitution. L'exemple donné par Sextus est celui de l'âme, qui est un objet naturellement caché, tout en étant signifiée de façon indicative par les mouvement du corps⁴².

Comment faut-il entendre cette doctrine ? Le signe se traduit par une proposition conditionnelle : « S'il y a des mouvements corporels, il y a une âme » ; les mouvements du corps sont l'antécédent, la présence de l'âme est le conséquent. Cette proposition établit une connexion nécessaire entre l'antécédent et le conséquent, elle ne précise pas la nature exacte de cette connexion. En affirmant que les mouvements du corps sont le signe de l'âme, les Stoïciens ne prétendent pas que l'âme est la cause de ces mouvements : les mouvements du corps nous renseignent sur quelque chose de caché qui est l'âme, de même que certains symptômes informent le médecin sur la présence d'une maladie cachée.

Sextus s'oppose à la théorie du signe indicatif : elle a été introduite par les philosophes et les médecins dogmatistes⁴³. A ses yeux le signe est essentiellement relatif (τῶν πρὸς τι), il est toujours le signe de quelque chose : or il est impossible de connaître un relatif, sans saisir l'objet auquel ce terme se réfère⁴⁴. Seul le signe commémoratif est donc capable de contribuer au développement de la connaissance ; le signe indicatif n'est d'au-

39. Sextus, *Contre les mathématiciens*, VIII, 145-147.

40. *Ibid.*, VIII, 148-150.

41. *Ibid.*, VIII, 151-153.

42. *Ibid.*, VIII, 154-155.

43. *Ibid.*, VIII, 156-158.

44. *Ibid.*, VIII, 163-164.

cune valeur, parce que l'objet auquel il se réfère est naturellement caché. On ne pourra jamais saisir le signe en union avec le signifié⁴⁵.

Ce qui oppose Sextus et les Stoïciens est une question qui se situe au cœur de la réflexion philosophique : il s'agit de savoir si la pensée peut dépasser le donné immédiat et connaître à travers ce donné un objet qui, par nature, restera toujours caché et ne sera jamais perceptible. Les Stoïciens sont convaincus que pareille recherche est possible : ils traitent, en effet, de l'âme humaine et de la divinité. Le philosophe est une sorte de devin ou de médecin : il interprète les « symptômes » de la nature et s'efforce de saisir leur signification, de les comprendre comme des renvois à une réalité cachée.

S'interrogeant sur la nature du signe, Sextus mentionne deux doctrines opposées l'une de l'autre, celle d'Épicure et celle des Stoïciens : selon Épicure, le signe doit être sensible, tandis que les Stoïciens prétendent qu'il est intelligible⁴⁶. Sextus s'oppose aux deux conceptions : celui qui admet que le signe est sensible, est pris dans les discussions interminables concernant la valeur de la connaissance sensible. L'accord sur ce point est loin d'être unanime : Démocrite, Épicure, Stoïciens et péripatéticiens, tous ont des opinions divergentes⁴⁷. Ensuite, Sextus se demande pourquoi le signe n'a pas la même signification pour tous : s'il est une réalité sensible, pourquoi n'est-il pas saisi de la même manière par tous les hommes ? L'auteur cite à titre d'exemple le cas de certains malades souffrant de la fièvre ; différents signes se manifestent : la rougeur et la congestion des vaisseaux sanguins, l'humidité de la peau, la hausse de la température, l'accélération du pouls, tous ces signes ne se présentent pas de la même manière et n'ont pas la même signification pour des personnes se trouvant pourtant dans la même condition quant à leurs organes sensitifs et leur constitution corporelle : pour Hérophile, ce sont des indices de la bonne qualité du sang ; pour Érasistrate, ces signes indiquent le transfert du sang des veines aux artères ; pour Asclépiade enfin, il s'agit de l'introduction de particules imperceptibles dans des intervalles invisibles du corps⁴⁸.

45. Sextus, *Contre les mathématiciens*, VIII, 166-170. Le point de vue de Sextus est que le signe est inconnaissable : *οὐκ ἄρα καταληπτόν ἐστι τὸ σημεῖον*. Si le signe est un relatif, on devra le saisir conjointement avec l'objet auquel il se réfère ; toutefois si deux éléments sont saisis en même temps, ils n'ont pas besoin d'être signifiés l'un par l'autre. En somme, Sextus estime que le signe est inconnaissable, parce qu'il ne peut être saisi avant l'objet auquel il se réfère, ni en union avec lui, ni après lui.

46. *Ibid.*, VIII, 177 ; cf. Épicure, *Lettre à Pythoclès*, 87-88 : il s'agit de phénomènes qui se produisent dans le ciel et qu'on ne peut observer directement ; on peut en avoir une connaissance, qui s'obtient grâce aux phénomènes se produisant sur terre, sans que pour autant elle puisse atteindre la certitude.

47. *Ibid.*, VIII, 184-186.

48. *Ibid.*, VIII, 187-188.

Cette divergence d'interprétation ne se conçoit pas, si le signe est sensible : étant donné que le signe indicatif possède sa signification par nature, il doit nécessairement se rapporter à un seul objet et non à plusieurs. Finalement, Sextus estime que le signe ne peut en aucun cas être purement sensible, puisqu'il est compris par la raison⁴⁹. C'est d'ailleurs à cause de cela qu'il peut être objet d'enseignement : dans le domaine de la navigation, on peut apprendre les signes du temps à prévoir, il en est de même dans l'étude de la météorologie et de la médecine empiriste⁵⁰. Pour toutes ces raisons, Sextus refuse d'accepter que le signe soit purement sensible, comme les Épicuriens le prétendent.

Qu'en est-il de la théorie stoïcienne ? Aux yeux des philosophes du Portique, le signe est intelligible, il ne peut être saisi dans sa signification que par l'intellect. Comme on l'a dit ci-dessus, le signe se traduit par une proposition hypothétique, dont l'antécédent est le signe du conséquent, il révèle ou dévoile le conséquent. Le signe renvoie à autre chose, il est relatif : il est donc plus que ce qu'il est en lui-même, puisqu'il renvoie à ce qu'il n'est pas. Le rapport entre le signe et le signifié est considéré comme révélateur : le signe est capable de dévoiler des objets cachés⁵¹. Par ailleurs, les Stoïciens prétendent que le signe est un jugement et par conséquent un exprimable⁵².

Sextus prétend que cette doctrine ne s'accorde pas avec ce que les Stoïciens enseignent au sujet du langage : celui-ci est signifiant, tandis que l'exprimable est signifié ; parmi les exprimables, il y a aussi les propositions, qui sont donc des signifiés. Comment dans ce cas le signe pourrait-il être un jugement⁵³ ? La même critique a été reprise par B. Mates dans son ouvrage sur la logique stoïcienne⁵⁴. Si on revient aux exemples cités par Sextus et empruntés à la médecine, on constate qu'ils sont tous des phénomènes sensibles. Cependant ces phénomènes ne sont révélateurs de quelque chose que grâce à l'interprétation qui leur est donnée par l'homme ; une réalité est en elle-même ce qu'elle est et rien de plus, par exemple la congestion des vaisseaux sanguins ou l'accélération du pouls⁵⁵.

Si ces phénomènes ont une signification, s'ils peuvent être regardés comme le signe d'autre chose, c'est grâce à la raison humaine. On pour-

49. Sextus, *Contre les mathématiciens*, VIII, 207 : τὸ δὲ σημεῖον ὡς σημεῖον οὐκ αἰσθήσει λαμβάνεται ἀλλὰ διανοία.

50. *Ibid.*, VIII, 203-205.

51. *Ibid.*, VIII, 245 : τοῖνον φασι σημεῖον εἶναι ἀξίωμα ἐν υγιῇ συννημένω κατηγοούμενον, ἐκκαλυπτικὸν τοῦ λήγοντος.

52. *Ibid.*, VIII, 258.

53. *Ibid.*, VIII, 264.

54. *Stoic Logic*, p. 13.

55. Sextus dira, lui aussi, qu'aucun son en tant que tel n'a de signification : οὐδεμία γὰρ φωνὴ ὡς φωνὴ σημαντικὴ ἐστίν.

rait distinguer dans le signe un élément matériel et un élément formel : le premier est un phénomène sensible, le second est un exprimable. Il en est de même de la parole : le langage est signifiant grâce à l'interprétation qu'on en donne. Le signifiant ne peut être ce qu'il est sans le signifié⁵⁶.

Une autre critique de Sextus vise la nature incorporelle des exprimables. L'auteur se demande comment le signe peut nous faire connaître quoi que ce soit, s'il est incorporel, car les incorporels ne peuvent ni agir ni pâtir. Révéler ou dévoiler quelque chose est une activité : peut-on l'attribuer à un exprimable⁵⁷ ? Du point de vue stoïcien la réponse n'est pas difficile à donner : si le contenu de la raison est un incorporel, cela ne veut pas dire que la raison elle-même et son activité sont des incorporels. C'est la raison qui est active et qui donne à des phénomènes sensibles une signification déterminée. Par ailleurs Sextus estime que le signe ne peut conduire qu'à une connaissance incertaine. Dans quel domaine fait-on appel à la connaissance par signes ? Uniquement quand la réalité cherchée ne se présente pas directement à l'homme, quand elle n'est pas immédiatement évidente⁵⁸. La connaissance par signes comporte inévitablement un certain degré d'incertitude : les penseurs stoïciens n'étaient-ils pas conscients de cette faiblesse ? Ils l'étaient sûrement, mais ils ont été amenés à maintenir la connaissance par signes, car cette théorie s'accorde parfaitement avec l'unité organique du cosmos.

Y a-t-il une différence nette entre l'homme et l'animal en ce qui concerne la compréhension des signes ? Les Stoïciens enseignent que les animaux, eux aussi, sont capables de comprendre certains signes : Sextus donne l'exemple des chiens et des chevaux ; ces animaux ne forment pas des jugements conditionnels, on ne peut donc pas dire que le signe est une proposition hypothétique⁵⁹. Notons que les Stoïciens introduisent une distinction nette entre l'homme et l'animal : celui-ci n'est pas doué de raison et l'homme n'a pas à son égard des devoirs de justice. Dans un renseignement de Porphyre au sujet d'Ariston, on lit que les animaux sont ou bien totalement dépourvus d'intellect ou

56. Selon les Stoïciens, on est contraint d'accepter l'existence de signes : le langage est une espèce de signe. Celui qui dit qu'il n'y a pas de signes, se sert de signes pour prouver son point de vue (Sextus, *Contre les mathématiciens*, VIII, 281 ; *Hypotyposes pyrrhoniennes* II, 130).

57. Sextus, *Contre les mathématiciens*, VIII, 262-264.

58. *Ibid.*, VIII, 267-268.

59. Dans ce même ordre d'idées, Sextus mentionne le cas de certains navigateurs ou paysans, qui n'ont reçu aucune instruction et qui sont très adroits dans l'interprétation de certains signes, surtout en ce qui concerne les prévisions du temps. D'après notre auteur, ce phénomène est incompatible avec la définition qu'on a donnée du signe : si celui-ci est l'antécédent vrai d'un jugement hypothétique valable, comment peut-il être connu et interprété par des gens sans instruction ? (Sextus, *Contre les mathématiciens*, VIII, 270).

qu'ils n'en ont qu'un faible reflet⁶⁰. L'animal n'est pas capable d'une véritable compréhension, son comportement est plutôt instinctif⁶¹.

Que résulte-t-il de cette analyse ? Contrairement à la théorie des Épicuriens, le signe est pour les Stoïciens l'antécédent d'un jugement conditionnel et donc un exprimable ; il est inséparable de la raison humaine qui interprète le monde et qui ne s'arrête pas simplement au donné, mais qui le dépasse : le donné est signe d'autre chose, il renvoie à ce qu'il n'est pas, il est relatif. Grâce à ce caractère relatif du signe il est possible de passer d'un donné actuel à un objet qui, par nature, est caché : telle est la fonction du signe indicatif, il nous permet d'atteindre l'âme humaine et Dieu.

Plusieurs historiens de la pensée grecque se sont demandé si la séméiologie stoïcienne est compatible avec le nominalisme professé par les philosophes du Portique : comment peut-on affirmer un lien nécessaire entre l'antécédent et le conséquent d'une proposition conditionnelle, entre le signe et le signifié, si la connaissance humaine ne transcende pas les données de l'expérience sensible ?

D'après V. Brochard, l'affirmation du lien entre l'antécédent et le conséquent, entre le signe et le signifié, s'appuie sur l'expérience et est d'abord le résultat d'un processus inductif⁶². En proposant cette explication, l'auteur se réfère principalement au signe commémoratif ; en constatant plusieurs fois dans le passé le lien entre l'antécédent et le conséquent on en arrive à saisir et affirmer leur union de façon générale. Pourtant l'auteur ne prétend pas que la théorie stoïcienne sur l'enchaînement causal de tout de qui se passe dans le monde, soit basée sur une expérience accumulée : l'expérience ne peut constituer le fondement ultime de cette intuition philosophique, elle n'en est que l'occasion ou le préambule⁶³. On arrive à l'intuition de cet enchaînement nécessaire grâce à un savoir anticipatif (*πρόληψις*) qui appartient à la structure naturelle de tout homme et qui s'appuie, lui aussi, sur des observations antérieures⁶⁴.

Ce savoir comprend des notions communes, des conceptions universellement répandues, des intuitions originelles que la nature a déposées en tout homme : c'est grâce à cette connaissance anticipative que l'homme parvient à saisir la rationalité universelle. Étant l'œuvre spontanée de la nature, le savoir anticipatif est infaillible : il est donc investi d'une portée réelle au même titre que la perception cataleptique et la

60. Porphyrius de *animae facultatibus apud Stobaeum Ecl.*, I, p. 347, 21 W. (SVF I, 377).

61. Sextus, *Contre les mathématiciens*, VIII, 272-273.

62. V. Brochard, *La logique des Stoïciens* (première étude), dans *Archiv für Geschichte der Philosophie*, V, 1892, p. 449-468. La deuxième étude n'a pas été publiée par l'auteur. Les deux contributions ont été publiées par V. Delbos dans un ouvrage intitulé : V. Brochard, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, 1954, p. 220-238 et 239-251.

63. V. Brochard, *La logique des Stoïciens*, *op. cit.*, p. 234-235.

64. *Ibid.*, p. 248-249.

sensation ; ce qui le caractérise avant tout c'est sa valeur universelle⁶⁵. C'est grâce à lui qu'on dépasse la constatation de faits isolés, qu'on parvient à saisir de façon universelle le lien entre l'antécédent et le conséquent ; ce savoir est, dans l'homme, une participation à la Raison universelle.

O. Hamelin s'est opposé catégoriquement à cette interprétation empiriste de la séméiologie stoïcienne⁶⁶ : à ses yeux le fondement dernier de la doctrine stoïcienne est à chercher dans le panthéisme de cette philosophie, qui prétend que la divinité immanente ou la Raison universelle est à l'origine de toute l'évolution cosmique. L'auteur reconnaît cependant que le panthéisme stoïcien va de pair avec un nominalisme épistémologique, deux options philosophiques qui ne semblent guère conciliables. D'après Hamelin, l'expérience ne peut être le fondement d'une théorie préconisant la rationalité du cosmos⁶⁷ : il s'agit là d'une affirmation *a priori*, qui ne peut être le résultat d'observations isolées ; chez les Stoïciens, la logique s'appuie sur les intuitions métaphysiques : le lien nécessaire entre l'antécédent et le conséquent dans le jugement hypothétique est affirmé sur la base d'une conception métaphysique qui, elle, n'est en aucune façon le fruit de l'expérience ; celle-ci n'est même pas l'occasion ni le préambule de la connexion nécessaire établie entre l'antécédent et le conséquent. C'est la raison et elle seule qui est capable d'établir ce lien ; quant à l'expérience, son rôle se limite à faciliter éventuellement le travail de la raison⁶⁸. Comment la raison humaine est-elle en état de saisir le lien nécessaire entre le signe et le signifié ? La raison de tout homme est une participation à la Raison divine : elle est donc capable de découvrir la rationalité qui se cache dans les choses. Car en somme le lien qui unit le signe et le signifié, n'est ni artificiel ni arbitraire : c'est par sa propre nature que le signe se réfère au signifié⁶⁹.

Les raisons séminales de chaque réalité individuelle précontiennent tous les éléments du développement ultérieur ; tout être a sa propre histoire qui forme la trame de son évolution individuelle ; cette histoire n'est pas faite d'inventions imprévisibles, elle n'est pas une succession d'événements inattendus ; au contraire, tous les événements de cette histoire sont précontenus dans les raisons séminales⁷⁰. Selon les Stoïciens, le prédicat est contenu dans le sujet de la proposition, de même que le conséquent est contenu dans l'antécédent, puisque tout le dévelop-

65. V. Brochard, *La logique des Stoïciens*, *op. cit.*, p. 249.

66. O. Hamelin, « Sur la logique des Stoïciens », dans : *L'année philologique*, XII, 1908, p. 13-26.

67. *Ibid.*, p. 24-25.

68. *Ibid.*, p. 21.

69. Sextus, *Contre les mathématiciens*, VIII, 154 : εκ τῆς ἰδίας φύσεως καὶ κατασκευῆς.

70. O. Hamelin, « Sur la logique des Stoïciens », *art. cit.*, p. 25-26.

pement d'un être est présent dans les raisons séminales qui constituent sa réalité propre. Il en résulte que l'affirmation du lien entre l'antécédent et le conséquent ne se fonde point sur un processus inductif : d'après Hamelin, pareille affirmation est purement analytique⁷¹.

Quant à E. Bréhier, il prend position aussi bien contre l'interprétation empiriste de Brochard que contre l'explication idéaliste de Hamelin⁷² : à ses yeux le lien qui unit le signe et le signifié n'est pas du même ordre que la relation de la cause et de l'effet ; en d'autres mots, le signe n'est pas la cause du signifié⁷³. Qu'il s'agisse du signe ou du signifié, tous deux sont des conséquences, et donc des exprimables ou des incorporels⁷⁴. D'après lui, la dialectique stoïcienne est parfaitement stérile : elle se réduit à l'affirmation de rapports d'identité, à des passages du même au même⁷⁵. Se référant à Chrysippe, Bréhier estime que le principe d'implication (ἐμφοσις) est à la base du jugement hypothétique : la proposition conditionnelle est vraie, quand le conséquent est contenu en puissance dans l'antécédent, ce qui en somme se réduit à un rapport d'identité⁷⁶.

Quant aux autres propositions composées, elles peuvent toutes se réduire au jugement hypothétique, qui en est le prototype. Si le signe est l'antécédent d'un jugement hypothétique dont le signifié est le conséquent, l'affirmation du lien qui les unit ne se fonde pas sur une intuition *a priori* ; le signe et le signifié, qui sont des exprimables, se rapportent à des données présentes que l'homme est capable de rattacher les unes aux autres, puisque l'homme est doué d'une faculté cognitive capable de passer d'un élément à l'autre et de les relier entre eux. D'après Bréhier, la philosophie stoïcienne se situe dans une optique bien différente de celle de Platon et d'Aristote : les philosophes de cette École ne s'efforcent pas de découvrir l'essence universelle des êtres, leur attention se porte sur les choses particulières, sur les réalités individuelles. A leurs yeux, tout être est sa propre cause, car il est lui-même l'unité de ses parties et des événements qui constituent son histoire ; par conséquent, aucune chose ne peut être la cause ou l'effet d'une autre⁷⁷. Dans tout être individuel, il y a interférence entre le principe actif et le principe passif, conçus tous deux comme des éléments corporels. Pourtant, tout en étant unis entre eux, les composants restent ce qu'ils sont ; bien qu'ils agissent les uns sur les autres, aucun échange de qualités n'a lieu durant

71. O. Hamelin, « Sur la logique des Stoïciens », *art. cit.*, p. 26.

72. E. Bréhier, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris, 1908.

73. *Ibid.*, p. 11.

74. *Ibid.*, p. 32.

75. *Ibid.*, p. 36.

76. Sextus, *Hypotyposes pyrrhoniennes*, II, 112.

77. E. Bréhier, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, *op. cit.* p. 10.

le mélange. La conséquence de cette action réciproque n'a pas de valeur réelle, elle est, d'après Bréhier, purement incorporelle : le mélange du feu et du fer n'ajoute à celui-ci aucune qualité nouvelle. C'est ce lien de conséquences qui est affirmé dans un jugement hypothétique, qui est un λεκτόν, un exprimable, et qui est donc incorporel⁷⁸.

Les Stoïciens ne dépassent donc pas le passage du même au même ou la dialectique de l'identité, étant donné que les composants des êtres individuels, tout en agissant les uns sur les autres, restent ce qu'ils sont et ne produisent que des effets incorporels.

Les études plus récentes qui ont été publiées sur la question, ne montrent guère plus de concordance dans les avis exprimés. Dans son ouvrage sur la logique stoïcienne, M. Frede estime qu'il y a trois interprétations possibles de la συνάρτησις : l'incompatibilité entre l'antécédent et la contradictoire du conséquent pourrait être purement formelle, sans qu'intervienne le contenu des notions utilisées ; elle peut être d'ordre logique, de telle façon que les propositions en cause présentent un contenu inconciliable, et enfin l'incompatibilité affirmée peut être d'ordre empirique ; dans ce dernier cas on se base sur l'expérience pour dire que deux données ne peuvent se réaliser conjointement⁷⁹. Se basant sur S. Sambursky, Gould prétend que l'incompatibilité visée par Chrysippe ne peut être que d'ordre empirique⁸⁰ ; le principal argument en vue de cette thèse est emprunté à Cicéron qui nous apprend que la divination s'appuie sur l'expérience et l'observation prolongée des signes. Le devin doit apprendre son métier comme un autre artisan : il y parviendra grâce à l'observation des connexions régulières qui se produisent dans les événements de la nature ; en se basant sur les connexions observées dans le passé, le devin sera capable d'interpréter les signes et de prédire certains événements futurs⁸¹.

J. Pinborg se range, lui aussi, du côté de l'interprétation empiriste⁸², tandis que B. Mates estime qu'il s'agit d'une incompatibilité d'ordre logique⁸³. Dans sa critique de Gould, Frede fait remarquer qu'on ne peut formuler les prédictions astrologiques en termes d'implications, mais comme des négations de propositions conjonctives. L'exemple de Fabius,

78. E. Bréhier, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, op. cit. p. 26-27.

79. M. Frede, *Die stoische Logik*, p. 84.

80. Gould, *The Philosophy of Chrysippus*, p. 76 : « Si cette description est toutefois exacte, elle nous oblige à concevoir l'incompatibilité (μάχηται) à laquelle se rapporte la description dans Sextus comme empirique plutôt que logique ».

81. Cicéron, *De divinatione*, I, 18, 34 : *Est enim ars in iis, qui novas res coniectura persequuntur, veteres observatione didicerunt ; De fato*, VI, 11 : *Non enim credo nullo percepto aut ceteros artifices versari in suo munere, aut eos, qui divinatione utantur, futura praedicere*. Cf. S. Sambursky, *Physics of the Stoics*, London, 1959 : l'auteur consacre plusieurs pages (p. 65-71) au thème : "Divination and Induction".

82. J. Pinborg, *Logik und Semantik im Mittelalter. Ein Ueberblick*, Stuttgart, 1972, p. 28.

83. B. Mates, *Stoic Logic*, p. 49 : « L'implication, chez Chrysippe, est ce qui tient entre les membres d'une conditionnelle qui est logiquement vraie, c'est-à-dire, vraie dans tous les mondes possibles ».

donné ci-dessus, devrait donc se formuler comme suit : il ne peut être vrai conjointement que Fabius soit né au lever de la Canicule et qu'il meure en mer. En formulant de cette façon la prédiction de l'avenir, on n'affirme plus un lien de conséquence entre l'antécédent et le conséquent⁸⁴.

Que faut-il conclure ? Parmi les quatre théories exposées par Sextus concernant la proposition conditionnelle, il y a de bonnes raisons d'admettre que la troisième représente la doctrine de Chrysippe ; si celui-ci est l'auteur de la théorie de la connexion (συνάρτησις), on doit écarter déjà l'interprétation de Bréhier qui se base sur la quatrième théorie, celle du dévoilement ou de l'explicitation (έμφασις). Il est à remarquer d'autre part que les Stoïciens, eux-mêmes, n'ont pas précisé par quelle voie le lien de conséquence doit s'établir entre l'antécédent et le conséquent. Peut-on s'appuyer sur la doctrine stoïcienne de la connaissance pour conclure que ce lien ne peut se découvrir que sur la base de l'expérience et de l'observation ? Nous ne le croyons pas, car, comme nous l'avons dit ci-dessus, les Stoïciens n'admettent pas seulement des images sensibles, mais aussi des images rationnelles : c'est de cette manière qu'on connaît les incorporels et d'autres objets du même ordre⁸⁵.

Le signe indicatif permet de connaître l'âme et Dieu : est-ce le résultat d'une observation purement empirique ? Certainement pas. Reste la doctrine de la divination : il est vrai que le devin apprend son art grâce à l'observation des connexions se produisant dans la nature. Même si on adopte l'interprétation préconisée par Frede sur la base du *De fato* de Cicéron, il n'en reste pas moins vrai que la formule proposée affirme, elle aussi, un lien organique entre deux événements du monde. Rien n'est d'ailleurs moins étonnant eu égard à la doctrine stoïcienne sur l'unité organique du cosmos : celui-ci est un être vivant, le plus parfait qui existe, et toutes les parties de ce vaste organisme se tiennent, parce qu'elles vivent de la même vie⁸⁶.

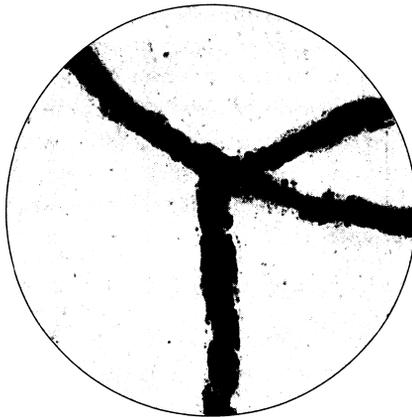
La proposition conditionnelle exprime, selon Chrysippe, un lien de conséquence entre l'antécédent et le conséquent : le fondement ultime de ce lien se trouve dans la théorie stoïcienne concernant l'unité organique du cosmos : Hamelin a raison d'y insister. Comment découvrir ce lien ? Dans certains cas ce rapport se dévoilera directement par l'analyse

84. *Die stoische Logik*, p. 87.

85. Selon M. Frede (*Die stoische Logik*), p. 89) l'incompatibilité empirique était, aux yeux de plusieurs Stoïciens, une condition suffisante pour justifier un jugement d'implication.

86. Selon A. A. Long (*Hellenistic Philosophy*, p. 144) Chrysippe n'a pas fait une distinction bien nette entre incompatibilité logique et incompatibilité empirique : « Mais Chrysippe aurait sans nul doute répliqué au Carneades selon deux axes : dans un univers gouverné par le logos, les connexions causales sont dans un sens des connexions logiques et vice versa. C'est le logos universel qui est à l'œuvre dans les connexions entre cause et effet et entre prémisses et conclusions ».

des notions utilisées : alors on pourra parler d'une incompatibilité logique entre l'antécédent et la contradictoire du conséquent. Dans d'autres cas il faudra faire appel à l'expérience et à l'observation : celle-ci nous apprendra à connaître des connexions régulières entre les phénomènes observables. Mais il y aura en outre des cas où il ne s'agit plus de la connexion de deux phénomènes observables : la doctrine de l'âme et celle de Dieu ne peuvent se baser sur une sorte d'induction physique. Ici le lien de conséquence devra s'établir conjointement sur la base de l'expérience et d'un raisonnement de dépassement (*μετάβασις*), s'appuyant par ailleurs sur un consensus universel. Pourquoi les signes indicatifs nous révèlent-ils la nature de l'âme et celle de Dieu ? C'est que les Stoïciens les interprètent à la lumière d'autres événements de la nature où le lien de connexion est directement observable et qu'ils avancent cette interprétation sur la base de leur doctrine sur l'unité du cosmos.



Gravure au pastel

Membranes, drapés et bouteille de Klein

ANNE-MARIE RINGENBACH

Parler aux psychiatres importait à Lacan. Il a maintenu, dix années consécutives, son enseignement public dans les murs de l'hôpital Sainte-Anne. Frappé d'excommunication¹, il décide et annonce qu'il arrête. Pourtant, le 15 janvier 1964, il « donne suite² » mais en d'autres lieux. Lacan considère alors que, s'il poursuit la même question, « qu'est-ce que la psychanalyse ? », la place d'où il l'aborde a changé³. Pour Lacan, cette question se posait d'une place qui devait être « en dedans », dans les murs de l'asile⁴. En 1972⁵, alors qu'il tient à nouveau son séminaire à Sainte-Anne, il donne la raison des murs : ça permet d'entendre les voix qui viennent se réfléchir sur les murs, « ça peut conduire quelque part... jusqu'à se faire une idée juste de ce qu'il en est de l'objet *a* ».

On peut ainsi mesurer l'importance que Lacan attribue à la position du psychiatre avec le fou, dans cette rencontre qui nécessite du psychiatre qu'il se mette dans un certain rapport avec l'objet. La parution du livre de Michel Foucault, *Naissance de la clinique*⁶, permet à Lacan de préciser ce qu'il entend par cette position du clinicien. Ainsi, il n'y a pas présentation de malades, mais dialogue entre deux personnes, dans une certaine façon d'être à deux. Le psychiatre se présente *avec* le malade dans une

1. J. Lacan, séminaire inédit, *Les noms du père*, 20 novembre 1963.

2. J. Lacan, *Les fondements de la psychanalyse*, 1964, séminaire publié au Seuil sous le titre *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*.

3. *Ibid.*, séance du 15 janvier 1964, version sténotypie.

4. *Ibid.*

5. J. Lacan, *Le savoir du psychanalyste*, séminaire inédit du 6 janvier 1972.

6. Michel Foucault, *Naissance de la clinique*, PUF, 1963.

position de *concernement*⁷ où il a la charge d'une moitié de symptôme⁸. Pour Lacan, Clérambault réalise une récurrence de cette figure du clinicien⁹. Et Lacan repère là la « vraie trace clinique » dont il a pris le goût : la « fidélité à l'enveloppe formelle du symptôme », qui singulièrement mais nécessairement l'a amené à Freud¹⁰. La méthode « d'exhaustion clinique¹¹ » de Clérambault permet de produire cette enveloppe formelle du symptôme dans la mise en jeu du dialogue avec le fou.

La position du clinicien Clérambault dans le dialogue sera abordée ici par le biais de ce que Foucault développe, autour de ce qu'il qualifie « regard de surface¹² », comme subversion de l'espace regardant-regardé, mais nous verrons que Lacan fabrique alors un Foucault sur mesure qui aurait fabriqué lui-même un Bichat sur mesure. En produisant cette fabrique, Lacan modifie sa propre position vis-à-vis des surfaces, en utilisant pour cela la bouteille de Klein.

PARALLÉLISME ENTRE FLUX DE PAROLES ET FLUX DES IMAGES

Lorsque Clérambault reçoit une patiente de trente-huit ans amenée à l'Infirmierie Spéciale pour des hallucinations dues à des toxiques, l'ivresse due au chloral n'est pas encore décrite et connue. Il n'a donc aucun point d'appui nosographique et classificatoire de ce délire dû au chloral. Par contre le délire cocaïmique, lui, est connu. Il note dans un premier entretien que la malade n'a pas actuellement d'hallucinations auditives, que les hallucinations visuelles sont continues et innombrables, qu'elles se succèdent avec une vitesse uniforme et une variété kaléidoscopique, qu'elles n'ont entre elles aucun rapport de forme, aucun lien idéologique, que la maladie assiste à leur défilé en simple témoin. Il note également comment la malade parle de ces hallucinations, quelle structure du langage est en jeu :

Elle les suit du doigt, les décrit ; on dirait même que les décrire lui est utile pour les mieux voir. Mais comme chaque image est vite disparue et immédiatement oubliée, la phrase dont elle est l'occasion reste en suspens ; une autre image évoque en même temps d'autres mots, sans qu'aucune pause marque la cessation de la première phrase et le début de la seconde ; le même processus se continue

7. J. Lacan, « Petit discours aux psychiatres », 1967, *Petits écrits et conférences*, inédit.

8. *Id.*, *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, séance du 5 mai 1965, séminaire inédit.

9. *Id.*, « De nos antécédents », *Écrits*, Seuil, Paris, 1966, p. 66.

10. *Ibid.*, p. 66.

11. *Ibid.*

12. Michel Foucault, *Naissance de la clinique*, *op. cit.*

très longtemps de suite, produisant des kyrielles de mots qui ont, par fragments, des lueurs de sens et aucun sens dans leur ensemble¹³.

Voici un exemple des suites produites :

Deux bêtes viennent de se toquer la main ; mon fils est avec la bête de l'autre, encore une femme a donné une claque et la bête naturellement va venir la lui rapporter, ce n'est pas une bête, c'est un peuplier, c'est un chèvrefeuille, c'est une branche qui se sauve¹⁴.

Il note l'émotion émuée, le ton indifférent de la voix qui rend compte d'une distorsion entre son état d'âme et le cours de ses pensées. Toutes ses réactions sont notées : elle lisse ses cheveux dénoués, elle rit si on la distrait, elle n'est pas pressée de suivre le cours de ses pensées, ses réponses sont bien adaptées, son débit est lent, uniforme, un peu tremblé, parfois avec des sortes d'accrocs (elle parle alors sur un ton mystérieux).

Puis il va la voir dans sa cellule et deux heures durant, la malade lui décrit presque la vision « d'une cinématographie onirique vraiment splendide ». Clérambault remarque que le flux d'impulsions verbales, la manière dont la malade décrit ses visions, est parallèle au flux des images. De plus, Clérambault est sensible à la mise en jeu du corps lorsqu'elle parle :

La malade, une femme assez éduquée et d'un extérieur plutôt sympathique, suit ses visions et nous les montre avec des pauses, avec des gestes lentement amenés, lentement changés qui ont souvent une beauté étrange ; et son élocution, monotone dans l'ensemble, présente quelquefois dans le détail de délicates intonations très expressives¹⁵.

Clérambault la questionne : « Ce que vous voyez existe-t-il ? », « Que voulez-vous dire avec ces jeunes gens en bois ? » ; et à une de ses phrases, « Ils sont en train de causer que je suis en train de causer avec vous », il demande : « Les avez-vous entendus ? ». L'entretien n'interrompt pas le rythme de vie de la malade dans sa cellule : Clérambault l'incite à boire la tisane qu'on vient lui apporter et il est présent à l'heure du coucher. Il sort de la chambre de la malade sans rompre pour autant l'entretien : « Nous sortons alors de sa cellule en lui recommandant de se coucher et de dormir. Elle se couche en effet. Nous éteignons l'électricité et pendant quelques minutes il semble que dans l'obscurité absolue elle repose. Nous demandons ensuite : "Dormez-vous ?", elle nous

13. G. de Clérambault, *Œuvre psychiatrique*, PUF, 1942, p. 148.

14. *Ibid.*

15. *Ibid.*, p. 149.

répond sur un ton enjoué : « Pas encore » ». Un fait remarquable, ajoute Clérambault, est celui-ci : « Dans l'obscurité absolue, non seulement les hallucinations n'avaient pas redoublé, mais encore elles avaient disparu. » Dans ses conclusions sur cette observation, Clérambault avance ce fait remarquable comme capital : la pullulation plus grande des images hallucinatoires à la lumière et leur extrême raréfaction dans l'obscurité absolue. Il peut alors conclure : « Si ce fait était reconnu constant, il constituerait un signe différentiel très utile d'avec l'alcoolisme et peut-être le cocaïnisme¹⁶ ».

Ce petit extrait d'observation donne un aperçu de la pratique de Clérambault auprès du malade. Il importe de l'observer de près, dit Clérambault, « et cela en ne se contentant pas des seules narrations du malade et du personnel qui le surveille, mais en passant des heures auprès de lui et en lui faisant préciser les caractères de ses visions au moment même où elles surgissent¹⁷ ».

Il ne s'agit pas d'une posture d'observateur passif enregistrant tous les détails descriptifs – pour cela les narrations du malade suffiraient – mais bien d'un engagement dans le dialogue au moment même du surgissement des visions. Un changement de temporalité dans le rapport au malade rend compte de cet engagement particulier de Clérambault. Il rend possible le petit quelque chose, ici le geste d'éteindre la lumière. On peut soutenir qu'une position d'observateur se serait soldée par un « au revoir » à la malade et le ratage du lien entre les visions et la lumière. Pour saisir ce lien encore faut-il que Clérambault n'ait pas été attentif aux seules précisions données par la malade à propos de ses visions. Il ne s'agit pas d'une attente purement descriptive et exhaustive. C'est parce qu'il est attentif au flux de la parole rendant compte du flux des visions que Clérambault peut saisir que lorsqu'il n'y a pas de lumière, le flux de paroles qui accompagnent les visions s'arrête, donc que les visions s'arrêtent quand la lumière s'éteint. Il peut ainsi produire ce que nous appellerons ici un geste, quelque chose qui est fait pour s'arrêter et se suspendre. La temporalité particulière de l'arrêt crée derrière elle sa signification¹⁸.

« PARLER POUR ELLE »

Un autre exemple issu des observations de Clérambault va mettre en avant la position subjective qu'il occupe lors de ses présentations de malades. Rapportons le certificat d'internement de ce cas :

16. G. de Clérambault, *Œuvre psychiatrique*, op. cit., p. 163.

17. *Ibid.*, p. 210.

18. J. Lacan, *Les fondements de la psychanalyse*, séance du 11 mars 1964.

Clémentine D., 50 ans environ, ex-modiste.

Délire polymorphe.

Érotisme, grandeur, richesse future ; appoint érotomaniaque ; persécution, influences physiques et psychiques.

Machines magnétiques manœuvrées par les voisins, ayant peut-être pour chef M^{gr} Wetterlé (*sic*), suggestions multiples « à la mode du jour » (*sic*).

Un prêtre, vicaire à Saint-Philippe-du-Roule, paie pour elle un appartement de 2 000 francs par mois, rue de P... – Elle en est informée par la suggestion ; froideur apparente de ce prêtre à son égard.

Dépît actuel, ce prêtre est trop âgé et elle peut choisir. Orgueil sexuel avec expansion facile et formules typiques. Aveux implicites, protestations contredites par son attitude (sourires, satisfaction visible, assentiment partiel ou indirect, etc.)

Complots contre elle, autres complots contre l'abbé S...

Scènes de scandales répétées à l'église Saint-Philippe-du-Roule, injures, agitation véhémement, a giflé un agent.

Hauteur, attitudes de style, maniérisme, vivacité. Pouls 100.

Refus de nourriture par intervalles ; craintes de poison¹⁹.

Clérambault rencontre la malade juste avant la présentation devant la Société Clinique. Elle se plaint du service et dit qu'elle ne parlera un peu plus longuement qu'une fois sortie et qu'alors elle protestera contre son internement. Clérambault l'engage à protester de suite devant une commission de médecins qui, justement, est réunie. La malade consent à paraître devant cette commission, « mais à condition que nous soyons son porte-parole, et qu'elle n'ait qu'à nous approuver ».

Clérambault note alors : « la malade entre avec aisance et en souriant. Coquetterie rendue manifeste non seulement par ses multiples rubans, mais encore par les retouches qu'elle a fait subir à la robe réglementaire : fronces serrées sur le devant et les côtés, à dispositions divergentes et rayonnantes, avec nœuds de tarlatane au centre des rayonnements. Elle dit ne pas vouloir parler mais nous charge de parler pour elle ». Clérambault expose son passé en des phrases à « double entente, c'est-à-dire à la fois tel qu'il fut et tel qu'elle l'imagine ». Il lit de même son certificat d'internement aux fins de placement, en modifiant à peine les termes et elle approuve. Mais lorsque Clérambault l'invite à commenter elle-même les faits qu'elle reconnaît, elle devient très réticente. Clérambault l'interroge sur les machines électriques, la malade dit ne pas les connaître. Clérambault parle alors des suggestions et lui rappelle ses propos : « Suggestions à la mode du jour », avez-vous dit. La malade sourit et fait un signe d'assentiment. Le dialogue peut alors commencer à s'engager. Lorsque la mauvaise humeur de la malade et ses longues ré-

19. G. de Clérambault, *Œuvre psychiatrique, op. cit.*, p. 349.

criminations surgissent, Clérambault intervient : « Peut-être l'abbé s'informe de vous. Regardez dans l'assistance si vous reconnâtriez quelqu'un venu de sa part ». Le dialogue peut se poursuivre. Alors que la colère croît à l'évocation du sergent de ville et qu'elle mêle la brutalité du policier et la brutalité des infirmières, Clérambault intervient ainsi : « Ces Messieurs prennent note de votre plainte. Je ferai remarquer à ces Messieurs que cette personne, qui jadis dirigeait un journal de modes, a su tirer parti du costume de l'Asile. On ne dirait vraiment plus un costume d'uniforme. » La malade minaude : « Oh ! Monsieur, ce costume est très simple ; la plus belle femme du monde ne pourrait pas faire grand-chose avec ces étoffes. » Le dialogue peut reprendre :

D (D^r de Clérambault) – Nous savons que par moments il dépose la soutane provisoirement ; il pourrait l'ôter tout à fait pour se marier.

R (Réponse de la malade) – Monsieur, l'abbé est un vieillard.

D – Cela n'empêche pas les sentiments de rester jeunes.

R – Je ne demande pas ses sentiments.

[...]

D – Nous ne sommes pas réunis pour rien. Peut-être, suis-je son mandataire. Dites votre pensée exactement.

R – Il n'a pas besoin de mandataire.

D – Parce qu'il parle par suggestion ?

R – Il peut parler lui-même.

D – Mais il veut procéder par ordre. Supposez que j'aie reçu de lui les pleins pouvoirs ; voulez-vous la guerre ou la paix ?

R – La guerre.

[...]

D – Nous allons le faire venir ici.

R – Oui.

D – Mais ensuite ?

R – Il faudra lui enlever la soutane.

D – Et vous vous chargez de la culotte ?

A cette réflexion, la malade éclate de rire, sans la moindre ombre de confusion. Visiblement nous avons traduit sa pensée ; elle est radieuse. Elle part, nous laissant libre de négocier pour elle, et montrant qu'elle a pleine confiance en notre succès²⁰.

Pour « traduire » sa pensée, Clérambault s'appuie très précisément sur ce qu'elle dit. Elle lui demande de parler pour elle, au début de la présentation et de n'avoir plus qu'à approuver. En respectant cette demande, Clérambault permet que le dialogue ait lieu. Il complète pour elle cette moitié de symptôme dont il a la charge. Il peut ainsi la pré-

20. G. de Clérambault, *Œuvre psychiatrique, op. cit.*, p. 352-355.

senter en des phrases à « double entente » et s'adresser aux autres médecins. Lorsque l'évocation des faits ferme à nouveau le dialogue, il la présente en tant que « personne qui jadis dirigeait un journal de mode », reprenant son énonciation précise de « suggestions à la mode du jour » plutôt que de rappeler son ex-métier, modiste. Ainsi sa remarque sur le parti qu'elle a su tirer du costume de l'asile, n'est-elle pas un simple compliment destiné à flatter une coquette, il permet au contraire à la malade de décoller ce qu'elle conjoint imaginativement, la brutalité policière et la brutalité qu'elle octroie au personnel infirmier : elle ne porte plus l'uniforme, elle est interrogée dans sa singularité de sujet et son vœu d'être « la plus belle femme du monde ».

L'art d'interroger les malades demande un certain réglage au discours :

En interrogeant les malades, il ne suffit pas de les questionner, il faut encore les manœuvrer²¹.

Les manœuvres, que Clérambault appelle encore « subterfuges²² », ne sont pas du registre de la recette, de l'empathie, de la projection imaginaire, elles s'appuient très précisément sur la structure du langage en jeu, telle formule du délire, telle forme délirante.

UN ART DE L'INTERROGATOIRE

Henry Ey considérait que Clérambault s'était laissé entraîner par le délire des hallucinés et s'était mis à croire comme eux qu'ils n'étaient pas délirants puisque « ce qu'ils disent, c'est l'énoncé de ce qu'ils éprouvent réellement, c'est-à-dire des sensations qui se donnent comme telles²³ ».

Pour essayer d'éclaircir ce point, nous allons prendre, en exemple, un des cas d'érotomanie que Clérambault rapporte²⁴.

Cette malade ne présente pas d'hallucinations ni de sentiment d'influence, pas de persécution, pas de travail imaginatif, pas d'idée de grandeur. Clérambault indique que « l'érotomanie est à elle seule toute la psychose ». L'origine de toutes les idées est passionnelle, le délire n'est que le développement du postulat : un fonctionnaire (secrétaire de commissariat) aime la malade.

21. G. de Clérambault, *Œuvre psychiatrique*, op. cit., p. 369.

22. *Ibid.*, p. 329.

23. Henry Ey, *Traité des hallucinations*, Masson, 1973, p. 90-124.

24. G. de Clérambault, *Œuvre psychiatrique*, op. cit., p. 357 et suiv.

Il constate la fixité absolue du délire qui est passé du « Stade d'Espoir aux Stades de Dépit et de Haine ». Un des trois certificats d'internement, rédigé par Clérambault à l'Infirmerie Spéciale, indique :

Depuis 2 ans recherche assidûment un certain fonctionnaire, le guette, le suit, le heurte, le frappe, le traite de lâche, fait du scandale autour de lui. Arrestations nombreuses, promesses de s'abstenir suivies de récidive dans les 24 heures. – Prétend une rancune, due à ce qu'il lui aurait refusé certaines pièces. – L'accuse de la faire insulter par des prostituées, de l'avoir fait attaquer, de la faire interner par pure haine, etc. Prétend parfois qu'il veut se venger de ce qu'elle a repoussé ses avances ; à d'autres moments affirme avoir été sa maîtresse, etc.

En réalité passion déclarée, propositions formelles de sa part, jalousie, conviction profonde que ce fonctionnaire l'a toujours aimée « et l'aime encore » (*sic*). Il la suit, la regarde amoureusement, la protège en secret, etc.

Sa conduite est paradoxale. Son platonisme et ses rigueurs sont une énigme inexplicable (*sic*).

Dans le service, menace de mort à son adresse (revolver), avoué répété de sa passion et de son entêtement à le poursuivre. Voudrait vivre *en ménage à trois*. Avoue qu'elle le nargue à plaisir, lui fait des pieds de nez dans la rue, simule des crises pour l'irriter, etc.

Confrontée avec ce fonctionnaire en notre présence, s'est montrée nettement passionnelle, avec convictions délirantes ; a dû rétracter ses incriminations les plus graves et reconnaître exactes les versions des faits énoncés par son partenaire.

Hystérie, mensonges conscients, contradictions cyniques, obtusion morale évidente...

Refuse formellement de quitter Paris et même son quartier. – Ne pourrait être surveillée efficacement par qui que ce soit. – Incompréhension totale de son cas chez son ami, M. X. – Dangereuse.

Une de ses nombreuses hospitalisations est arrêtée par jugement, mais l'expert commis, ne trouvant nul indice de psychose, conclut à la sortie. Clérambault commente : « L'expert enregistre sans discussion la version des faits que lui fournit notre mythomane ». Il méconnaît le côté quérulent de ses affirmations. Clérambault dira ainsi :

Une façon de méconnaître les délires érotomaniaques quand ils sont arrivés au stade de Quérulence, est de prendre à la lettre leurs griefs et de ne pas sentir que leur prétendue indignation n'est autre qu'un Dépit Amoureux²⁵.

25. G. de Clérambault, *Œuvre psychiatrique, op. cit.*, p. 369.

Ainsi l'expert la trouve plus craintive que querelleuse. Clérambault répond : « Elle le dit, mais le croire c'est annuler le dossier, qui est énorme. » Celui-ci signale scandales, agressions, internements, épisodes délirants. L'expert ne la trouve pas réticente. Clérambault commente : « Elle peut le sembler ; mais la croire, c'est faire fi de toutes les constatations des Cliniciens qui, en l'espèce, se donnent formellement "pour témoins visuels et auditifs" de scènes et de propos qu'elle nie ».

C'est justement en ceci que la malade nie les faits, scandales, agressions, que Clérambault la croit.

Croire la malade n'est donc pas pour Clérambault prendre pour argent comptant tous les énoncés formulés mais bien de repérer l'énonciation des formules du délire, jusque dans les formules types et les formules approchées : « De tels malades sont méconnus à l'Asile, [...] parce que le caractère spécifique de certaines de leurs locutions est mal connu²⁶ ».

Pour distinguer les réponses rationnelles, les ruses, les versions fabriquées, des formules mêmes du délire, l'art de l'interrogatoire est en jeu :

Durant un interrogatoire, nous pouvons rarement espérer obtenir un aveu formel de la passion. Nous ne devons pas même le demander. Nous ne devons pas interroger un Délirant comme on questionne un candidat à un diplôme, car le procédé par questions et par réponses a pour effet de dicter les réponses rationnelles et de faire pressentir au sujet quelles réponses il doit éviter. Bien des sujets ne rendent pas à l'interrogatoire, parce que, encadrés par nous pour ainsi dire, ils n'ont pas autour d'eux la latitude voulue pour dériver. Les formules mêmes que nous déclarons spécifiques, si nous les exprimons nous-mêmes avec l'espoir que le sujet y adhérera, seront très fréquemment rejetées. Par un dialogue en apparence diffus, mais semé de centres d'attraction pour les idées, nous devons amener le sujet à un état d'esprit dans lequel il sera prêt à monologuer et discuter, à partir de quoi notre tactique sera de nous taire, ou de contredire juste assez pour paraître ne pas tout comprendre, mais être capable de tout comprendre ; alors le sujet se permettra des expressions imprévues de lui et laissera tomber des formules dont il croit que nous ne prévoyons pas les conséquences. De tels malades ne doivent pas être questionnés, *mais manœuvrés*, et pour les manœuvrer il n'y a qu'un seul moyen, *les émouvoir*²⁷ ».

La méconnaissance habituelle des délires érotomaniaques incite Clérambault à concevoir que le plan de l'interrogatoire soit fourni par les

26. G. de Clérambault, *Œuvre psychiatrique*, op. cit.

27. *Ibid.*

formules typiques du délire. Car pour Clérambault, il ne s'agit pas d'interroger les malades de façon à obtenir des tableaux, il s'agit plutôt de pouvoir établir des « tableaux synoptiques » qui servent de guide lors de l'interrogatoire d'un malade susceptible de se révéler érotomane : « Faute d'un tel tableau synoptique le médecin est livré à l'intuition artiste, autrement dit fait un travail sans précision, sans garantie contre les oublis²⁸ ». Son souci d'investigation scientifique l'attache aux modes originaux du langage dans la folie :

L'investigation scientifique commence au moment où l'on sait nettement ce qu'on cherche, ce qu'on néglige et ce qu'on ajourne. Personne ne se targue d'interroger par la seule intuition artiste les Persécutés Systématiques, les Mélancoliques, etc. De savoir par cœur le syndrome des négations nous fait attacher une valeur considérable *au seul accent* d'une négation et entrevoir quel bloc d'idées nous allons pouvoir découvrir. La méthode est donc loin de contrarier l'intuition. Toujours elle l'aide, et par moments, elle la supplée. Elle nous aide à chercher d'emblée tel diagnostic, puis à en trouver les indices. Alors même que nous ne pensons pas à ce diagnostic, elle nous aide à en percevoir tel élément qui, un instant, se révèle à demi. On reconnaît d'autant mieux les *formules approchées* que l'on a mieux appris à reconnaître les *formules types*, et que la *table thématique du cas* est plus présente à notre esprit. On peut ne pas penser à l'érotomanie, et y être amené par une allusion imprévue à une conduite paradoxale de la part d'un Persécuté²⁹.

Dans *Propos sur la causalité psychique*³⁰, Lacan énumère les modes originaux du langage dans les significations de la folie. On reconnaîtra en effet l'accroche de Clérambault à ces modes :

Ces allusions verbales, ces relations cabalistiques, ces jeux d'homonymie, ces calembours qui ont captivé l'examen d'un Guiraud, – et je dirai : cet accent de singularité dont il nous faut savoir entendre la résonance d'un mot pour détecter le délire, cette transfiguration du terme dans l'intention ineffable, ce figement de l'idée dans le sémantème (qui précisément ici tend à se dégrader en signe), ces hybrides du vocabulaire, ce cancer verbal du néologisme, cet enlèvement de la syntaxe, cette duplicité de l'énonciation, mais aussi cette cohérence qui équivaut à une logique, cette caractéristique qui, de l'unité d'un style aux stéréotypies marque chaque forme de délire, c'est tout cela par quoi l'aliéné, par la parole ou par la plume se communique à nous.

28. G. de Clérambault, *Œuvre psychiatrique, op.cit.*, p. 368.

29. *Ibid.*

30. J. Lacan, « Propos sur la causalité psychique », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 167.

Lacan poursuit par un hommage à Clérambault justement sur ce point précis de reconnaissance des modes originaux du langage dans les significations de la folie :

C'est là où doivent se révéler à nous ces structures de la connaissance, dont il est singulier, mais non pas de pur accident, que ce soit justement des mécanicistes qui les aient le mieux dessinées. Toute fausse que soit la théorie où ils les ont comprises, elle s'est trouvée accorder remarquablement leur esprit à un phénomène essentiel de ces structures : c'est la sorte d'« anatomie » qui s'y manifeste. La référence même constante de l'analyse d'un Clérambault à ce qu'il appelle, d'un terme quelque peu diafoiresque, « l'idéogénique », n'est pas autre chose que cette recherche des limites de la signification³¹.

UNE « ANATOMIE »

Il est remarquable que ce soit du terme d'« anatomie » que Lacan qualifie, en 1946, ce qui se manifeste dans les structures en jeu de la folie.

Un peu moins de vingt ans plus tard, en 1965, il salue le livre de Michel Foucault, *Naissance de la clinique*, en mettant l'accent sur ce qu'il considère comme le point remarquable du changement intervenu dans le champ de la médecine.

L'accent qu'il met quant au virage de l'instance anatomique dans la pensée nosologique, il est très frappant, très saisissant de voir, que dans cette incidence, j'entends de l'anatomo-pathologie, le changement de regard, le changement de focalisation qui fait passer de la considération de l'organe à celle du tissu, c'est-à-dire de surfaces prises comme telles, avec le modèle pris essentiellement dans ce qui distingue l'épiderme du derme, les feuilletts [...] de ceux du péritoine, dans le total changement de signification que prend le terme de sympathie à partir du moment où c'est en suivant ces feuilletts, ces clivages, rendus sensibles depuis par toutes l'évolution de l'embryologie, bref que c'est depuis le *Traité des membranes* de Bichat que l'anatomie change de sens et change en même temps le sens de tout ce qu'on peut penser de la maladie³².

Primauté donnée au tissu sur l'organe et changement de regard sont deux points relevés par Lacan, en 1965, qui rendent compte d'une structuration de l'espace à propos de laquelle Lacan est lui-même en train

31. J. Lacan, *Écrits*, op. cit., p. 168.

32. Id., *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, séance du 7 avril 1965.

de changer sa position. Il y a dans les observations de Clérambault, notamment celles qui concernent les hallucinations, quelque chose de saisissant qui est de l'ordre de la structuration de l'espace et qui rend compte beaucoup plus finement de la position de Clérambault que tous les jugements de valeur sur sa pseudo-croyance à l'énoncé, par les hallucinés, de ce qu'ils éprouvent réellement.

Le texte même de Clérambault, au-delà de la précision des descriptions permettant des discriminations et des saisies de signes différentiels, rend sensible la manière spécifique de Clérambault d'appréhender les hallucinations dans leur aspect de surface.

Il différencie et isole les hallucinations tactiles spéciales, les hallucinations auditives et les hallucinations visuelles. Nous prendrons des exemples dans les descriptions données pour les hallucinations dues au chloral :

Les hallucinations tactiles spéciales devraient presque fatalement en imposer pour des troubles cocaïniques. Il s'agissait de picotements *sur et dans* la peau, de fourmillement, de sensations d'épaisseur ou de *dureté*. Toutefois, à bien analyser, les localisations maximales et la texture semblent quelque peu différentes des habitudes cocaïniques.

Le cuir chevelu est intéressé ; notre malade sent *des coupillures sur la peau*, le cocaïnique sent plutôt à une certaine profondeur *sous* la peau ses insectes et ses pointes d'aiguilles. Nous n'avons pas encore rencontré dans le cocaïnisme la sensation de lèvres épaissies ; par contre la langue est fréquemment intéressée chez le cocaïnique et chez notre malade elle ne l'était pas. Notre malade sentait *sur et dans* sa peau (très superficiellement) des points de couture pratiqués avec des fils métalliques, elle sentait aussi, fait très analogue, de fines coupures ; en résumé, il s'agissait *plutôt de petits trajets superficiels un peu douloureux que de mielles encastrées sous la peau*. Chose singulière, ces sensations n'existaient pas aux points où les corpuscules du tact sont les plus nombreux (pulpes), mais à la face *dorsale* des extrémités (espaces interdigitaux et régions périunguéales) surtout dans les espaces interdigitaux, et surtout aux pieds. On ne voyait pas la malade regarder comme le cocaïnique, sous ses doigts, mais seulement dans l'écartement de ses doigts, et au pourtour des ongles. [...] En outre, chaque élément sensitif minimal semble intéressé isolément dans la cocaïne, de là, sensation *de points isolés* ; le chloral semble en affecter tout un petit groupe, d'où l'impression *de fils courts, de lacis, de placards* entièrement cousus³³.

33. G. de Clérambault, *Œuvre psychiatrique, op. cit.*, p. 160-161.

Les hallucinations *auditives* de la même malade ne font pas apparaître que la voix est en jeu :

Certaines des hallucinations auditives de notre malade ont paru être quant au contenu, indifférentes : « on parle de ceci ou de cela » ; des jeux de scène importants ont lieu en silence ; des personnages dégingolent du vasistas sans le moindre bruit ; des gens sont « vus » en train de se dire que la malade et le médecin se parlent, mais leurs voix ne sont pas entendues ; le fils de la malade apparaît, et de loin lui crie : « maman », mais sa voix ne vient pas jusqu'à elle³⁴.

Les descriptions des hallucinations visuelles en montrent la forme, les motifs, leur aspect ou non de relief, leur surface d'application, leurs dimensions, leur localisation dans l'espace :

Les hallucinations visuelles en ont imposé dans notre cas, pour des troubles cocaïniques. Leur contenu consistait en points, fils, coupures, parfois des insectes, des grilles, des inscriptions plus ou moins courtes, des lettres isolées ; enfin des motifs plus ou moins *décoratifs*. Ces derniers sont inanimés ou animés. Leur taille varie du simple point à la hauteur d'une marionnette (20 à 30 centimètres) ; la plus grande longueur des inscriptions lues, ou du champ visuel occupé par plusieurs motifs, semble avoir été d'environ 1 m,50. Leurs couleurs sont parfois le bleu et le vert, parfois le jaune et le noir (noir mat et noir brillant). Les contours et arêtes sont flous, cependant elles brillent par points et par places (grilles, insectes, petits ronds en or). La reconnaissance de leur contenu n'est pas toujours faite immédiatement ; elles ne fuient pas mais s'évanouissent. Leur distance varie de 1 m,50 à 3 mètres ; elles *s'appliquent* ordinairement au mur et au plancher. Très rarement elles apparaissent comme aériennes ; leur relief est toujours minime, elles sont vues le plus souvent à *peu près plates* (grilles, inscriptions, silhouettes, branches étalées)³⁵.

Clérambault note de plus leur mode d'apparition et de disparition ainsi que leur mouvement :

Leurs formes sont souvent à l'état naissant au moment où la malade les signale ; elle les reconnaît ensuite comme des silhouettes quelconques. Les mouvements de ces images ne sont pas rapides, pas saccadés, mais leur disparition est brusque, totale. Le plus souvent, elles ne remuent pas, ou remuent sur place ; les plus remuantes semblent le plus brèves. Leur rythme de déplacement, d'agitation et de remplacement est sensiblement uniforme. [...] Souvent les images

34. G. de Clérambault, *Œuvre psychiatrique, op. cit.*, p. 162.

35. *Ibid.*

cocaïniques trouent les murs, ou les suppriment, telles les images alcooliques. Au contraire, les hallucinations chloraliques (du moins les plus nombreuses et les plus remarquables d'entre elles) sont plates ; elles adhèrent si exactement au mur, qu'un de nos malades chloromanes a pu les dire « faites par des peintres décorateurs qui se sauvent toujours », et l'on pourrait les désigner sous le nom *d'images décoratives*³⁶.

Parmi les signes qu'établit Clérambault permettant de différencier les hallucinations dues à la cocaïne de celles entraînées par le chloral, il indique la texture des hallucinations et le mode spécifique de loquacité en jeu :

En résumé, notre chloralique diffère d'un cocaïnique par l'effacement relatif du tact et de la sensibilité générale derrière le visualisme incessant, par l'idéation pénurique, l'émotivité restreinte, l'atonie musculaire, le mode différent de la loquacité, enfin la *texture intrinsèque* des hallucinations visuelles³⁷.

Ce terme de « texture » que nous venons de mettre en valeur dans cet exemple, tant au niveau des hallucinations visuelles que des hallucinations tactiles, n'est pas un terme isolé chez Clérambault. Il rend compte de la manière de Clérambault d'appréhender les hallucinations en termes de surface. Dans un autre cas clinique – également d'hallucinations dues au chloral – il décrit les hallucinations de « petites surfaces » qui sont les plus caractéristiques :

L'aire des figures est remplie elle-même de petites lignes, de façon à donner la sensation d'une certaine texture (rayures, cannelures) ; la disposition en treillis abonde (vannerie, filigrane, grillages quadrillés, fouillis de chaises) ; le sens dominant est souvent la hauteur (lignes verticales, fils suspendus, petites bêtes suspendues, tiges aquatiques, un machin vertical, sangsues pendantes)³⁸.

Ainsi elles seront des images plates, sans relief, appliquées au mur comme des étoffes ou des dessins collés et seront différenciées d'une autre série d'hallucinations plus grandes et souvent plus profondes.

Il emploie pour les hallucinations dans les psychoses à base d'automatisme pour lesquelles il soutient une origine mécanique en ce qui concerne l'automatisme idéo-verbal, le terme de « définition plastique » :

Les images constituant ces séries sont sans congruence réciproque. Elles sont le plus souvent dénuées de toute charge affective intrin-

36. G. de Clérambault, *Œuvre psychiatrique, op. cit.*, p. 162-163.

37. *Ibid.*, p. 164. Souligné par nous.

38. *Ibid.*, p. 179.

sèque. Une certaine unité de facture dans leur définition plastique est leur seul lien³⁹.

C'est bien parce que Clérambault les traite comme des surfaces qu'il peut en saisir le caractère factice :

Ces images sont plates, aériennes et transparentes ; elles sont perçues comme des tableaux et non comme des réalités, en outre comme des *tableaux factices*. Leur projection se fait entièrement sur un seul plan, situé à une distance notablement constante. Nous devons voir là un résultat de la texture spécifique des régions idéo-visuelles et des points d'attaque maximums de l'agent causal ; exactement comme dans le cas des psychoses toxiques⁴⁰.

Leur facticité se retrouve dans leur caractéristique de désappropriation :

Ces images apparaissent comme *imposées du dehors* : « On me les fait voir, on me les envoie, ils me les donnent pour pouvoir les photographier. » Elles diffèrent donc intrinsèquement et immédiatement des souvenirs. Sans doute elles en diffèrent par leur mode d'apparition et de départ, leur caractère inactif, leur vivacité supérieure, peut-être leur planéité et autres caractères plastiques, enfin leur absence de liaison avec l'idéation présente, même visuelles⁴¹.

Mais Clérambault ne limite pas son abord des phénomènes psychiques en terme de surface aux seules hallucinations, il l'étend à bien d'autres manifestations. On est ainsi extrêmement impressionné de rencontrer parmi les cas exposés, le cas d'un homme de quarante ans présentant une « psychose hallucinatoire systématique progressive », qui commet de nombreux écrits. Après avoir noté que lui et Dieu ont le même chiffre et signent ensemble (signé : Charles 39 Dieu 4,9, 5,21 = 39), Clérambault commente la physionomie des mémoires rédigés d'un point de vue de leur texture. Ce commentaire est rédigé en lettres capitales :

LA PHYSIONOMIE DE TOUTES LES PAGES DE CES *FACTUMS* FRAPPE PAR LES DISPOSITIONS SYNOPTIQUES DÉJÀ DÉCRITES.

D'AUTRES PAGES ONT UN AUTRE CACHET : CE SONT LES NOTATIONS DES PROPOS HALLUCINATOIRES ; LE GRAPHISME EN EST CURSIF, LE STYLE SOMMAIRE ; ELLES SENTENT LA HÂTE, ET PEUT-ÊTRE L'EXCITATION.

LES MÉMOIRES RÉDIGÉS PAR LUI AU TITRE PUREMENT PARANOÏAQUE OU INTERPRÉTATIF ONT UN ASPECT TOUT DIFFÉRENT. LA LIAISON DES SIGNES EST NORMALE ; LES MOTS SE SUIVENT SANS AUTRE TRAIT SAILLANT QUE

39. G. de Clérambault, *Œuvre psychiatrique, op. cit.*, p. 545.

40. *Ibid.*, p. 546.

41. *Ibid.*, p. 546.

DES SOULIGNEMENTS OU LE GROSSISSEMENT DE CERTAINS MOTS ; S'IL Y SURVIENT SUR PLACE DES TABLEAUX SYNOPTIQUES, CEUX-CI SONT DE FAC-TURE RATIONNELLE ET NE TÉMOIGNENT QUE D'UNE MINUTIE BUREAUCRA-TIQUE ; LA MÉTHODE EST NORMALE, LE THÈME SEUL EST MORBIDE. CE JOURNAL D'UN PARANOÏAQUE EST DE RÉDACTION IRRÉPROCHABLE ; NI NÉOLOGISMES NI FORMES CABALISTIQUES. SA CORRESPONDANCE ET SES PÉTITIONS ANIMÉES DU SENS DE SES DROITS ADMINISTRATIFS OU MILITAIRES, SONT TOUJOURS D'UNE TEXTURE ABSO-LUMENT PARFAITE. IL A ÉTÉ, NOUS DIT-ON, UN EXCELLENT RÉDACTEUR ; IL POURRAIT L'ÊTRE ENCORE (A PART LES DISTRACTIONS QUE DOIVENT LUI IMPOSER SES VOIX). EN 1922, UN DES MÉDECINS-CHEFS VOULAIT EN FAIRE SON SECRÉTAIRE⁴².

Ce n'est donc pas seulement « l'anatomie » des hallucinations que Clérambault appréhende en termes de surface, mais bien tout mode par lequel l'aliéné se communique à nous, la parole et la plume.

LE TRAITÉ DES MEMBRANES DE BICHAT

Lacan relève que *Le traité des membranes* est considéré par Foucault comme l'ouvrage majeur qui fonde l'anatomie-pathologique et le nouvel esprit médical. Bichat est le premier anatomiste à considérer les membranes comme objet de recherches particulier et à refuser de les englober avec les organes respectifs sur lesquels elles se déploient. Il s'oppose à Haller, qui dans son article *Sur les membranes en général*, n'établit aucune ligne de démarcation entre elles : « Une texture analogue les confond toutes ; elles ne sont à ses yeux qu'une modification de l'organe cellulaire, qui lui fournit une base commune, toujours facile à ramener à son état primitif⁴³ ».

Bichat va soutenir un point de vue radicalement opposé :

Ici, la moindre réflexion suffit pour concevoir que ces organes doivent différer, non seulement par la manière dont est arrangée, entrecroisée, la fibre qui les forme, mais encore par la nature de cette fibre elle-même ; qu'il y a entre eux différence de composition comme de tissu⁴⁴.

Les membranes sont des individualités tissulaires qu'un regard global a jusque-là confondu avec l'organe qu'elles enveloppent.

Foucault rappelle que l'anatomie a existé avant la méthode anatomo-pathologique mais qu'on a fait l'anatomie du cœur sans distinguer le

42. G. de Clérambault, *Œuvre psychiatrique, op. cit.*, p. 477.

43. Xavier Bichat, *Traité des membranes*, éd. de 1827, p. 3.

44. *Ibid.*

péricarde, celle du poumon sans isoler la plèvre, etc. Pour comprendre la complexité du fonctionnement et des altérations, on doit faire l'analyse des volumes organiques en surfaces cellulaires. Deux perceptions différentes sont en jeu : ou bien on perçoit sous la surface corporelle les épaisseurs des organes dont les figures variées spécifient la maladie ou bien, comme Bichat, on réduit les volumes organiques à de grandes surfaces tissulaires⁴⁵ :

La découverte majeure du *Traité des membranes*, systématisée ensuite dans *L'anatomie générale*, c'est un principe de déchiffrement de l'espace corporel qui est à la fois intra-organique, inter-organique et trans-organique. L'élément anatomique a cessé de définir la forme fondamentale de la spatialisation et de commander par une relation de voisinage, les chemins de la communication physiologique ou pathologique ; il n'est plus qu'une forme seconde d'un espace primaire qui, par enroulement, superposition, épaissement, le constitue. Cet espace fondamental est tout entier défini par la minceur du tissu⁴⁶ ;

Avec le *Traité des membranes*, Bichat impose « une lecture diagonale du corps qui se fait selon des nappes de ressemblances anatomiques, qui traversent les organes, les enveloppent, les divisent, les composent et les décomposent, les analysent et en même temps les "tient"⁴⁷ ».

Cette appréhension nouvelle dans le champ de la médecine qui fait passer de la considération de l'organe à celle du tissu est un des points vifs que saisit Foucault comme rendant compte de ce moment de bascule. Il s'agit d'une subversion de l'espace regardant-regardé.

LE REGARD DE SURFACE

La plage tissulaire, la surface du tissu, se substitue au tableau, à la table classificatoire où viennent se ranger les éléments pathologiques offerts à la perception. Elle est un segment d'espace auquel on peut rapporter les phénomènes de la maladie. Les nappes cellulaires forment le corrélat perceptif du regard qui définissait la clinique. Le changement de regard qui préside à cette subversion de l'espace regardant-regardé réside dans ce que Foucault appelle le regard de surface, le nouveau regard mis en jeu par l'anatomo-pathologie : « l'œil de Bichat est un œil de clinicien parce qu'il donne un privilège épistémologique absolu *au regard de surface*⁴⁸ ». Ce chan-

45. Michel Foucault, *Naissance de la clinique, op. cit.*, p. 130.

46. *Ibid.*, p. 128.

47. *Ibid.*, p. 130.

48. *Ibid.*

gement de regard, décrit par Foucault, qui fait pivoter la clinique et donner naissance à cette figure du clinicien, est relevé par Lacan comme primordial :

La façon dont Foucault résout ce problème est si intimement coextensive à tout ce que j'ai développé sur la fonction du regard, que je ne peux qu'y voir à la fois l'encouragement, un confort et la certitude que c'est bien de ce qui est à l'ordre du jour pour la pensée présente qu'il s'agit là, se réalisant à des niveaux distincts, autonomes, dépendants et pourtant vraiment identiques⁴⁹.

Dans l'extrême complexité de la construction du livre de Foucault, Lacan se saisit de ce regard de surface en « se demandant » si Foucault n'a pas assisté à son séminaire de l'année précédente, *Les fondements de la psychanalyse*, durant lequel il a développé la schize, la faille qui se produit entre œil et regard⁵⁰. Lacan attribue à Foucault, non pas d'avoir une théorie de l'objet *a*, mais d'avoir repéré la mutation qui se produit au XIX^e siècle dans le champ de la médecine. Cette mutation importe à Lacan dans la mesure où elle rejoint cette autre mutation, au début du XVII^e siècle, celle dont est née la science tout court. Ces deux mutations concernent la psychanalyse, au sens où est en jeu un abord du sujet. Aussi est-il important de reprendre comment Lacan a étayé la schize entre œil et regard. Cette schize est en jeu à un niveau perceptif simple car la structure du sujet se trouve déjà dans le rapport naturel que l'œil inscrit à l'endroit de la lumière :

L'œil et le regard, telle est pour nous la schize dans laquelle se manifeste la pulsion, qui nous représente dans cette entreprise du sujet qui est la nôtre, au niveau du champ scopique, ce à quoi nous avons à nous référer ; c'est à ceci qui fait que dans notre rapport aux choses tel qu'il est constitué, tel qu'il progresse par ce chemin de la vision qui nous ordonne les choses dans les figures de la représentation, quelque chose glisse, passe, se transmet, d'étage en étage, pour y être toujours à quelque degré éludé et qui s'appelle le regard⁵¹.

Mais cette schize ne se soutient que dans la schize centrale que Lacan situe, à ce moment-là de son approche d'une théorie de l'objet, dans le sujet, à l'endroit de la rencontre. Lacan distingue l'insistance signifiante, le réseau des signifiants où se repère l'*automaton* et ce qui revient

49. J. Lacan, *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, séance du 31 mars 1965.

50. *Ibid.*

51. J. Lacan, *Les fondements de la psychanalyse*, séance du 19 février 1964, version de la sténotypie.

du réel inassimilable, en tant que la rencontre du réel est essentiellement la rencontre manquée et concerne la répétition⁵².

C'est pourquoi il est nécessaire que nous insérions cette répétition dans cette schize même qui se produit dans le sujet à l'endroit de la rencontre, dans cette dimension caractéristique de la découverte analytique et de notre expérience qui nous fait appréhender, concevoir le réel, dans son incidence dialectique, comme originellement malvenu et comprendre en quoi c'est par là qu'il se trouve le plus complice de la pulsion chez le sujet⁵³.

Lacan rapporte un « apologue » pour faire saisir l'incidence de cette schize, une « histoire vraie », un événement survenu lors de ses vingt ans alors que jeune étudiant en vacances, il partageait les sorties en mer d'une famille de pêcheurs. Retenons-en cette remarque que lui adressa Petit-Jean en lui montrant une boîte, flottant à la surface des vagues, qui miroitait dans le soleil : « Tu vois, cette boîte ? Tu la vois ? Eh bien, elle, elle te voit pas ! » « Si la boîte ne me voit pas, c'est parce que en un certain sens tout de même, elle me regarde », répond Lacan et il ajoute : « Au niveau du point lumineux, c'est là qu'est tout ce qui me regarde, et ce n'est point là métaphore⁵⁴ ». Le point du regard est à saisir dans une extériorité, au dehors. Nous sommes des êtres regardés dans le spectacle du monde : c'est le monde qui est omnivoiseur⁵⁵.

Cependant son apologue présente plus de complexité que cette formule ramassée peut le laisser entendre. Lacan ajoute :

« [...] tel que je me suis dépeint, avec ces types qui gagnaient là péniblement leur existence, à cette étreinte avec ce qui était pour eux la rude nature – moi, je faisais tableau d'une façon assez inénarrable. Pour tout dire, moi, je faisais tant soit peu tache dans le tableau ».

En fait, Lacan distingue trois termes : le point de regard, le tableau et la fonction de l'écran. S'éloignant de toute considération sur la perspective, il indique que le tableau se peint au fond de l'œil, que le tableau est dans l'œil, « ruissellement d'une surface qui n'est pas d'avance située dans la distance », et que le sujet est dans le tableau :

Je ne suis pas simplement cet être punctiforme qui se repère au point géométral d'où est saisie la perspective. Au fond de mon œil se peint le tableau. Je suis ici dans une entière ambiguïté. Le tableau certes est dans mon œil, mais moi je suis dans le tableau⁵⁶.

52. J. Lacan, séance du 12 février 1964.

53. *Id.*, séance du 19 février 1964.

54. *Id.*, séance du 4 mars 1964.

55. *Id.*, séance du 19 février 1964.

56. *Id.*, séance du 4 mars 1964.

Entre le tableau et son *corrélat*, le point de regard, à situer à la même place, c'est-à-dire au dehors, l'écran fait médiation, d'être opaque, non traversable⁵⁷. L'apologue rapporté peut ainsi se compléter :

Et moi, si je suis quelque chose dans le tableau, c'est aussi sous l'autre face, qui est aussi face de l'écran, à savoir comme ce que j'ai appelé tout à l'heure la tache⁵⁸.

Lacan qualifie Clérambault d'« être du regard » en 1966, réalisant en cela comme une récurrence de la figure du clinicien telle que Foucault la met en lumière dans *Naissance de la clinique*. Clérambault témoignerait comme tel de la mise en jeu de ce regard de surface. Entre l'anatomie de Bichat et l'anatomie repérée par Clérambault dans les structures en jeu dans la folie, il ne s'agit pas d'analogie. Les champs sont distincts, autonomes. Lacan les dit également identiques et dépendants. Ils mettent en jeu une même subversion de l'espace. Dans l'expérience anatomo-clinique, le cadavre regarde, la surface réelle des membranes est regard. Lorsque Clérambault s'engage dans un dialogue avec la malade, il y a quelque chose du même ordre : ça le regarde. Ça le regarde selon les deux versants du sens : dans la mesure où est en jeu la schize entre œil et vision dans ses observations, mais aussi au sens où il est éminemment *concerné*.

On peut saisir cette position lorsqu'on se penche sur le texte publié à titre posthume : *Souvenir d'un médecin opéré de la cataracte*⁵⁹.

Clérambault rend compte des troubles oculaires qui le prirent à l'âge de 55 ans. Ses descriptions dénotent la même position d'observation et le même traitement de ses troubles en terme de surface que celui présenté pour les hallucinations dues au chloral, par exemple :

Ces images lumineuses mesuraient en diamètre un mètre et demi ou davantage, et par surplus elles s'entouraient d'irradiations fines, rectilignes et bien centrées. De ces irradiations, les unes naissaient au contact de l'hexagone, les autres plus loin, comme bissectrices de l'angle de deux rayons voisins, et ainsi de suite ; certains des rayons étaient courts et d'autres longs, certains continus, d'autres rompus, tous étaient faiblement irisés, mais non pas uniformément ; chaque rayon se trouvait composé de traits colorés mis bout à bout, les couleurs opposées se suivant comme se suivent sur une épine de porc-épic le blanc et le brun.

Chaque image apparaissait plane ; le rayonnement de l'image se faisait dans le plan seul de cette image ; quand des images se succédaient en profondeur, j'avais la sensation du recul, mais non du relief, comme

57. J. Lacan, séance du 4 mars 1964.

58. *Ibid.*

59. G. de Clérambault, *Œuvre psychiatrique, op. cit.*, p. 821.

il arrive devant les portants d'un théâtre et parfois au stéréoscope. Bref, je ne percevais que partiellement la perspective⁶⁰.

Cette identité de structure que nous posons entre « ça le concerne » et « ça le regarde », est peut-être un premier fil pour saisir l'exemplarité de son suicide. Lorsque, presque aveugle, il doit renoncer à toute étude et lecture, également à sa pratique de psychiatre, il se suicide face au miroir. Nous proposerons de questionner cet acte d'un point de vue structurel : le miroir ne représente que le regard vide, absent, de ce compagnon, le fou, qui l'a quitté. C'est un donner-à-voir de cette privation du dialogue avec le malade qui jusqu'alors le regardait et le concernait. La scène bascule du côté de l'Autre : l'objet « regard » délocalisé se réduit au sujet, le sujet s'anéantit. Il choit réellement, montrant à quel point sa position subjective tenait à cette position de psychiatre concerné par le fou.

LA POSITION DU PSYCHIATRE

Ce terme de « concerné », Lacan le reprend en 1967 pour définir la position du psychiatre :

Mais enfin, à laisser de côté ce que l'angoisse a d'angoissant, j'dirais, il est quand même tout à fait décisif que pour concevoir ce qu'il en est, ce qu'il en est du fou, de tenir compte de ceci, c'est que celui qui se pose en sa présence dans cette position qui est celle du psychiatre, est, qu'il le veuille ou non, concerné. Il est irréductiblement concerné⁶¹.

Il est concerné parce qu'il accepte d'être directement confronté à la rencontre avec le fou. S'il ne se sent pas concerné, c'est parce qu'il se protège de ce concernement, qu'il interpose entre lui et le fou, un certain nombre de barrières protectrices. Lacan dénonce là certains grands patrons et leurs pratiques de rapports fournis par d'autres personnes. Mais le mode d'interposition que Lacan vise particulièrement, c'est « la petite idée » qui sépare du fou, qui l'épingle « comme une espèce, entre autres, de bizarre coléoptère, dont il s'agit de rendre compte, comme ça, dans sa donnée naturelle⁶² ». L'organo-dynamisme d'Henri Ey est l'une des « petites idées » qui empêche la rencontre avec le fou. En critiquant Henri Ey et sa théorie de l'organo-dynamisme qualifiée de conception qui n'a « pas les caractères de l'idée vraie », Lacan se réfère à la position de son « maître » Clérambault. Les « partialités

60. G. de Clérambault, *Œuvre psychiatrique, op. cit.*, p. 823.

61. J. Lacan, « Petit discours aux psychiatres », 1967, *Petits écrits et conférences*, inédit.

62. *Ibid.*

de pensées » de Clérambault et ses théories critiquables n'ont pas fonctionné comme « petite idée » qui sépare du fou. Si on se reporte notamment aux descriptions des hallucinations, on peut constater que Clérambault n'était pas enclin à y mettre de la signification. De les appréhender en termes de surface a fait obstacle à tout abord psychologique et lui a permis de viser la structure, l'anatomie des formes de la folie en jeu. On saisira là un des points cruciaux touchés dans la rencontre directe avec le fou dans cet abord par Lacan de la question de la vérité :

C'est que vous verrez que la question de la vérité conditionne dans son essence le phénomène de la folie, et qu'à vouloir l'éviter, on châtre ce phénomène de la signification par où je pense vous montrer qu'il tient à l'être même de l'homme⁶³.

Ces propos formulés par Lacan en 1946 sont dans le droit fil de ce qu'il soutient en 1967 sur cette question précisément de la position du psychiatre dans sa rencontre avec le fou. De la rencontre, de l'affrontement au fou, surgit l'angoisse. L'angoisse est absolument « coextensive » de cette expérience du fou. Lacan précise que ce « concerné » n'est pas à référer à l'affect, à l'affectif, à l'élan généreux, mais à l'angoisse qui, en tant qu'affect justement, n'a pas affaire à un objet « qui vous remue quelque part dans les tripes ». C'est du côté d'un certain rapport à l'objet absent-présent que l'angoisse peut être saisie ; par le biais de ce rapport à l'objet, on peut saisir la difficulté de la rencontre avec le fou.

L'objet *a*, comme Lacan le nomme dans son algèbre, l'objet cause du désir est toujours demandé à l'Autre : c'est « la vraie nature du lien qui existe (pour) cet être que nous appelons normé⁶⁴ ». Il surgit du jeu de glissement entre désir et demande, mais pas dans le cas du fou. Lacan le formule ainsi : le fou a sa cause dans sa poche. Cela implique un certain rapport au grand Autre, à savoir que le fou ne tient pas au lieu de l'Autre, du grand Autre, par l'objet *a*, le « *a* » il l'a à sa disposition. Cela implique également un certain rapport à la demande : « Il n'y a pas de demande de petit *a*, son petit *a* il le tient, c'est ce qu'il appelle ses voix, par exemple ». C'est ça qui suscite l'angoisse : « ET CE POURQUOI VOUS ÊTES EN SA PRÉSENCE A JUSTE TITRE ANGOISSES C'EST PARCE QUE LE FOU C'EST L'HOMME LIBRE⁶⁵ ».

La position psychiatrique est définissable historiquement. Michel Foucault, dans *L'histoire de la folie à l'âge classique*, met en valeur la mu-

63. J. Lacan, « Propos sur la causalité psychique », *Écrits*, p. 154.

64. *Id.*, « Petit discours aux psychiatres », *op. cit.*

65. *Ibid.*

tation qui résulte de ce moment où les fous sont enfermés. Lacan rappelle qu'on n'a commencé à avoir l'idée de symptôme qu'à partir du moment où le fou a été isolé et que c'est cette pratique d'isoler les fous qui a fait naître la fonction du psychiatre. Ce point est avancé par Lacan comme capital pour comprendre ce qu'il en est de la position du psychiatre. De cette place justement le psychiatre est le mieux placé pour dire « le sens véritable des effets de la ségrégation ». Écartant le point de vue politique de la ségrégation, Lacan constate que de moins isoler les fous amène à ce que d'autres barrières soient érigées à l'encontre du fou. La pente psychiatrique glisse à considérer les fous comme objets d'observation plutôt que comme point d'interrogation au niveau de ce qu'il en est « d'un certain rapport du sujet, de ce qui situe le sujet par rapport à ce quelque chose que nous qualifions d'objet étranger, d'objet parasitique, qui est la voix essentiellement. En tant que voix, elle n'a ici de sens que d'être support du signifiant ». La position de ségrégation n'est plus tenue par le psychiatre embarqué du côté de la science ou du social dans ce mouvement où la science envahit la vie quotidienne, jusqu'à l'incidence de nos objets *a* :

Je ne fais là allusion à rien d'autre qu'à l'existence de ce qu'on appelle les mass-média, à savoir ces regards errants et ces voix folâtres dont vous êtes tout naturellement destinés à être de plus en plus entourés – sans qu'il n'y ait pour les supporter autre chose que (ce qui est intéressé) par le sujet de la science qui vous les déverse dans les yeux et dans les oreilles⁶⁶.

Il y a une rançon à ça : la ségrégation. Les ségrégations effectuées par les nazis ou les concentrations de pays de l'Est annoncent des effets de ségrégation pires dans cet envahissement du sujet pur de la science. C'est le prix payé à l'universalisation du sujet parlant, l'homme. A cette universalisation Lacan oppose les positions du psychiatre, du médecin, du psychanalyste, trois positions qui posent la question d'une limite. A cette aspiration qui guette le médecin comme le psychiatre et les transforme déjà en physiologiste ou en agent distributeur de médicaments, Lacan répond. Il s'adresse au médecin. La limite où il doit agir, ce à quoi il doit répondre, c'est à ce qui s'appelle la demande : « C'est dans le registre du mode de réponse à la demande du malade qu'est la chance de survie de la position proprement médicale⁶⁷ ». Au psychiatre, qui n'a pas affaire à la demande et qui est confronté à un certain rapport à l'objet, Lacan l'incite à trouver « un p'tit fil » dans ce rapport de concernement avec le fou⁶⁸.

66. J. Lacan, « Petit discours aux psychiatres », *op. cit.*

67. *Id.*, « Psychanalyse et médecine », 1967, *Petits écrits et conférences, op. cit.*

68. *Id.*, « Petit discours aux psychiatres », *op. cit.*

La position du psychanalyste éclaire ces deux positions, en tenant le vif d'une position éthique.

Lacan rappelle alors que son p'tit fil à lui, à été : *l'inconscient est structuré comme un langage*. Il lui a permis de déplier un certain nombre de points, en particulier que le langage fait le sujet et que ce que fabrique le langage, c'est le désir. L'expérience de l'analyse réalise cette fonction de sujet et ne peut le réaliser qu'en tenant une position éthique radicale :

[...] être psychanalyste est une position responsable, la plus responsable de toutes puisqu'il est celui à qui est confiée l'opération d'une conversion éthique radicale, celle qui introduit le sujet à l'ordre du désir [...] ⁶⁹.

A l'universalisation du sujet parlant, Lacan oppose radicalement la singularité du sujet. C'est dans la mesure où elle tient ce point éthique que la psychanalyse peut éclairer la médecine et la psychiatrie.

LA RÉSON DES MURS

Au moment où Lacan donne sa formule princeps du sujet comme effet de signifiant, un signifiant est ce qui représente le sujet pour un autre signifiant, il introduit la topologie des surfaces dans son enseignement. Mais si, dans le séminaire *L'identification*, ces surfaces ont encore fonction de modèles permettant de saisir des analogies, en 1965, dans *Les problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, tel n'est plus le cas. Lacan va chercher Bichat et Clérambault pour soutenir son propre changement à propos des surfaces. Le livre de Foucault lui donne ce coup de pouce. Bichat intéresse Lacan à ce moment-là parce que Bichat est celui qui se débarrasse de l'organe et étudie le corps humain en termes de surface, et comme le souligne Foucault, dans les surfaces *réelles* des membranes. Les formules identiques de Bichat et Lacan sont frappantes :

C'est par rapport à ses surfaces, à ses limites fondamentales, à leurs relations réciproques, à la façon dont elles s'entrecroisent et dont elles se nouent que peuvent se poser des problèmes qui ne sont pas des purs problèmes d'interpsychologie, mais bien ceux d'une structure concernant le sujet dans son double rapport avec le savoir ⁷⁰.

Lacan tient les surfaces non plus comme des modèles mais comme des surfaces réelles. Introduire la topologie du sujet par le support de

69. J. Lacan, *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, séance du 5 mai 1965, inédit.

70. *Id.*, « Psychanalyse et médecine ». *Petits écrits...*, *op. cit.*

la topologie du signifiant fait obstacle à cette délocalisation du sujet par l'envahissement du pur sujet de la science : le champ du langage est limité, il a une forme, celle d'une surface. Le signifiant ne court pas tout seul, ça ne va pas en particulier sans une certaine participation du corps comme réel. Lacan amorce quelque chose entre le corps humain et la surface. Dans cette fabrique qu'il fait autour de la position du clinicien, via Foucault, Lacan indique le tournant qu'il prend. Il ne s'agit pas ici de considérer que les surfaces seraient identiques chez Bichat, chez Clérambault, chez Lacan, mais de reconnaître ce que Lacan indique là dans cette mise en série : tous trois, de manière différente, visent la structure par le biais de la surface.

Lacan introduit une surface topologique spécifique unilatère, la bouteille de Klein⁷¹, Bichat étudie les membranes réelles du corps humain.

Bichat a inauguré avec son *Traité des membranes* dans le champ de la médecine. Lacan annonce qu'il inaugure dans le champ de la psychanalyse. Bichat a inauguré en introduisant les surfaces réelles des membranes, ce qui a changé le sens de l'anatomie, Lacan indique qu'en introduisant les surfaces topologiques, ça change la manière de traiter du signifiant et du sujet :

Ce tissu, cette surface, qui est celle où j'essaie de vous dessiner la topologie du signifiant, si je lui donne cette année la forme – dans l'histoire de la pensée mathématique donc logique, cette forme, ce n'est pas par hasard si elle est venue si tard, si Platon ne l'avait pas – et pourtant si simple, de cette bande de Moebius qui, redoublée, donne la bouteille de Klein, quelle est l'énigme qui gît là ? Qu'est-ce que je veux dire ? Est-ce que je crois qu'elle existe ? Il est clair qu'elle évoque des analogies et dans le champ à proprement parler biologique⁷².

A ce moment-là de son interrogation, Lacan cite Foucault et ce qu'il considère comme le point vif de cette naissance de la clinique : le changement qui fait passer de la considération de l'organe à celle du tissu, des surfaces prises comme telles par Bichat. Il poursuit alors :

La façon dont ces feuillets, nommément dans le champ embryologique, s'enveloppent, se nouent, se contournent, en viennent à ce point de *striction* comme de fermeture de sac, de clôture d'une bourse, pour s'isoler dans leur forme adulte, est quelque chose qui mériterait d'être repéré presque au titre d'un exercice en quelque sorte esthétique mais qui aurait auprès du biologiste cet effet de suggestion dont au reste je ne doute pas que très vite, car la chose

71. Les spécificités de cette surface unilatère qu'est la bouteille de Klein ainsi que les opérations topologiques que propose Lacan ont été abordées dans l'article, «La bouteille de Klein, la passe et les publics de la psychanalyse», A.-M. Ringenbach, *L'UNEBÉVUE* n° 3, Epel, 1993.

72. J. Lacan, *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, séance du 7 avril 1965.

arrive toujours et pointe dans un certain ordre, de réfléchir que c'est dans une structure originale de torsion de l'espace, comparable à sa façon à cette courbure, que le physicien (situe), à un certain niveau du phonème dans une autre forme de torsion, d'involution comme les mots semblent tout préparés pour les accueillir, que réviserait l'originalité de la fonction vivante du corps comme telle⁷³.

Voici le vivant et le corps réintroduits avec la mise en jeu de surfaces réelles supports du signifiant comme Lacan le confirme à la séance ouverte suivante du 25 mai 1965 : le désir est ce qui surgit de la marque du signifiant sur l'être vivant. L'être vivant fait obstacle à traiter du sujet dans la seule dimension du sujet de la science, il faut tenir compte de cette rencontre du signifiant et du corps :

Ce sujet n'est pas simplement, comme dans la théorie mathématique par exemple où une suite de chaînes signifiantes ne fait que se transmettre d'un à l'autre un seul et univoque sujet, d'ailleurs impossible à localiser sous aucun des signifiants dont il s'agit. Or certes, il se produit quelque chose d'autre du... de la fonction, de l'effet de langage dans toute sa généralité, qui est étroitement lié à ce qui est son premier effet, à savoir une certaine participation du corps en tant que réel. Étroitement lié au fait que le sujet joue précisément sous ce double registre qui fait que si nous pouvons épurer le sujet de la science, le sujet d'une chaîne mathématique, comme quelque chose de simple et d'univoque, nous ne pouvons pas le faire dans le cas où l'être parlant est un être vivant, pour la simple raison que quelque chose reste enchaîné précisément à cette origine, à savoir à cette dépendance première de la chaîne signifiante, qu'il n'y est pas maniable à son gré, qu'il y reste fixé en certains points⁷⁴.

Lacan maintiendra ce virage amorcé en 1965. Il formulera, entre autre, la structure torique du corps : « Pourquoi ne pas s'apercevoir qu'il est organisé, je veux dire ce qu'on voit du corps vivant, comme ce que j'ai appelé trique l'autre jour⁷⁵ ». Il rappellera que lorsque nous manipulons l'espace, nous n'avons vue que sur des surfaces⁷⁶.

Ceci est l'algèbre que Lacan entend donner aux psychiatres, son algèbre qu'il s'agit de manier pour tenir la corde de l'objet. Pour tenir la corde de l'objet, les rapports du désir au langage sont en jeu, une cause est bien du côté du signifiant. Mais une cause est du côté du réel :

73. J. Lacan, *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, *op. cit.*

74. *Id.*, « Petit discours aux psychiatres », *op. cit.*

75. *Id.*, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, séminaire inédit, séance du 14 décembre 1976.

76. *Ibid.*, séance du 11 janvier 1977.

Il n'y a de cause que de ce qui cloche. Entre la cause et ce qu'elle affecte, il y a toujours la clocherie. Eh bien ! l'inconscient freudien, c'est à ce point que j'essaie de vous faire viser, par approximation, qu'il se situe. L'important n'est pas que l'inconscient détermine la névrose. Là-dessus, Freud a très volontiers le geste pilatique de se laver les mains. Un jour ou l'autre, on trouvera peut-être quelque chose, des déterminants humoraux, peu importe, ça lui est égal. Mais l'inconscient, justement, nous désigne cet ordre de béance où j'essayais de vous rappeler la dimension essentielle de cette notion de cause. L'inconscient nous montre la béance par où, en somme, la névrose se raccorde à un réel qui peut bien, lui, n'être pas déterminé⁷⁷.

Comment traiter du signifiant sans glisser à la « petite idée », qui sépare du fou et fait perdre la corde de l'objet, est un des points soulevés par Lacan dans ce séminaire. Il y a à tenir compte d'une « participation du corps en tant que réel ». Ainsi cette « rencontre » orchestrée avec Foucault, lors du séminaire *Les problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, vient-elle renforcer Lacan dans cette nouvelle mise en jeu de la topologie : il faut de la surface réelle pour traiter du signifiant et de l'émergence de l'objet.

L'insistance de Lacan à cet endroit sera par lui formulée et éclairée à nouveau lorsqu'il revient à Sainte-Anne, en 1971, pour tenir le séminaire *Le savoir du psychanalyste* : « je parle aux murs ». Son rappel de la bouteille de Klein⁷⁸ vient à propos pour indiquer qu'en 1965, quelque chose était du même ordre :

La première chose que peut-être les psychiatres, s'il en est quelques-uns ici, pourraient recevoir, je ne dis pas de ma parole qui n'a rien à voir dans l'affaire, mais de la réflexion de ma voix sur ces murs, c'est de savoir d'abord ce qui les spécifie comme psychiatres. Ça ne les empêche pas, dans les limites de ces murs, d'entendre autre chose que ma voix, les voix par exemple, de ceux qui y sont internés, puisqu'après tout, ça peut conduire quelque part... jusqu'à se faire une idée de ce qu'il en est de l'objet *a*⁷⁹.

Il se trouve que Clérambault a localisé sa pratique psychiatrique dans un des lieux de cette ségrégation qui consiste à isoler les fous, précisément l'endroit charnière de l'Infirmerie Spéciale de la préfecture de police où se décidaient les placements des gens, amenés au Dépôt. Si Clérambault a tenu dans son rapport au fou cette position de clinicien que lui reconnaît Lacan, sans doute n'est-ce pas sans rapport avec ce

77. J. Lacan, *Les fondements de la psychanalyse*, séance du 22 janvier 1964.

78. *Id.*, séance inédite du 3 février 1972.

79. *Id.*, séance du 6 janvier 1972.

fait que sa pratique s'est attachée à ce lieu de ségrégation. Mais sans doute aussi a-t-il manqué de ce p'tit fil que Lacan conseille aux psychiatres de rechercher. Ce manque d'un p'tit fil peut être repéré au niveau de ce qu'on peut savoir par ailleurs de son intérêt pour les drapés.

De ses voyages au Maroc, il rapporte un lot impressionnant de photos. Il fera des cours pendant trois ans, de 1923 à 1926, aux Beaux-Arts. Il n'en subsisterait qu'un seul texte sur la fibule et l'ourlet, paru en 1931 dans le Bulletin semestriel de la Société d'ethnographie de Paris. Ce texte prend un relief d'autant plus fort qu'on a en mémoire à la fois les descriptions cliniques des hallucinations en termes de surface, le *Traité des membranes* de Bichat et la manière dont Lacan traite de la topologie ces années 1965-1967. Dans l'exposé de la méthode, Clérambault définit le schéma de construction du costume drapé :

Ce schéma est fourni par trois ordres d'éléments : 1. le point d'appui principal ; 2. le mouvement d'étoffe partant de ce point ; 3. les noms des zones recouvertes et la façon de s'y adapter. Exemple : « drapé scapulaire spiral, corps et tête ; fausse manche gauche, finition céphalique avec renvoi ».

Voici un passage de description d'ourlet :

Mais une autre forme d'ourlet s'observe dans la statuaire grecque le long des bords finaux (autrement dit bords transversaux, ou bords de trame) des himations, des peplos, des calyptras et des chlamydes. Cet ourlet se caractérise par un festonnement uniforme du bord libre, par un épaississement marginal de l'étoffe et par un renflement marqué de chaque lobule en particulier. En d'autres termes, le bord de trame est constitué par un rang serré de menues convexités égales entre elles, chacune égale ou inférieure à un demi-cercle, renflées dans le sens de l'épaisseur (et par là rappelant le lobule de l'oreille) ; les bases de deux lobules se touchent, il n'existe pas de concavités intercalaires ; on a l'impression d'une étoffe bridée à des intervalles réguliers, et réagissant aux strictions par des boursofflures régulières⁸⁰.

Ce terme de « striction » utilisé par Clérambault est également utilisé par Lacan dans la séance du 7 avril 1965 à propos du champ embryologique. A notre connaissance c'est le seul endroit de son enseignement où Lacan utilise ce terme et il ne peut être tenu de simple hasard que, la séance ouverte suivante, celle du 5 mai 1965, il parle de la clinique psychiatrique, examen clinique et présentation de malades. Il ne cite alors que le « style éblouissant d'un Kraepelin », mais on ne peut douter

80. G. de Clérambault, « Classification des costumes drapés », *Bulletin de la Société d'ethnographie de Paris*, 1931.

que Clérambault soit présent alors à son esprit. Nous en trouvons confirmation dans le texte *De nos antécédents*, où Clérambault est bien nommé comme réalisant une récurrence de la figure datée de *Naissance de la clinique*⁸¹ et où, dans la phrase qui suit, Lacan ajoute : « Clérambault connaissait bien la tradition française, mais c'est Kraepelin qui l'avait formé, où le génie de la clinique était porté plus haut ». Dans le *Petit discours aux psychiatres*, il avance qu'avec sa propre thèse il ajoute un petit quelque chose à l'emmanchure Kraepelin-Clérambault⁸².

La sorte d'anatomie que Clérambault fait apparaître dans son étude des drapés est la même que celle qu'il repère dans les formes en jeu dans la folie. Il traite de l'un et de l'autre de la même place comme le signale la publication de cette conférence à la société ethnographique, séance du samedi 5 mai 1928 : « M. le docteur de Clérambault, de l'Infirmerie Spéciale de la préfecture de police, présente une classification des costumes drapés. » A ce titre d'être de l'Infirmerie Spéciale, il s'intéresse aux drapés et les présente à un public, comme il présente les malades devant la Société clinique.

Son application à traiter des surfaces-supports met en jeu vitalement sa position subjective : avec l'aggravation de ses troubles de la vision, quelques mois avant sa mort, Clérambault développe une grande anxiété, s'accusant d'avoir volé un tableau⁸³. Ses troubles de la vision, réels, l'entraînent à une perte de ce positionnement du regard de clinicien. Lacan fait remarquer que l'étrangeté surgit lorsque le regard bascule du côté du sujet⁸⁴. Pour Clérambault, cette accusation qu'il se porte d'avoir volé un tableau rendrait compte de cette bascule du regard du côté du sujet. Le clinicien Clérambault était tenu à une répétition incessante de positionnement par rapport à l'objet. On peut s'interroger sur son suicide et se demander si, privé de sa pratique, lorsqu'il ne fait plus tache dans le tableau, ce n'est pas lui qui chute, réellement. Clérambault a évité la « petite idée » qui fait perdre la corde de l'objet, mais il n'a pas tenu le p'tit fil que Lacan exhorte les psychiatres à trouver.

81. J. Lacan, « De nos antécédents », *Écrits, op. cit.*, p. 66

82. J. Lacan, « Petit discours aux psychiatres », *op. cit.*

83. J. Lacan, *La passion des étoffes chez un neuropsychiatre*, Solin, 1990, p. 69.

84. J. Lacan, *Les fondements de la psychanalyse*, séance du 19 février 1964.



Lignes genre pointe sèche et aquatinte
(traînée de pinceau)

Aquatinte au carborundum

A l'aide d'une poudreuse (pour traitement des végétaux, maison Truffaut), projeter du carborundum fin dans un espace clos. Poser ensuite une planche vernie de manière à recueillir les grains tombants que l'on fait adhérer ensuite par la cuisson.

.../...

Plier, déplier, replier

JEAN-PAUL ABRIBAT

Ce qui suit est un exercice de lecture du livre de Gilles Deleuze *Le pli*, en sous titre : *Leibniz et le baroque*, paru en 1988, aux éditions de Minuit.

Montrer que Leibniz est le philosophe du baroque qui lui a donné la philosophie qui lui manquait, revisite l'histoire de la philosophie. Deleuze remet à la fonte la notion (ou pseudo-notion) du classicisme, du « jardin à la française ». Le classicisme n'aura-t-il été qu'une variante, extrême, le passage à la limite, la mise au tombeau du baroque ? Lacan a pu dire qu'il allait plutôt du côté du baroque : « peintures italiennes », art jésuite, « Thérèse » du Bernin, en ses plis, miroirs, etc. Comment dans cette voie, laisser intouchée la référence à Descartes, au sujet cartésien du cogito, seul sujet recevable en psychanalyse en tant que seul susceptible de la rendre scientifique ? Par excellence Leibniz est lecteur et critique de Descartes, de l'idée claire et distincte du cogito. Il se pourrait bien que la torsion que Lacan a opérée sur le cogito, sur le sujet de la science (là où je suis, je ne pense pas et je pense là où je ne suis pas), en soit une lecture baroque : dépliement et déploiement des ors¹ sur le creux et le vide des corps, de la chair, du sexe : blessure portée par le réel au sujet de la science.

Gilles Deleuze a su construire la transversalité, le déploiement du rhizome, la dissémination du baroque dans les écritures : scientifique (calcul infinitésimal, calcul des séries, dynamique des flux...), construction des histoires, des récits, de la jurisprudence des cas singuliers, plaidoyer romancé en forme de fiction, de la cause de Dieu ou théodicée.

1. « Il n'est pas de degré du médiocre au pire », Lacan, *Télévision*, Paris, Seuil, 1974, p. 72.

Mais ce rhizome se déploie aussi dans les arts, peinture, sculpture, architecture, urbanisme de la ville baroque, et fondamentalement dans la danse, les danses baroques, dans la musique concertante du bel canto et de l'opéra. Mieux : avec la musique expressive du baroque, il s'agit d'un art total mais ce dernier terme est impropre car il s'agit de l'harmonie des séries qui se recoupent et convergent : pli sur pli, entre-plies ; la multiplicité des discours, philosophique, religieux, scientifique, esthétique, etc. n'est pas construite pour isoler chacun dans son quant à soi mais bien en se superposant, en se recoupant, en se relançant, pour dire le même, le simple, avec une infinité de degrés de variété et de singularité.

Le baroque existe-t-il ? Il n'existe qu'à en construire le concept (il relève, au sens freudien, d'une construction) : n'y suffisent ni la définition par la co-incidence des opposés (*coincidentia oppositorum* avec Nicolas de Cues ou Giordano Bruno), ni la schize de la vision et du regard, qui risque de se fixer en un baroque spéculaire. Pour G. Deleuze, seul le pli porté ou plutôt se portant à l'infini, la théorie du pli, permet de construire le concept du baroque. Une telle théorie du pli est généralisable : pli oriental (du vide et du plein), pli grec (affrontement de la figure géométrique et du pli avec primat du pliage concentrique et de la topologie de la sphère), pliage du baroque islamique où se dérobe la représentation, notamment humaine, du visage humain. Le pli porté à l'infini est proprement baroque.

Le baroque remet à la fonte aussi ce qu'il en est du concept : non plus saisie agrippante (*Begriff*) et englobante, synthétisante ou totalisante ; le concept revisité par le baroque est pointe, concetto, *Poétique* de Gongora, ou de Quevedo : *Les songes*. Ici pour « faire image », nous nous référons à la pointe de la larme batavique, chère à Gaëtan Gatian de Clérambault : brisée elle ne laisse que poussière, ou bien encore au sommet du cône, (le cône et non plus la sphère), sommet qui en fonction du plan sécant, du plan de coupe, est point de perspective sur la « famille », la série ordonnée des courbes, du point à l'hyperbole infinie. Pour G. Deleuze, le baroque ainsi appréhendé, ou plutôt tracé, est moment (au sens de la physique) historique, mais pas seulement. Il ne saurait être cette coupe entre le monde clos (pliage antique de la sphère) et l'univers infini pour nous référer à Koyré, cette coupe qui fait du cosmos un *mundus* pliable, dépliable et repliable, sans « interroger » aussi notre modernité. « Nous restons leibniziens, écrit Deleuze, bien que ce ne soit plus les accords qui expriment notre monde ou notre texte² ».

Lacan a dit que notre monde est précisément plus émondé qu'on ne croit ; les séries ne sont plus convergentes, elles sont devenues no-

2. G. Deleuze, *Le pli*, Minuit, 1988, p. 189.

mades et l'harmonie ne se construit plus en excluant les impossibles. Des séries divergentes empiétant les unes sur les autres deviennent sujettes, assujetties les unes aux autres par l'effet de domination : comme l'a marqué Nietzsche l'interprétation est un effet de volonté de puissance, de domination. Les polyphonies ne sont plus concertantes mais tracent le jardin aux sentiers qui bifurquent pour reprendre le titre de Borgès. Plus émondé, ou im-monde, qu'on ne voudrait dire, vivre, le « monde » de la modernité est labyrinthique, sans un plan préparé dont quiconque disposerait à l'avance. Tout juste un petit fil, comme disait Lacan dans son *Petit discours aux psychiatres*³. L'histoire du baroque rejoint la critique de la modernité, la question du malaise (ou du symptôme) dans la civilisation.

Nulle surprise alors, qu'après *Mille plateaux*⁴, G. Deleuze dans *Le pli* se réfère par trois fois à l'œuvre de Gaëtan Gatian de Clérambault. Dans *Mille plateaux*, il avait marqué, sur la base de l'opposition entre l'automatisme et la spontanéité – ou bien de leur fondamentale identité ? – que du côté des psychoses passionnelles, du postulat affectif, on pouvait lire une sorte de cogito affectif, émotionnel, chargé des remugles et de l'opacité de l'organicité, cogito cartésien alourdi et blessé. Lorsque G. Deleuze se réfère à Clérambault à propos de Leibniz, c'est-à-dire lorsque d'une part, il se réfère aux plis, ourlets et drapés à propos des petites perceptions, hallucinations lilliputiennes des chloraliques, hallucinose, et lorsque d'autre part, à propos de l'automate et de la spontanéité, il se réfère au lien, à l'agrafe, c'est-à-dire au crochet de l'âme, de la monade, au corps, (le *vinculum* comme nouage), ne nous montre-t-il pas, s'il en était besoin, la prise ensemble de la modernité et de la naissance de la clinique comme être du regard de surface, (étoffes, drapés, nappes), avec la position – baroque – du sujet qui soigne, à venir compléter le tableau, s'y trouvant faire tache.

L'ENVELOPPE FORMELLE OU LE PARADIGME DU PLI

Leibniz donne à l'âme le nom de monade. Ce nom lui vient des néo-platoniciens. Il désigne un état de l'Un, c'est-à-dire un Un multiple, enveloppant une multiplicité et pouvant la développer et la ramener à l'Unité. G. Deleuze, en note, se réfère à l'ouvrage de Bruno *De triplici minimo*. L'âme est un point métaphysique, un point triple. Cette triplicité minimale, voire « minimaliste » est la triade du pli : expliquer-impliquer-compliquer. Elle articule le pli comme le pli de deux, entre deux, à la

3. J. Lacan, « Petit discours aux psychiatres », 1967, *Petits écrits et conférences*, inédit.

4. G. Deleuze, *Mille plateaux*, Paris, Minuit.

couture des replis de la matière et des plis de l'âme, extériorité déployée et intériorité repleyée. La maison baroque est édifice à deux étages : pièces communes du bas, élargies horizontalement, avec quelques ouvertures (les sens), pièce close totalement, pièce privée du haut, cabinet de lecture ou d'estampes, tapisserie d'une toile que diversifie ses plis, éclairée indirectement par une lumière rasante qui se réfléchit dans une multiplicité de miroirs. L'étage du haut résonne comme un salon musical qui traduirait en sons les mouvements qui ne sont visibles qu'en bas. Les replis de la matière, régis par le principe de continuité, vont à l'infini. Labyrinthe de la matière et labyrinthe de l'âme relèvent l'un et l'autre d'une cryptographie : voir et démontrer les replis de la matière, déchiffrer, lire les plis de l'âme.

La physique mathématique baroque a pour objet la courbure. Et la courbure est constituée par la fluidité de la matière, l'élasticité des corps et le mécanisme du ressort. La matière comprimée par les ambiants, les parties environnantes, se meut de façon curviligne en tourbillon qui se divise en petits tourbillons à l'infini. La matière est une *texture*, infiniment poreuse, sans vide, « un étang de matière dans lequel il y a des flots et des ondes », à l'infini. *L'unité de base est le pli et non l'atome.* « La science de la matière a pour modèle l'origami, ou l'art du pli du papier ».

La cohésion n'est pas faite de lettres séparées (atomes) mais de syllabes, c'est-à-dire de flexions. Elle est constituée par le ressort : « une infinités d'arquebuses à vent. » Plier signifie alors tendre-détendre, contracter-dilater, comprimer-exploser.

La hiérarchie des forces : mécaniques ou élastiques, plastiques avec les organismes, forces spirituelles, la hiérarchie des forces dérivatives et des forces primitives, spirituelles, relève de la théorie du pli : par enveloppement-développement, involution-évolution. Il s'agit d'une individuation intériorisante de plus en plus ramassée pour se déployer dans un nouvel étage : celui du haut.

De la matière à l'âme varient les degrés d'unité. Les étages, pour être indépendants, n'en sont pas moins en communication, en résonance. On peut caractériser alors l'ordre des corps comme un théâtre qui s'ouvre et se ferme, se déplie et se replie. Et « le théâtre des matières fait place à celui des esprits ou de Dieu ». L'âme et le corps sont à la fois réellement distincts et inséparables. L'âme se localise dans une partie du corps, aussi petite qu'elle puisse être réduite par le morcellement, par la mort. Elle le fait par projection. Nous sommes renvoyés à la perspective baroque, à la géométrie de Desargues.

Disons-nous que la topologie du pli, dans l'enroulement et le déroulement des enveloppes successives, ramenées, par la complication à l'unité du point métaphysique de l'âme, est celle du plan projectif ? L'inflexion est le « véritable atome, le point élastique » de la courbure, son

« élément génétique idéal ». G. Deleuze se réfère à la *Théorie de l'art moderne* de Klee, à Bernard Cache *L'ameublement du territoire*. Le point comme « concept non conceptuel de la non-contradiction » est un point-pli. L'inflexion est une singularité intrinsèque. Elle a la singularité de ce que Leibniz appelle « un signe ambigu ». Ambigu, parce que l'inflexion est un élément génétique, actif, d'une transformation infiniment variable. Le signe est un événement-catastrophe.

G. Deleuze souligne que René Thom et Mandelbrot avec *Les objets fractals* sont des leibniziens. Le pli, la fronce, la queue d'aronde, le papillon, l'ombilic hyperbolique, elliptique, parabolique, renvoient à sept événements élémentaires. Le baroque trouve son « objet » dans la spirale tourbillonnaire. Les mathématiques baroques se définissent un nouvel objet : la variation elle-même comme prédicat, comme événement des grandeurs variables. Ainsi le nombre irrationnel et le calcul des séries, le quotient différentiel et le calcul des différences – les quantités deviennent des quantités évanouissantes.

Le pli c'est la Puissance et « la puissance elle-même est acte, c'est l'acte du pli ». Il s'ensuit une double transformation. Celle de la notion de l'objet : G. Deleuze propose « objectile » pour désigner l'objet maniériste, événement, modulation temporelle, mise en variation continue de la matière et surtout développement continu de la forme car si la transformation met en œuvre un matériau, une texture, la forme comme modulation réglée des plis déborde la pure texture et peut passer du domaine d'une texture dans une autre. Il s'ensuit aussi une transformation du sujet : G. Deleuze propose avec Whitehead, le superjet c'est-à-dire le point de perspective sur l'inflexion et la variation.

Le sujet n'est un point de vue que parce qu'il est un site, un topos, une localisation renvoyant à une nomination. Le point de vue n'est pas relativisme sceptique, centration sur un subjectivisme psychologique. Le point de vue est la condition sous laquelle le sub-jet saisit une variation et qui le détermine comme tel, sous laquelle donc il s'assujettit. Pour Leibniz, comme le souligne G. Deleuze, les points de vue constituent des singularités : ce sont des *enveloppes* suivant des rapports indivisibles de distance. Le contenu est fait de distances entre points de vue. L'étendue (*extensio*) est la répétition du point de vue c'est-à-dire du *situs* : elle est l'attribut de l'espace (*spatium*) comme ordre des distances entre points de vue. Ainsi le *situs*, la localisation, commande le déplacement, le développement, de la spatialité comme ordination des distances, l'*ort-sin* commande le *raumsin*. Le point de vue (la pointe du cône) commande la variation des scénographies : cercle, ellipse, parabole, hyperbole... selon le plan de la coupe. Le géométral n'est plus le cercle mais l'objectile qui est le dépli d'une famille de courbes, *un invariant de transformation*, enveloppé dans la variation, n'existant pas hors de la

variation. Il est désigné par un « signe ambigu », nouvelle optique comme architecture (texture) de la vision. Le point de vue secret des choses relève d'une cryptographie : série alternée des coniques, séries des puissances de 2 à partir du sommet du triangle arithmétique.

Précisons la notion d'enveloppe formelle : ce n'est pas seulement une enveloppe de cohésion (pli de la matière), pas seulement une enveloppe d'adhérence mathématique mais une enveloppe d'inhérence, d'inclusion. Le pli est seulement virtuel, il n'est actuel (en acte) que dans l'enveloppe où il est inhérent. Ce dans quoi l'inclusion est faite, en acte, est ce qui demeure, se localise au point de vue. « C'est nécessairement une âme, une monade c'est-à-dire, dans la dimension de l'agent, un sujet⁵ ».

On distinguera trois sortes de points : point physique, point mathématique, point métaphysique le point d'inflexion, le point de position, le point d'inclusion. Le monde est une série infinie de courbures ou d'inflexions et l'âme n'est rien d'autre que l'inclusion du monde sous un point de vue. L'harmonie fait alors pleinement droit à la singularité : non pas Esprit universel ou Un totalisant, elle est l'infinité de points de vue singuliers ; le monde est la série convergente de toutes les séries. Chaque monde inclut, en l'actualisant, toute la série mais elle exprime plus clairement une petite région du monde, son « département », une séquence finie. Si une monade développe sa séquence à l'infini, l'infinité n'en marque pas moins l'ombre : « cette morne moitié », pour citer P. Valéry.

Si les monades, closes, n'ont ni portes ni fenêtres, cette « intériorité » exprime qu'elles ont été créées pour le monde, qu'elles incluent. « Dieu produit le monde "avant" de créer les âmes puisqu'il les crée pour le monde qu'il met en elles⁶ ». Le monde est pour la monade : extime car il faut inclure le monde dans le sujet pour que le sujet soit *pour* le monde. L'articulation du sujet et du monde (expression-exprimée, actuel-virtuel) est un pli c'est-à-dire une torsion qui ordonne une double boucle. Extérieur sans intérieur, intérieur sans extérieur, réceptivité infinie, automatisme infini, et spontanéité infinie, matière façade vers le bas et âme-chambre qui monte, visible ouvert jusqu'à la poussière et lisible rassemblé dans le Livre pour être redéployé, le pli qui différencie et se différencie, qui est *Zwiefalt* et dans son acte *Entzweiung*, chevauche les matériaux, les anime, déborde les textures. « On va des matières aux manières⁷ ». La Texturologie se replie en Logologie, le paradigme est ici celui de l'*Éventail* de Mallarmé, dans son déploiement des grains, des cendres et des brouillards, dans son repliement : sceptre des rivages roses, ce blanc col fermé que tu poses – l'unanime pli. Articulation op-

5. G. Deleuze, *Le pli, op. cit.*, p. 31.

6. *Ibid.*, p. 35.

7. *Ibid.*, p. 50.

tique nouvelle de l'obscurité (le fond de la monade est sombre) et de la lumière, le baroque est un nouveau régime du visuel : inséparabilité du clair et de l'obscur, métamorphoses, effets trompe l'œil et anamorphoses, déploiement réglé à l'infini du projectif.

Tout est « toujours la même chose aux degrés de perfection près⁸ ». Le paradigme du pli baroque, c'est-à-dire du pli à l'infini opère à travers matières, domaines les plus divers, une déduction formelle : pli, ourlets, drapés, texture, agglomérats, déduction des enveloppes qui en se pliant, en se dépliant, et en se repliant, en se compliquant, constituent le monde à l'infini.

UNE LOGIQUE DU SINGULIER, C'EST-À-DIRE DE L'ÉVÉNEMENT

On peut lire dans le *Discours de métaphysique* : « les prédicats ou événements ». Le principe de raison suffisante qui énonce que tout a une raison, est l'inclusion qui met l'inflexion dans le concept de la ligne et du point métaphysique comme âme monade c'est-à-dire sujet. La raison est l'identité du prédicat et de l'événement. G. Deleuze interprète cette identité en considérant que le principe de raison est le *cri* de la raison. Les principes sont des cris. Ainsi le principe d'identité est le cri-signal des identiques.

Il s'ensuit une transformation du concept. Il n'est plus universalité ou généralité mais un individu, une singularité. Il n'est plus défini par l'attribut (genre et différence spécifique) mais par le prédicat-événement. Il s'ensuit aussi une transformation de la définition, la véritable définition n'est pas nominale, mais « constructiviste », génétique, réelle.

Leibniz distingue plusieurs ordres, superposés et diversement mais également infinis : le premier ordre est celui des identiques, les attributs de Dieu, compossibles parce qu'ils sont des auto-inclusions, « notions primitives absolument simples », en « non-rapport ». Cet ordre est celui des indéfinissables. Les attributs de Dieu sont des formes absolues, incapables de se contredire, chacun s'inclut lui-même et n'inclut que lui. Ils s'attribuent à un seul Être, ontologiquement un et formellement divers. Parfaite unité ontologique de l'infini.

Le second ordre est celui des Définissables, notions dérivées qui relèvent d'une combinatoire. Là surgissent les rapports, « les particules », les relations marquées par des articles, prépositions, verbes et cas. Cet infini par la cause constitue des tous et des parties. Les termes primitifs, en étant de non-rapport, prennent des rapports. Ils deviennent les *réquisits* c'est-à-dire les définissants des dérivés, les formants d'une matière

8. G. Deleuze, *Le pli, op. cit.*, p. 72, note.

qui se présente comme extension ou extensivité. Il s'agit, avec la combinatoire, d'une série sans terme dernier, ni limite, essaim. L'inclusion réciproque du défini (virtuel) et du définissant, (général en acte) vient à la place de l'auto-inclusion des Identiques.

Il y a un troisième ordre d'infini qui relève de la Caractéristique, séries sans dernier terme mais convergentes, tendant vers une limite. Le rapport entre ces limites est de type : dy/dx c'est-à-dire qu'une loi de la Nature est toujours une équation différentielle. Chaque *caractère* a des degrés et comme tel constitue une *texture*. L'inclusion dans cet ordre n'est plus réciproque mais unilatérale, localisable, commandée par le principe de raison suffisante. Un prédicat est un caractère mis en série à partir du principe. L'infini du troisième ordre, distinct de celui du deuxième ordre c'est-à-dire des définitions ou axiomes (réquisits) est celui des *problèmes*. Le problème est le traitement du cas, « le cas renvoyant aux valeurs de la variable dans une série ». Ce traitement ne relève plus des syllogismes démonstratifs, mais des « syllogismes » incomplets opérant par « suppressions intérieures », ellipses et raccourcis ; les enthymèmes. Alphabet, combinatoire, caractéristique constituent des tissus : plis simples, plis composés, ourlets encore plus complexes engageant des textures.

Le quatrième ordre est celui des substances, des monades qui « enveloppent l'infini », avec point de vue ou point d'appui ; elles sont analogues à des *drapés*. Si Dieu a pour formule $\infty/1$, la monade sujet absolument singulier est le nombre inverse $1/\infty$, puisqu'elle enveloppe l'infini. Au plan des monades, chaque monade exprime clairement « son département » mais cette portion claire se prolonge dans le fonds obscur de la monade, infiniment. Ainsi les séries convergentes se prolongent les unes dans les autres. Le monde est une seule série convergente infiniment infinie, la courbe à variable unique. G. Deleuze considère que l'infini transforme les séries dans un ensemble actuellement infini du monde ou le *transfini*. La loi de cette unique série est extrinsèque à chaque monade ; elle n'est posée qu'en Dieu comme loi de l'harmonie, pour chaque monade l'inclusion est ici non localisable, finitude mais aussi dynamique interne de chaque monade, qui développe à l'infini son point de vue, séparément.

Il s'agit d'une affirmation renforcée du singulier car le sujet se définit comme unité et le prédicat comme verbe. La grammaire baroque définit le prédicat non comme attribut mais comme relation, événement. Les rapports et les problèmes sont déjà des événements qui arrivent aux figures. Le prédicat est la proposition elle-même et le schéma sujet-verbe-complément rompt avec le schéma attribut (essence, attribut essentiel inhérent, définition par genre et différence spécifique).

G. Deleuze montre que Leibniz retrouve la logique des Stoïciens : l'événement est élevé à la dignité de concept (l'incorporel des Stoïciens), la proposition énonce de la chose un aspect, une manière d'être, le verbe être est remplacé par l'implication du « s'ensuivre ». A l'essentialisme (aristotélicien ou cartésien), retrouvant les Stoïciens, Leibniz et le baroque substituent un maniérisme à la fois logique et esthétique, dans le pliage l'un sur l'autre du voir et du lire, du repérage des signaux, signes donnés à l'expérience et des prédicats-événements inclus dans le concept comme unité intérieure d'un changement qui se déplie.

Il faut aller plus loin : les quatre ordres de l'infini se replient les uns sur les autres « tout est toujours la même chose et tout diffère par la manière⁹ », les divers principes – de contradiction, d'homothétie, de raison suffisante des indiscernables c'est-à-dire de la singularité irréductible – sont un seul et même principe, qui se diversifie seulement en se dépliant dans les divers ordres et ses expressions passent les unes dans les autres et chevauchent les divers ordres.

La logique du prédicat, du singulier, de l'événement, du verbe, entraîne comme chez les Stoïciens que tout se tient, distinct et inséparable. Tout conspire dans l'unanime pli. Comme le souligne G. Deleuze, la logique du singulier-prédicat événement, introduit un nouveau rapport : l'incompatibilité, qui ne se réduit pas seulement à la contradiction (tiers exclu, *tertium non datur*). Dieu choisit entre des mondes également possibles. Pour Leibniz : l'*Astrée*, ce roman baroque, peut nous donner une idée des impossibles.

Dieu choisit selon le principe du meilleur. Voilà qui renforce la logique du singulier. En effet on part d'une pure émission de singularités dans la mesure où une définition réelle de l'individu n'est plus par le genre et la différence spécifique. L'individu n'est pas *species infima* mais concentration, accumulation, coïncidence d'un certain nombre de singularités préindividuelles. Ce sont les prédicats primitifs de l'individu. Ainsi pour Adam : débiter l'humanité, vivre dans un jardin paradisiaque, avoir une femme sortie de sa côte, pécher. L'individu est un nouage de singularités, de verbes-événements. Autour de ces singularités, des séries peuvent toujours être prolongées. L'infini implique qu'entre deux points, on peut toujours marquer un autre point (plutôt une infinité). Une singularité est entourée d'une nuée d'ordinaires et de réguliers. Tout est à la fois remarquable, singulier et ordinaire, régulier. Le principe du meilleur signifie qu'autour des singularités, Dieu fait le choix des séries qui convergent et exclut les séries qui divergent. L'harmonie n'est rien d'autre que le choix des séries infinies qui convergent infiniment. Dieu exclut les séries divergentes, qui ne passent pas par des va-

9. G. Deleuze, *Le pli, op. cit.*, p. 78.

leurs communes. Il exclut les sentiers qui bifurquent. Le récit baroque est un rêve d'architecture (ainsi la fin de la *Théodicée*) mais de tous ces mondes possibles, avec le choix divin seul, cessent de ne pas s'écrire... les séries convergentes, celles qui passent par des valeurs communes (ou plutôt cessent de seulement s'écrire, dans le livre des possibles et par là s'actualisent dans les monades et se réalisent dans le monde qu'elles incluent en elles-mêmes). Dieu crée « *sub ratione possibilitatis* » autant d'Adams divergents qu'il y a de mondes. En acte *actualiter*, il en crée un seul, celui qui appartient au monde constitué par les séries infinies convergentes.

La logique du singulier promet un concept nouveau de l'individu, non plus dernière espèce mais sujet-événement. L'individuation domine : aussi bien les mathématiques où un individu mathématique (cercle, ellipse...) est en lui-même une espèce (générée par des réquisits), que les choses physiques et organiques où l'espèce se divise, varie, se pluralise en séries mais où l'individuation renvoie à une monade, une âme. La série obéit à la loi de continuité mais seul la réalise le principe des indiscernables : c'est du dedans que les individus se distinguent. La différence n'est pas extérieure, extrinsèque (spatiale, numérique), mais interne, elle est la *raison* interne d'un rapport, sa variabilité, les individus sont constitués intrinsèquement par les différentielles, comme points de vue sur une infinité de courbes convergentes : un seul monde infini.

Dieu crée le jeu du monde, jeu de singularités. Pour Leibniz ce jeu a un paradigme, non pas le hasard mais les jeux de positions, dames et échecs, le solitaire renversé et non le vide, le jeu chinois de la non bataille et non le modèle de la bataille. C'est un jeu par excès, par prolifération maniériste par excellence, inventant des principes pour résoudre « le cas perplexe », jurisprudence des cas, pour donner un statut ad hoc à l'exception. « Ce sont les noces du concept et de la singularité¹⁰ », des noces proliférantes, une « pratique indienne »..., parade, postures, danses baroques, écroulement du monde et reconstruction proliférante remarquable, décorative, où persiste la lumière rasante du fonds obscur, du Rien. G. Deleuze montre qu'il y a là une réponse à l'écroulement du monde fini (parfait) de la raison théologique avec le sujet de la science. Le cône (pyramide) avec ses divers plans de coupe vient à la place de la sphère.

Le choix divin, le Meilleur unifie alors l'automatisme de l'automate spirituel et sa parfaite spontanéité. L'acte ne peut pas être autrement (impossible) mais il est libre parfaitement : il exprime l'âme à tel moment, au double et unique sens de la physique et de la durée. « La notion individuelle renferme une fois pour toutes ce qui lui arrivera

10. G. Deleuze, *op. cit.*, p. 91.

jamais¹¹ ». L'âme s'exprime au présent, le temps présent du verbe est privilégié. S'y ramasse le passé (qui aura été tel...) et s'y anticipe le futur. Le damné l'est ainsi par son acte présent : son âme n'a pas d'autre être que la haine de Dieu actuelle ; il ne cesse pas de se damner éternellement, dans un horrible plaisir.

Dieu lit c'est-à-dire déplie tous les prédicats-replis de l'âme, non pas qu'il prévoit ou anticipe, mais il coïncide avec l'âme, « sans éloignement », à chaque moment. Il s'agit d'une lecture con-temporaine, c'est-à-dire coïncidant avec le mouvement du passage même du temps, comme tendance et appétition.

La morale est alors pour la monade de tendre à exprimer toujours plus clairement son « département » à augmenter son amplitude. Le temps est le déploiement de certaines monades, compossibles avec l'assoupissement, l'attente, le repliement des autres, le retranchement des damnés qui dans leur rage réitéré, laissent la clarté aux autres, qui s'éveillent tour à tour.

G. Deleuze a montré dans les Stoïciens les prédécesseurs de cette logique du singulier-événement dont il trouve en Whitehead¹² le successeur. Il s'agit de construire la notion d'événement, dans ses moments. L'événement se produit dans un chaos, pure multiplicité de di-version, diversité disjonctive, *many*. Comme tel il est une abstraction : un crible en fait sortir quelque chose, article indéfini, *one*, un quelque chose quelconque qui diffère très peu du chaos. Le chaos est l'ensemble de tous les possibles, un mélange aléatoire de signes, le crible est une machine qui des ténèbres sans fonds extrait le fond sombre, déjà recouvert de schémas de la combinatoire, structuré comme une mathématique complète. Lacan citera la phrase de Cicéron pour dire « la machine infiniment machinée qui constitue la nature¹³ ». Le chaos est un étourdissement universel : infinité des plis lilliputiens, d'où le crible extrait les perceptions réglées, les différentielles. L'événement est une vibration, elle s'étend pour constituer une série infinie sans terme ni limite, une extension.

A un autre niveau d'ordre, cette extension, ces séries infinies ont des propriétés intrinsèques ; les séries infinies convergent vers des limites, les limites entrent dans un rapport pour constituer des conjonctions c'est-à-dire des textures. Il s'agit alors, non plus de l'article indéfini mais du pronom démonstratif : ceci ou bien cela.

Un troisième niveau d'ordre est l'individu, concrescence d'éléments, préhension, le personnel, non plus l'indéfini ou le démonstratif. Le per-

11. G. Deleuze, *Le pli*, *op. cit.*, p. 94.

12 Whitehead coauteur avec B. Russell des *Principia Mathematica*.

13. J. Lacan, « L'étourdit », *op. cit.*, p. 40 et Séminaire sur *Les structures freudiennes dans les psychoses*, séance du 11 avril 1956.

sonnel est un *nexus* de préhensions qui va des éléments préhendés – échos, reflets, traces, perspectives, seuils, plis – au « préhandant » – sujet ou mieux super-jet. Les éléments « préhendés » sont de l'ordre du public, le « préhandant » du privé (intime du sujet) mais toute préhension peut devenir publique pour un nouvel et autre acte de préhension.

Logique de la spontanéité de l'expression, du mouvement, de l'appétition, du *self-enjoyement* de la monade, de la Joie, gay savoir... Tout est fleuve en bas mais dans la variation des flux s'actualisent et se réalisent des permanents, des « objets éternels » qui s'incarnent, cessent de s'incarner, s'écrivent, cessent de s'écrire, aussi bien : qualités, figures, choses. Le savoir s'invente, pour Leibniz, comme la musique concertante d'un concert baroque, chaque source sonore close sur sa spontanéité, toutes enveloppées dans les règles verticales de l'harmonie, sans préhension horizontale des uns par les autres. Elles s'entre-expriment sans se « capter ». Pour Whitehead, au contraire, la préhension est par nature ouverture. Monde des séries divergentes, des désaccords, des impossibles, conception fibrée des mathématiques modernes : qu'advient-il avec les apories logico-mathématiques, les paradoxes, la blessure de l'incomplétude et de l'indécidable ? Le monde des captures est requis par le chromatisme élargi, l'ouverture de la polytonalité. Dans la modernité nous avons affaire à « une polyphonie de polyphonies », comme dit Boulez, esthétique et clinique.

LES CORPS

G. Deleuze montre que pour Leibniz, le fond obscur requiert un corps mais aussi par un renversement, la zone claire de la monade, son « département », montre que ce qu'elle exprime clairement est ce qui a « rapport à mon corps ». Le corps est la zone d'alentours des événements-singuliers dont le nouage constitue les prédicats primitifs constitutifs de la monade, de son concept individuel et singulier. Le fond obscur de la monade est constitué par des éléments actuels, infiniment petits, des micro-perceptions hallucinatoires : clapotements, brouillard, poussières, les stries, treillis, lacis des hallucinations lilliputiennes de Gaëtan Gatian de Clérambault. Le fonds, plis dans plis, est un état d'étourdissement, évanouissement, d'un dormeur qui se retourne sur sa couche. L'inquiétude (*Unruhe*) est l'état de fond de la monade, aiguillon, petites – infinitésimales – pliures du plaisir, de la douleur, de l'appétit.

A partir des aiguillons de l'inquiétude, surgit l'ordre macroscopique des appétits conscients, des perceptions. Il ne s'agit pas d'une simple sommation mais du passage de l'*ordinaire* (pulvérisation à l'infini du monde infini) au *remarquable*. Une perception consciente est un rapport différentiel de deux parties hétérogènes, qui détermine une singularité

notable ; un grand pli sinueux. La conscience est un seuil et les minima de conscience autant de seuils diversifiés. La perception est un automatisme psychologique, réglé par les différentielles, les rapports génétiques entre différentielles dy/dx quand x, y tendent vers 0. L'espace-temps est un nœud des différentielles dans le sujet. L'automatisme (qui est pure spontanéité) est à la fois universel (un même monde) et parfaitement singulier (chaque monade sélectionne certaines différentielles, en laissant les autres au fond obscur).

Ainsi le clair qui connaît une infinité de degrés plonge dans l'obscur « Tout est ordinaire ! Tout est singulier ! ». Le vrai est en même temps le remarquable ou le singulier, sans que la « communication » soit rompue, puisqu'il y a qu'un seul monde, le singulier fonde des régularités, l'harmonie divine, extérieure, fonde les singularités dans l'unités des compossibles. Toutes les monades expriment le monde entier, au degré de clarté près : « monades toutes nues », dans le vertige obscur des petites perceptions, monades mémorantes dans l'association d'une détermination réciproque infinies des perceptions, monades raisonnables, réflexives, doublant le clair avec du distinct ou même de l'adéquat.

G. Deleuze souligne que Fechner, auteur de terme de l'*autre scène*, est leibnizien : la conscience est un seuil et la clarification (trois âges de l'homme) qu'il développe va du vertige à l'étourdissement (sa grande crise de photophobie, de troubles digestifs et de fuites des idées...) à la vie lumineuse. G. Deleuze marque le fondement leibnizien de la psychophysique.

Les deux modes de perception (micro et macro) ont le même statut : pli sur pli. Le dépli va de l'un à l'autre. Cocteau dans *La difficulté d'être*, Michaux dans « les 22 plis de la vie humaine » dans *Ailleurs* reprendront le thème leibnizien « Je », projette le monde « sur la surface d'une pliure ». « Je » perçois toujours dans les plis. « Toute perception est hallucinatoire, parce que la perception n'a pas d'objet », hallucination toujours double, comme G. de Clérambault distingue, dans les états chloraliques, les hallucinations « de petite surface » et « de grande surface ».

Leibniz toutefois ne s'arrête pas au perçu, au phénomène comme Berkeley. Il va du perçu que la monade déploie à partir de sa spontanéité d'automate spirituel, aux corps et à son corps. Le perçu ressemble à quelque chose et le ressemblant est modèle du ressemblé extérieur. La douleur ressemble aux mouvements que l'objet extérieur, par exemple une pointe, cause dans le corps ; de même la couleur ressemble aux vibrations de l'organe sensoriel. Douleur et couleur sont projetées sur le plan vibratoire de la matière, comme le cercle projeté en parabole ou hyperbole. Du perçu à l'objet extérieur le rapport est celui d'une anamorphose constituée de « signes naturels ».

Cette géométrie projective a deux implications : le corps propre est requis comme corps pourvu d'organes qui concentrent les vibrations de la matière, si le mécanisme psychique est constitué par les différentielles, le mécanisme physique relève des flexions, il n'est pas identique mais ressemble au calcul des différentielles, matière toujours en flux, qui a la puissance de diminuer à l'infini. Le calcul de Newton (fluxion) est adéquat à la matière mais le calcul leibnizien construit dans l'âme des éléments générateurs du calcul : différentielles. « L'âme seule conserve et distingue les petits composants ». Dieu opère un rapport d'analogie (proportionnel) les petites perceptions sont à la perception consciente ce que les vibrations à l'infini de la matière sont aux organes du corps. La théorie générale du pli est un système quadripartite de pliage.

La logique du singulier-événement met alors en place les catégories du *every, one, some* et *any*. Expliquons : la monade est un *chacun*, un *un* distributif, les corps sont des collectifs : *one, some* ou *any*, troupeaux ou agrégats. Une monade exprime le tout du monde, un corps reçoit l'impression de « tous » les autres, à l'infini. Les « décrets libres » des causes finales et les maximes subalternes des causes efficientes constituent deux étages mais repliés l'un sur l'autre, rapports différentiels d'une part, équations différentielles et intégrations d'autre part, forme génératrice et contenu. Ce sont les deux étages des forces primitives de l'âme, des forces dérivatives des corps (élastiques et plastiques), d'une part la détermination réciproque par rapports différentiels, de l'autre le calcul de *minimis* et *maximis* singularités d'inflexion d'une part, de l'autre singularités d'*extremum*. L'équation du monde est tracée deux fois, dans chaque monade qui l'actualise, dans le monde des corps qui le réalise.

Ruyer, disciple lui aussi de Leibniz, distingue les figures et les structures déterminées de proche en proche, et les formes vraies, domaines unitaires « en survol » ; ce sont les formes primitives, des unités réelles d'enveloppement et de développement : les *enveloppes formelles*. Elles sont coprésentes sur une surface interne. Les lois des figures (*extremum*) sont des lois statistiques, d'amas ou d'agrégats, phénomène molaire de masse, de foule, de collections.

Le second étage n'est pas moins indispensable : seul il réalise ce que l'âme a actualisé parmi les possibles virtuels (les compossibles). L'actuel n'est pas forcément réel. Le possible garde une réserve que l'âme n'actualise pas, que le corps ne réalise pas, « virtualité et possibilité pures, le monde à la manière d'un Incorporel stoïcien, le pur prédicat », *eventum tantum*, « part muette et ombrageuse de l'événement », ou encore « non-né ». Seul un crochet rattache à l'âme qui est un *chacun every*, un corps qui est toujours un *one*. L'individualité se fonde finalement sur une théorie de l'appartenance, *vinculum*, avoir un corps. Ce

qui s'oppose au moi n'est pas tant le non-moi, que « le mien », l'opposé de l'être, non pas tant le non-être que le « eu ».

Une torsion caractérise la logique du singulier-événement : une monade a un corps, mais les parties de ce corps ne subsisteraient pas sans de petites âmes qui sont leurs réquisits « monades de cœur, de foie, de genoux, d'yeux... ». Elles appartiennent aux parties du corps comme organes et dominent elles-mêmes un corps qui leur appartient. Ames et corps sont à la fois distincts et inséparables. Les monades appartenant aux organes sont en moi « l'animal » et cet être concret, révélation d'un demi-étranger animal appartient aux parties fluentes du corps, réquisits pour un temps, car le corps est ce vaisseau de Thésée que les Athéniens ne cessaient pas de réparer ; corps générique, spécifique, organique.

Le terme constant est une monade dominante, sujet du *vinculum*, sujet d'une relation d'adhésion. La monade comme surface a un dehors de sa propre intériorité, paroi coextensive à tout le dedans et paroi d'écho pour les parties fluentes du corps et les monades subordonnées qui leur appartiennent. Le *vinculum* prend ses monades, en foule, *many*, il est une paroi réfléchissante. Les monades subordonnées gardent leur indépendance, vont et viennent. Le *vinculum* accroché à la monade dominante n'en tire qu'une « modification commune ». Mais le *vinculum*, triant les monades, en foule, les sélectionne et constitue le corps comme corps un, d'une unité spécifique et comme « le mien », corps propre. Sans cette unité de l'individu, l'unité spécifique reste purement abstraite. L'exigence d'un corps est une matière première, les monades prises en foule sous le *vinculum* d'une monade dominante sont une matière seconde, vêtue, une matière organique, une texture.

Monades comme puissance en acte, monades sous un *vinculum*, (texture organique), monades qui échappent à un *vinculum*, (monades dégénérées du mouvement extérieur, des corps inorganiques réglés par les forces élastiques, sortes de substantiats et non vraies substances), la triplicité des monades ou des forces fait du monde, du seul monde, le lieu d'explosions, d'associations et de dissociations brusques : pliage et dépli d'une métamorphose, d'un métaschématisme incessant et infini.

Actualisations, habitus organiques, tendances instantanées (passage à l'acte qui s'épuise dans l'instant), le monde baroque est le système harmonique, le roman, ou le poème (?), de l'acte. Les monades illuminantes, illuminées ou clignotantes sont le dépliage d'une même force, primitive ou dérivative, sortant de soi pour revenir à soi : la présence de l'âme aux corps organiques et inorganiques est projection, infinie anamorphose. Le *vinculum* établit une double appartenance inverse : une âme dominante possède un corps, et ce corps possède des âmes dominées qui se perdent en âmes dégénérées : non plus pli ou drapés mais feutres. La torsion qu'inscrit le *vinculum* montre qu'âme et corps, dis-

tincts et inséparables, constituent un double pli, entre-pli, *Zwiefalt*, *Entzweiung*, une couture.

Dans ce monde baroque, dans ce monde leibnizien, que nous avons voulu montrer si proche – et si lointain – du discours psychanalytique (pas la moindre « harmonie », mais une réalité « cafouillante » comme le dit Lacan dans le séminaire *Structures freudiennes dans les psychoses*) la « modernité » inscrit la blessure du sexe : séries divergentes, coup de dé aléatoire, ouverture béante des monades, dissonances stochastiques, apories du désir, impasse du « rapport »-non-rapport sexuel, indécidable de la déclaration de sexe... topologie du trou et non du plein continu.



Procédé à la plume avec l'encre

.../...

Quelle version du deuil fait valoir la nouvelle *Agwî le monstre des nuages*, de Kenzaburo Oé¹ ? Serait-elle susceptible de mettre en cause les idées psychanalytiques qui, depuis 1915, prédominent en cet endroit ?

En Occident, au temps persistant de « la mort sauvage », comme la nomma si justement et radicalement Ariès², chacun se trouve habité non pas tant par « la question de la mort » mais, bien plus concrètement et « insudemment », par ses morts. L'un des tout derniers témoignages, celui d'A. Duperey³, montrait clairement comment la position de chacun vis-à-vis de tel(s) de ses mort(s) est là, agissant en permanence dans les déterminations les plus cruciales de sa vie, dans certains des traits en apparence les plus anodins de cette vie, mais aussi dans ce que chacun y isole au titre du symptôme. Hippocrate déjà avait reconnu l'esprit des défunts comme cause de maladies de l'âme et l'on ne peut exclure qu'en supposant que le malade « ne fait pas son deuil » (à lire : celui qu'elle décrit et donc prescrit) la psychanalyse passe à côté de ce lien, inauguralement repéré, entre maladie mentale et esprits des morts.

On va ici tenter de soutenir avec Oé, première assertion, que *le deuil n'est pas se séparer du mort, mais changer le rapport que nous avons à lui*. Là aussi *Le voile noir* atteste, fait valoir en quelque sorte à l'état « naturel », sans analyse faite avec un psychanalyste, qu'aujourd'hui (encore ?) un tel changement peut effectivement avoir lieu, qu'il peut faire partie de... l'on ne sait trop quoi, l'on ne sait trop comment dire cette chose, mais

1. In Kenzaburo Oé, *Dites-nous comment survivre à notre folie*, Nouvelles, trad. du japonais par Marc Mécréant, préface de John Nathan, Paris, Gallimard, 1982, p. 137-180.

2. Philippe Ariès, *L'homme devant la mort*, Paris, Seuil, 1977.

3. Anny Duperey, *Le voile noir*, Paris, Seuil, 1992.

une pente pousse à appeler ça « le monde ». Puisqu'il va s'agir des morts et de leurs survivants, il faut bien quelque peu préciser le statut de ce que désigne ce terme. Ceci afin de donner corps à l'assertion suivante et corollaire : *un mort dont le sujet est en deuil appartient à un monde qui n'existerait pas*. Avertir son lecteur de cela, tel nous apparaîtra en effet l'enjeu du texte *Agwû le monstre des nuages*.

DU MONDE

Dans le *Tractatus logico-philosophicus*, le monde reçoit une fort remarquable définition ; « le monde est tout ce qui « est le cas⁴ » écrit Wittgenstein. Ceci implique que le monde ne soit *pas tout*, puisque il y a bien des choses qui *sont*, qui *consistent* dirions-nous plus précisément en usant ici d'un terme de Lacan, et à propos desquelles cependant l'on ne peut dire qu'elles *sont le cas* – celles-ci, toujours en termes lacaniens, *ex-sistent*. Il se pourrait même que l'inventaire des choses qui *sont le cas* soit assez court, qu'il n'y en ait pas un très grand nombre susceptibles d'alimenter cette rubrique pompeusement intitulée : « monde ». Mais comment situer ce qui « est le cas » ?

En français, l'expression « c'est le cas » entérine un événement, tel la reconnaissance du cas grammatical : – « *Rosam* est un accusatif » dit, pas très sûr de lui, l'élève, – « C'est bien le cas que *rosam* soit un accusatif », répond le maître. L'expression peut aussi provoquer l'événement : « C'est le cas où jamais de... », elle signe alors l'opportunité reconnue d'un certain acte.

En indiquant que le « Je ne vous le fais pas dire » constitue le fin du fin de l'interprétation psychanalytique, Lacan met un *c'est le cas* en jeu au cœur même de l'interprétation. Et de son efficacité : l'identification de quelque chose comme étant le cas peut changer du tout au tout l'humeur de quelqu'un. Ainsi dans le bon mot suivant :

Deux analysants de Lacan se connaissent. L'un d'eux, au bistro le plus proche du consultoire de Lacan, attend l'heure de son prochain rendez-vous lorsqu'il voit se pointer l'autre qui, à en juger par sa mine catastrophée, devait tout juste sortir d'une pénible séance. Mais s'épancher auprès de son ami lui suggéra bientôt qu'après tout, il pourrait bien... y retourner. Sitôt dit, sitôt fait. Et le voici, quelques minutes plus tard, de retour au bistro, un large sourire aux lèvres. Ce si brusque et spectaculaire changement d'humeur suscite certes la curiosité de l'ami. Il l'interroge sans détour :

4. Dans la traduction de Pierre Klossowski : « Le monde est tout ce qui arrive », Paris, Gallimard, collection « Idées », 1961, p. 43). La traduction ci-dessus (due à Monk) est littérale (cf. Jacques Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité*, Paris, Minuit, 1987, p. 123).

- Et alors ? Qu'est-ce que tu lui as dit ?
- Que j'avais le sentiment d'être foutu !
- Oui ? Et... qu'est-ce qu'il t'a répondu ?
- Il m'a dit : « Mais vous êtes foutu⁵ ».

On voit que ça n'est qu'à l'occasion que quelque chose peut en venir à être le cas. Ce qui implique qu'un « c'est le cas » se fabrique : que le *prés* soit un *près*, que ce soit le cas qu'il soit un *près*, il y faut toute la fabrique pongienne, il y faut le poème⁶. Le concept freudien d'« épreuve de la réalité » suppose que la mort de quelqu'un est le cas, pour l'endeuillé, sitôt que ce quelqu'un a cessé de vivre⁷. Après ce que nous venons de noter, cette supposition ne peut plus aller de soi. A quelle(s) condition(s) s'avère-t-il être le cas qu'un de nos proches soit mort ? Quelque chose ne peut être le cas sans, en tout cas, un certain montage symbolique. Présentant l'une des thèses essentielles du *Tractatus*, une thèse sur laquelle, d'ailleurs, son auteur reviendra, Bouveresse écrit :

[...] que quelque chose ait lieu (littéralement « soit le cas ») dans le symbole dit que quelque chose a lieu dans le monde⁸.

Mais peut-on, ainsi que le faisait Wittgenstein dans sa philosophie première, dans cette toute première phrase du *Tractatus*, faire *un tout* de ce qui est le cas ? Rien ne prouve que les faits, que les événements ainsi définis puissent se totaliser. \mathcal{A} dans l'algèbre de Lacan inscrit même, pour ce qu'il en est de son versant symbolique, l'exclusion comme telle de cette totalité. Si l'Autre, symbolique, n'existe pas (ce dont on fait parfois violemment reproche à l'autre, au partenaire : - « Pour toi, l'Autre n'existe pas ! »), alors le monde...

Or, l'on ne peut sérieusement mettre en question l'existence d'un autre monde sans porter atteinte à la prétendue existence de celui-ci, dans lequel l'on nous dit que nous vivons (proclamer à la fois son athéisme et son « être au monde » est souffrir d'un manque de théologie). Car, réciproquement, s'il y a celui-ci, il n'y a aucune raison qu'il n'y en ait pas un autre et même un tas, des tas d'autres. Ce qui fait que le problème se déplace d'un cran : est-ce que l'ensemble de ces mondes fait un monde ? La difficulté devient alors celle d'une régression à l'infini. Mieux vaut donc faire en sorte que le problème ne se pose pas. Ce serait en subvertissant l'existence du monde que l'on réglerait correctement la question de l'autre de la façon la plus satisfaisante, en faisant valoir que cette question n'a pas lieu d'être : il n'y a pas celui-ci,

5. Jean Allouch, *132 bons mots avec Jacques Lacan*, Toulouse, Érès, 1984.

6. Francis Ponge, *La fabrique du pré*, Paris, Skira, 1971.

7. Sigmund Freud, « Deuil et mélancolie », bilingue, traduction Transa, inédit.

8. J. Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité*, op. cit., p. 123.

il n'est donc pas envisageable qu'il puisse y en avoir un autre (Wittgenstein faisait remarquer que la seule façon de se débrouiller des questions philosophiques était faire en sorte qu'elles ne se posent pas).

Mais alors, où sommes-nous donc ? Mais où donc sont nos morts ? Nous attendons une réponse à ces deux questions (qui n'en font sans doute qu'une) de la lecture d'*Agwii le monstre des nuages*. Que nous indique Oé à l'endroit du monde ? Oé fait correspondre à sa nouvelle deux gravures de William Blake et un tableau de Dali. Ainsi, à le suivre, par des voies différentes, l'une littéraire l'autre picturale, aurait-on accès au même « ce qui est le cas », à la même chute, au même objet (ces termes

sont pour nous équivalents). Ces tableaux, écrit-il en faisant parler D***, son personnage principal

[...] présentent des créatures aériennes qui ont la même intrinsèque réalité que les êtres de la terre ; et j'ai même la certitude que ce que j'y vois suggéré, c'est une autre face du monde⁹.

D*** ne croit pas que les morts séjournent dans un autre monde, que le ciel (fort raisonnablement il le situe à cent mètres au-dessus de nos têtes) soit la métaphore d'un autre monde. Bien plutôt tient-il à nous rendre sensibles et accueillants à cette présence des morts non pas en un autre monde mais en ce lieu qu'ici il appelle une « autre face du monde ».



Le concile œcuménique
(Salvador Dali)

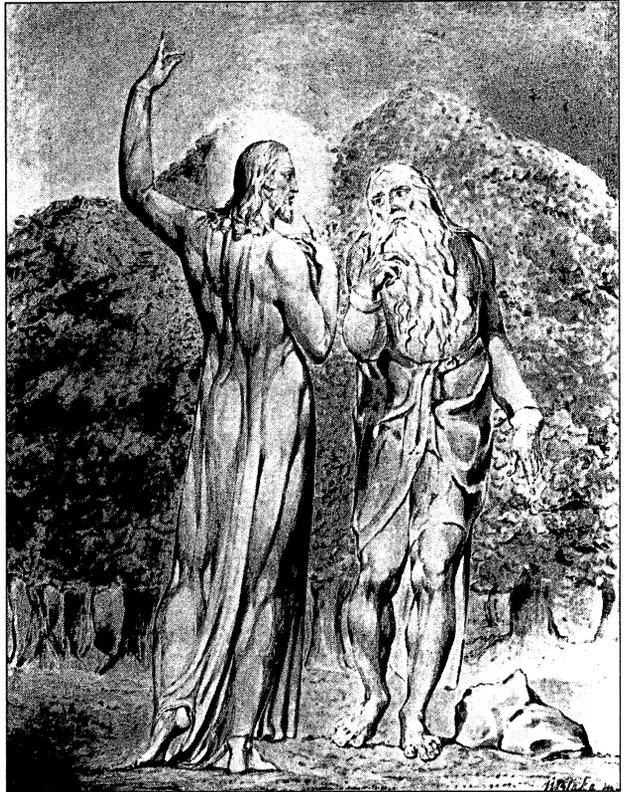
9. Oé, *Dites-nous...*, op. cit., p. 172.

Je n'ai pas réussi à identifier avec une absolue certitude le tableau de Dali, peut-être s'agit-il de celui qu'il intitula *Le concile œcuménique*, peint en 1960¹⁰. Les créatures ivoirines en suspens dans l'air sont des évêques et autres prélats.

Sans doute ce tableau s'inspirait-il d'une tradition picturale espagnole (Oé y fait allusion¹¹).

Le Christ refusant le festin de Satan, de Blake¹², nous met en présence d'un Christ de chair, d'un homme bien vivant et pourtant très diaphane.

The Morning Stars sang Together, aquarelle peinte par Blake entre 1805 et 1810¹³, présente, en une vision mystique, l'univers que Job entrevoit après que le Seigneur se soit révélé à lui. *La nature de l'homme est quadruple* : chair (en bas), puis, à la gauche de Dieu, l'intelligence (Apol- lon) et à sa droite la sensation (la lune), tandis qu'en haut le cœur des anges symbolise l'esprit. La peinture fait en effet valoir ce qu'Oé y trouve, à savoir que ces quatre éléments sont, dans leur consistance, homogènes (y compris Dieu !). Elle fait aussi valoir à quel point il y a difficulté à les totaliser en un monde – puisque cette totalisation ne peut venir que de notre regard et qu'il est exclu que ce regard soit hors monde, ce



Le Christ refusant le festin de Satan
(William Blake)

10 Cf. Robert et Nicolas Descharnes, *Salvador Dalí*, Edita, Lausanne, 1993, p. 291. Autre reproduction dans Jacques Dopagne, *Dalí*, Hazan, Paris, n° 78 et 79. Cf., également, Galacidalacido-soxyribonucleidacid, in Robert Descharnes Gilles Néret, *Salvador Dalí*, Taschen Köln, 1989, p. 186.

11. Oé, *Dites-nous...*, *op. cit.*, p. 176.

12. Reproduit en noir et blanc dans Kathleen Rane, *William Blake*, Thames and Hudson, Londres, p. 151.

13. Reproduite in K. Rane, *William Blake*, *op. cit.*, p. 165, ou encore dans William Vaughan, *William Blake*, Chêne, Paris, s.d., reprod. n° 31.

qu'il doit pourtant être pour rassembler synoptiquement, sur le tableau, les quatre composantes de l'humaine nature.



Quand les étoiles du matin chantèrent ensemble
(William Blake)

Oé fait valoir que cette inexistence du monde¹⁴ (et donc de l'autre) ne veut pas dire que nos morts ne sont nulle part ni ne sont rien pour nous (ou sont encore moins que rien – puisque « rien » est quelque chose, comme le montre, selon une notation clinique si juste de Lacan, l'anorexie, laquelle fait du « rien » son objet de prédilection). Ce serait même plutôt le contraire, par les temps de mort sauvage qui courent : ses morts prennent consistance auprès d'un sujet dans la mesure où il aura quelque peu eu accès à l'inexistence du monde. De là cette formule : un mort dont le sujet est en deuil appartient à un monde qui n'existerait pas.

14. Le français confirme cette inexistence du monde. Soit l'expression « le monde du travail », ou toute autre du même acabit. A-t-on jamais entendu un ouvrier user de cette expression ? L'ouvrier « travaille » certes, il « va au travail », il en revient (habituellement), mais ça ne lui vient pas une seconde à l'idée que, ce faisant, il fait partie d'un monde spécifique. D'un groupe d'une communauté, oui, et différent d'autres groupes ou communautés – d'intérêts. D'un « monde », non. Jamais il ne déclare que les autres groupes constituent autant d'autres mondes. Et ce n'est évidemment pas non plus ce que dit Marx. Ce sont les bourgeois évangélistes de la classe ouvrière qui posèrent ainsi l'existence d'un « monde du travail », non sans manifester ainsi qu'ils se situent en son extérieur. C'est d'ailleurs en *en faisant tout un monde* qu'ils s'en excluent (cf. la figure du syndicaliste responsable du comité d'entreprise, costume cravate et attaché-case bourré de documents, attendant au petit matin l'avion d'Air-inter : un vrai petit cad'sup. !). Chacun sait en outre que le résultat garanti de l'opération qui consiste à se faire (à sphère) un monde de quoi que ce soit est l'empêchement de l'action à l'endroit de cette chose. C'est que se faire un monde de quelque chose est porter cette chose au statut d'un objet embarrassant et en jouir comme tel.

Dans cette configuration de la mort sauvage et de l'absence de monde, qui est aussi celle de la nietzschéenne mort de Dieu, l'idée que l'endeuillé devrait régler son compte avec et à son mort en trois coups de cuillère à pot apparaît, pour le moins, saugrenue. Et celle, véhiculée par le freudisme, selon laquelle l'endeuillé n'aurait plus, en rien, affaire à ce mort après qu'une certaine opération aurait été effectuée, ne l'est pas moins. L'on atteint carrément le pur grotesque, mais aussi la grossièreté la plus caractérisée et l'une des plus odieuses abjections contemporaines quand on déclare que l'endeuillé va pouvoir remplacer son mort ex-vivant par un vivant nouveau venu. Qu'une telle malveillance ait acquis droit de cité époustoufle. Dans quel désarroi nous sommes-nous fichus pour avoir tellement besoin d'un tel rabaissement de la relation d'objet ?

UNE AFFAIRE PERSONNELLE

Un premier contact, ça compte. Voici donc un témoignage. *Une affaire personnelle*¹⁵, premier texte que j'ai lu d'Oé, a produit chez moi une réaction que nul autre littérateur n'avait obtenue jusque-là. Après avoir lu quelques dizaines de pages de cette nouvelle, j'eus la quasi irrépressible envie de balancer le livre par la fenêtre, tant une certaine horreur du plus quodidien y était mise (comment écrire « offerte » ?) à ma portée. Comme pour Wagner, et n'en déplaise à Woody Allen¹⁶, lorsque l'on aura une seule fois été atteint par Oé (je m'y emploie ici), on sera fichu, il ne restera plus qu'à s'engouffrer toujours plus avant dans la crise ainsi déclenchée. Certes, ça n'est évidemment là qu'une conjecture. Cependant, de même que la crise Wagner est quelque chose de connu, un « c'est le cas » qui est arrivé à plus d'un (à commencer par Louis II de Bavière, qui n'en est pas revenu et Nietzsche qui n'en est peut-être pas non plus revenu, en dépit de ses déclarations), de même qu'il n'est pas sûr qu'existe une autre façon d'avoir affaire à Wagner, de même, suis-je amené à penser, il doit y avoir quelque chose comme une crise Oé, de laquelle on ne peut sortir qu'à s'y engager à fond, ... à fonds... perdus.

Dans *Une affaire personnelle*, un pauvre type de professeur apprend qu'il vient d'être père d'un enfant anormal. Il choisit de le faire tuer à petit feu par les médecins ; puis, ayant quitté l'hôpital, le tout frais père se trouve errer dans la ville, finissant par éponger sa douleur dans le « ouiski » chez une ancienne copine dont il se rend bientôt compte

15. Kenzaburo Oé, *Une affaire personnelle*, Paris, Stock.

16. Il déclarait dans son dernier film, *Meurtre à Manhattan*, qu'entendre trop de Wagner donnait envie d'envahir la Pologne.

qu'elle tapine discrètement. Ils boivent tous deux beaucoup, recouchotent ensemble, ce qui, l'on s'en doute, dans le contexte qui est ce jour-là celui du bonhomme, se passe assez mal (la fille, compréhensive et qui en a vu d'autres, a le bon goût de ne pas lui en tenir rigueur). Mais le voici, au petit matin, d'un seul coup très éveillé, notamment grâce à une subite mise en présence de ce qui l'attend : sa gueule de bois, son cafard, son acte sexuel pitoyable de la veille au soir, son gosse en train de crever et, qui plus est, de crever à sa demande. Comme si ça ne suffisait pas, les choses continuent malgré tout ça, le héros, ou plutôt l'anti-héros d'Oé doit bien offrir bonne figure à ses collègues et donner leur pitance à ses étudiants.

Seulement voilà, le faire semblant a ses limites, et l'on ne s'assoit pas si facilement que ça sur ses problèmes en faisant comme s'ils n'étaient pas là. Quand on le fait, et plus résolument on le fait, le symptôme vient, dans le réel, rappeler au sujet l'ordre de son désir. Voici donc qu'au cours du cours le prof (on ne peut plus appeler ces gens-là des professeurs depuis qu'il leur est strictement interdit de donner des fessées) se trouve pris d'un épouvantable malaise : il se penche derrière son pupitre et dégueule tous ses boyaux. Les deux pages où sont décrits cet acte et son produit sont, à mon avis, deux pages parmi les plus fabuleuses qui soient dans la littérature.



Maladie de la peau (Daniel Spoerri)
Collection particulière, musée de l'Assistance publique,
mai-juillet 1994

C'est en lisant ça que j'ai eu envie de jeter le livre qui donc, si j'étais passé à l'acte, aurait, en cela même, pris valeur de dégueulis. Or la performance d'Oé est justement de m'avoir permis de m'identifier imaginativement à son personnage, mais juste ce qu'il fallait, mais pas plus, mais pas trop, mais pas absolument, de telle sorte que, désormais fort mal à l'aise, je poursuivis cependant ma lecture. Ce passage à l'acte m'aurait évité la suite immédiate, qui est pire. Les élèves (dont les parents payent, il s'agit d'une sorte d'école de commerce formant ceux qui vont nous vendre nos prochains petits appareils Sony) sont tout d'abord plutôt gentils, et le malade n'en est d'ailleurs pas peu surpris : le prof a un malaise, ça arrive... Pourtant, l'un d'eux s'avise bientôt d'aller sentir le dégueulis et y hume, bien évidemment, l'alcool. On s'en doute, ça va lui suffire pour croire qu'il a tout compris, qu'il a mis la main sur la cause (alors qu'il n'a pas compris grand chose et qu'il n'en détient qu'un petit bout, alors qu'il ignore, aussi, quel dessein il sert).

Puis, dans un moment d'horreur absolue et d'autant plus sensible que la scène est sinon habituelle tout au moins banale, tout bascule : sous les quolibets et autres moqueries, le prof quitte la salle de classe ; dûment dénoncé auprès des autorités de l'école, il perd illico son boulot. Et l'on ajoute « chômeur » à la liste de ses déboires. Je ne dis pas ici à la suite de quelles autres péripéties il finit par se décider à aller chercher l'enfant mourant, choisissant à la fois et dans un même acte de renoncer à son désir (voyager) et d'être père d'un enfant anormal ; notons seulement que le fin du fin de cette fin est ceci : reste absolument *indécidable*, une fois tournée la dernière page, la question de savoir s'il s'agit d'une *happy end* (il accepte enfin son destin, dirait le psychologue ravi) ou si, au contraire, son choix est celui de s'engouffrer dans une sorte d'éternisation de l'horreur.

Cette position finale du lecteur, cet échec à trancher, ou cet échouage dans un suspens indéfini d'une question nous fait immanquablement penser, même si c'est sur un tout autre registre, à l'oulipien Marcel Bénabou, à cette autre performance opérée par l'écriture de ce livre qui s'intitule *Pourquoi je n'ai écrit aucun de mes livres*. De même ici, une fois la dernière page tournée, le lecteur ne peut absolument pas savoir, c'est-à-dire déterminer, si l'auteur a écrit ou n'a pas écrit un livre : Bénabou a produit un indécidable¹⁷.

L'une des raisons pour lesquelles j'ai souhaité ici aborder Oé par *Une affaire personnelle* est celle-ci : les textes d'Oé sont structurés comme les mythes de Lévi-Strauss, on y trouve toujours les mêmes traits, événe-

17. Marcel Bénabou, *Pourquoi je n'ai écrit aucun de mes livres*, Paris, Hachette, 1986. Espiègle, Bénabou eut le culot de récemment réitérer avec *Jette ce livre avant qu'il ne soit trop tard*, Paris, Seghers, 1992.

ments ou myèmes, avec de légères variantes à chaque fois¹⁸. Jusque dans leurs moindres détails, ces textes sont très construits. Exemple ? D*** porte des chaussons blancs de gymnastique (p. 146), ce détail trouve son explication à la fin de la nouvelle (p. 177) : ce sont les chaussures d'un aveugle. Autre exemple ? Le monstre est décrit « grand comme un kangourou » (p. 153), ce détail s'explique plus loin (p. 168) lorsqu'il doit courir à côté de la bicyclette de D***, etc. A un niveau de composition supérieure, l'on retrouve dans les écrits d'Oé des situations typiques, ce qui, comme le faisait Lacan pour la phobie d'Herbert Graf¹⁹, réclame une lecture qui mette ensemble le corpus complet de ces textes. Il y a un pauvre type qui se fait maltraiter par une meute, il y a un enfant anormal (Oé est père d'un enfant anormal), il y a une grosse tête parfois difforme, il y a l'alcool comme inefficace moyen d'évasion, il y a le corps médical qui ne voit que son propre intérêt, etc. Ce n'est donc pas sans quelque artifice que nous isolons la nouvelle qui ici nous importe, même si, en tant que nouvelle distincte des autres, elle nous invite à la traiter séparément.

AREU ET NON PAS AGWĭĭ

Le narrateur de la nouvelle est un étudiant, qui trouve un premier petit boulot, et qui n'ignore pas que ce sera pour lui comme la figure définitive de sa position dans tout travail à venir. La nouvelle est écrite comme une série de très courtes séquences qui, mises l'une après l'autre, finissent par tracer et même (nous allons le montrer) effectuer un parcours subjectif. Au début de ce parcours, l'étudiant ne sait pas qu'il est en deuil (un lot aujourd'hui des plus communs, *Le voile noir* fait clairement état de ce trait), à la fin, son deuil est accompli (celui d'un enfant mort), et il en est averti.

Pourtant, la nouvelle n'est pas strictement chronologique. Dans une sorte de préambule, le narrateur, qui écrit dix ans après les événements qu'il va nous rapporter, nous apprend que, lorsqu'il est seul dans sa chambre, il porte un bandeau noir de pirate sur l'œil droit. Cet œil y voit mal, tant et si bien que lorsqu'il regarde avec ses deux yeux, il se trouve voir deux mondes

l'un, lumineux et clair, remarquablement net ; l'autre, indécis et légèrement sombre [...]²⁰.

18. L'une des raisons de ce fait tient à la tradition littéraire japonaise qui, différente en cela de l'occidentale, ne distingue pas roman et autobiographie.

19. Jacques Lacan, *La relation d'objet*, Paris, Seuil, 1994.

20. Oé, *Dites-nous...*, *op. cit.*, p. 137.

Il subit ainsi l'effet d'un fort pénible décalage. Son symptôme, annoncé d'emblée, un « bégaïement destructeur », est lié à cet état. On apprend bientôt que, s'il ne parvient pas à s'habituer à ce décalage, l'étudiant est d'ores et déjà décidé à porter son bandeau noir en public²¹, passant outre les sourires moqueurs ou les commisérations qui ne vont pas manquer. Bref, il est quasi prêt à affronter une certaine dose de persécution.

Ainsi se doute-t-on tout de suite que l'écriture elle-même de son récit, laquelle comporte sa publication, sera ce qui permettra bel et bien au narrateur de se présenter en public affublé de son bandeau noir (comme celle des *Liaisons dangereuses* aurait permis à Laclos de devenir, pour le reste de ses jours, un homme amoureux d'une seule femme)²². Il y a un enjeu réel de l'écriture. Caricaturons les choses en disant qu'ayant fait savoir qu'il se sait en deuil, il sera, du même pas, allégé de son symptôme *et* tenu de se montrer en public avec ce bandeau noir.

L'étudiant est embauché par un banquier pour accompagner dans ses promenades le fils du dit banquier, de dix ans plus âgé que lui ; ce fils fut un brillant jeune musicien promis au plus bel avenir mais qui, depuis quelque temps, s'est terré chez lui et vit désormais avec une espèce de fantôme, Agwîi, le monstre. On apprend bientôt que l'ex-musicien a perdu un enfant au berceau, né avec une grosse protubérance au cerveau, ce que le médecin a pris à tort pour une hernie, moyennant quoi son père, le croyant condamné, a choisi de le laisser mourir. Or l'autopsie a révélé qu'il s'agissait d'une tumeur sans gravité, et c'est en apprenant cette nouvelle que le père a tout laissé tomber de ses propres intérêts pour ne plus « vivre » qu'avec son fantôme. « Agwîi », nom qu'il lui donna, est le seul gazouillis que le bébé ait proféré.

Il aurait été, cette fois, opportun de traduire et non pas de translittérer le nom propre. En effet, le signifiant (au sens saussurien) « Agwîi » sonne chez nous d'une façon bizarre, il s'inscrit mal dans notre lalangue, à commencer par sa batterie phonologique ; qui plus est, dans le contexte qui est ici le sien, ce signifiant sonne « japonais », et en vient à relever de notre « japoniaiserie » ; or, tout à l'opposé de ceci, la traduction doit nous permettre de lire Oé comme le lit un japonais et non pas dans un contexte d'étrangeté et même d'exotisme de mauvais aloi. Chez nous, les tout petits bébés ne font pas « agwii agwii... », mais « areu », ainsi que l'atteste *Le petit Robert*. Aussi convient-il, en français, d'appeler *Areu* le monstre des nuages.

Ce problème de traduction n'est pas secondaire. En effet la nomination du bébé se produit sur un littoral où elle frise l'auto-nomination.

21. Le cinéma en particulier doit beaucoup aux borgnes ; citons : Raoul Walsh, John Ford, Fritz Lang.

22. Cf. Pierre Bayard, *Le paradoxe du menteur*, Paris, Minuit, 1993.

Le bébé, certes, ne s'auto-nomme pas, c'est son père qui le nomme. Pourtant ce père lui donne comme nom, non pas quelque suite littérale qui viendrait d'ailleurs que du bébé, disons de son propre fonds fantasmatique à lui, le père (même si elle provient de là en dernier ressort, cette intervention du bébé en fait partie et reste décisive). Le père élève au statut d'un nom propre le gazouillis émis par le bébé. Il *l'aura fait se nommer*, telle serait la formule exacte de cette si particulière nomination. En effet, elle réalise un écart aussi réduit que possible, entre le bébé comme sujet parlant et son nom, et même – nous allons le voir – entre le bébé et son père. Quel peut être l'effet sur le bébé de donner ainsi un tel poids de nom à ce premier et unique gazouillis ? La réponse se lit au niveau du père que ses deux ex-femmes, dans leur foncière méchanceté (qui à la fois tape juste et complètement à côté), traitent d'« enfant gâté » :

- Vous ne trouvez pas que cette façon de baptiser le démon qui le possède, c'est de la part de D*** pure sensiblerie ? [l'ex-femme, p. 157]
- Son Areu n'est qu'une histoire d'enfant gâté ! [la même, p. 158, noter ici l'ambiguïté]
- Et D*** a voulu se persuader que, ce faisant, le bébé déclinait son nom ! Quel amour de père, n'est-ce pas ? [l'ex-maitresse, p. 163]

Cette nomination « gâté » l'enfant, pas seulement au sens d'un excès de cadeau, mais aussi en ce sens où cet excès même du don fait de l'enfant (et du père) un fruit gâté. Comment est-ce que ça gâté l'enfant ? En ne lui ouvrant pas largement les voies du symbolique, du renvoi d'un signifiant à un autre, mais, au contraire en réalisant, autant que faire se peut, cette sorte de court-circuit par lequel le signifiant serait tout au bord de pouvoir se signifier lui-même. La première parole de l'enfant aura été son nom, son nom sa première parole. Il ne pourra plus désormais se détacher de cette première parole, s'en distinguer. Question ouverture sur le symbolique, l'on fait mieux ! Et le fait que D*** ne puisse faire autrement, au terme de la nouvelle, qu'effectuer son deuil d'Areu en rejoignant Areu dans la mort est directement lié à cet acte de nomination, à sa responsabilité (père-formative) de père-nommant ; le fruit aura été gâté jusqu'à la pourriture que l'enfant et le père sont : personne.

Cette opération de nomination va droit au cœur du problème du deuil tel qu'Oé nous le présente. Il est donc capital, en français, de nous tenir au plus près de cette quasi auto-nomination, et c'est ce que réalise le nom d'Areu. Ce nom ne translittère pas le nom d'Agwïï mais réitère l'opération elle-même qui a produit le nom d'Agwïï. Cette traduction Areu nous met donc, lecteur-traducteur d'Oé, à la bonne place dans la nouvelle, celle à laquelle nous allons pouvoir être touchés par

la nouvelle (alors que l'exotisme d'Agwî nous mettait, à l'endroit de la nouvelle, dans une position que Kierkegaard a distinguée comme étant celle de l'esthète : – « C'est très intéressant », dit l'esthète en pensant déjà à la prochaine chose qui va, elle aussi, l'intéresser).

Il est clair que, pour un lecteur français, la remarque du narrateur :

Comment nier que ce fût là pour un monstre descendu du ciel un nom trop flatteur²³

n'a aucun sens si ce nom est Agwî, mais en revanche prend sens si ce nom est Areu. Pour que le nom soit reçu comme trop flatteur, encore faut-il qu'il fasse sens, ce qui est le cas, en français, d'Areu (comme en japonais d'Agwî). Mais ce sens d'Areu montre aussi, du coup, qu'il s'agit d'un nom propre à la gomme – puisque c'est justement le fait de n'avoir pas de sens qui distingue comme tel le nom propre (ce qui explique son essentielle fonction dans le déchiffrement d'écritures inconnues).

OUÛ L'ON CHOISIT LE BON BOUT, LE BOUT TRANSFÉRENTIEL

Tant il est vrai que le deuil n'est pas réductible à un rapport sujet-objet superbement isolé, D*** ne rejoindra Areu qu'après avoir embauché l'étudiant-narrateur, qu'après l'avoir mené à une certaine position, celle d'un semblable, d'un frère, d'un ami sachant être, lui aussi, affecté par la chose même qui affecte son ami, aussi étrange et monstrueuse que soit cette chose. Au moment où il écrit son récit, l'étudiant a vingt-huit ans (p. 140), l'âge du musicien lorsqu'il le rencontrait. Et toute une série d'autres traits en font un double du musicien :

- lors de leur première rencontre, ils se tiennent tous deux debout dans une même posture, quasi comme deux images-miroirs (p.144),
- ils se savent tous deux mentalement dérangés (p. 137 et 144),
- D*** est musicien, le narrateur joue de la flûte (p. 167) et même, comme D***, de l'harmonica (p. 140). A un moment donné ils se mettent même l'un et l'autre, musicalement, à l'unisson (p. 167),
- D*** est identifié comme chien (p. 143), le narrateur le sera aussi (p. 176),
- A un moment proche de la fin du récit, le narrateur en vient à scruter le ciel exactement comme celui qu'il chaperonne le faisait lors de leur première sortie commune (p. 171),
- D***, dans un mouvement inverse du précédent et le croisant (puisque cette fois c'est lui qui rejoint un trait présent dès le début chez le narrateur), sera identifié comme aveugle (p. 177), le narrateur, on le sait souffre des yeux.

23. Oé, *Dites-nous...*, *op. cit.*, p. 160.

Tant et si bien que cette nouvelle construit, pas à pas, une figure d'endeuillé comme divisé en deux personnages : l'un qui se sait être tel et vit avec son fantôme et l'autre qui va finir par apprendre qu'il est, lui aussi, en deuil. Cette division est on ne peut plus exemplaire du deuil au temps de la mort sauvage (Anny Duperey elle aussi finit par apprendre qu'elle aura été en deuil).

Les successives scènes opèrent cette mutation subjective (si la psychanalyse affirme comme possible une certaine mutation dans le sujet par le biais d'une opération finie, il est clair que ce qui donne son maximum de poids à cette assertion, que ce qui permet d'envisager qu'il ne s'agit pas là d'une utopique promesse, est, en tout premier lieu, l'expérience du deuil). Mettons donc en liste ces successives scènes. Ce faisant, nous les indexerons, usant de noms et de mots qui sont, bien sûr, autant d'interprétations *a priori* sauvages ; seule la suite de cette lecture sera susceptible de confirmer (ou pas) la pertinence de ces ponctuelles indexations.

Scène 1 (p. 137-8) : le narrateur, son symptôme, l'enjeu de l'écriture (s'afficher ou pas comme borgne), l'annonce du récent événement subjectivement mutant.

Scène 2 (p. 139-142) : l'examen d'embauche, la sale bête de banquier, l'enjeu du banquier, le traumatisme (plus jamais d'examen d'embauche désormais), l'inquiète question (non posée) à l'endroit du monstre.

*Scène 3 (p. 142-143) : l'approche de D***, les cris d'animaux vociférants (première présentification d'une meute de persécuteurs).*

*Scène 4 (p. 143-7) : premiers contact avec D***, le non-examen, vision de D*** (notamment en chien) par le narrateur. L'infirmière à la fois scrutante et irresponsable.*

*Scène 5 (p. 147-151) : le (double) contrat à propos d'Areu, l'isolement de D***.*

Scène 6 (p. 151-152) : la 1^{re} sortie, 1^{re} apparition d'Areu et rencontre avec le vieillard.

Scène 7 (p. 152-153) : informations sur Areu arrachées à l'infirmière : poupon kangourou, sa peur bleue des chiens et de la police.

Scène 8 (p. 153-155) : la 2^e sortie, l'énigme du pas-de-trace, remonter le temps

Scène 9 (p. 155-158) : rencontre avec l'ex-femme, nouvelles informations sur Areu, son nom, l'erreur de diagnostic.

*Scène 10 (p. 158-161) : symptôme obsessionnel du narrateur à l'endroit de D*** (la clé) ; D***, aidé par le narrateur, brûle ses vaisseaux*

Scène 11 (p. 161-166) : rencontre avec l'actrice-psychologue, où l'on apprend le motif des randonnées dans Tokyo : créer des souvenirs à Areu. Foirage sexuel.

Scène 12 (p. 167-171) : La meute des chiens.

Scène 13 (p. 171-175) : fraternité dans le deuil. Le narrateur donne la preuve qu'il pourrait croire à l'existence d'Areu. D*** peut s'expliquer. Le sacrifice.

Scène 14 (p. 175-177) : La meute des camions, l'accident.

Scène 15 (p. 178-179) : l'aveu du narrateur, la mort de D***

Scène 16 (p. 179-180) : l'accident sacrificiel du narrateur

Scène après scène, c'est la position du narrateur qui se modifie par touches successives, tandis que celle de D***, au contraire reste constante. D*** tient bon sur sa position, celle que nous pouvons dire « *sinthomatique*²⁴ » puisqu'il est clair que ses symptômes relèvent de cette sainteté qui, contre vents et marées, ne cède pas sur la voie qui s'est trouvée fixée²⁵. D*** tient bon jusqu'à ce que le narrateur, au terme d'un parcours quasi initiatique, en vienne à une certaine position subjective de fraternité avec D***. Cette fraternité permettra que D***, enfin, s'explique (scène 13, alors que jusque-là ce sont les femmes qui fournissaient au narrateur les explications, cf. scènes 7, 9, 11) ; par-delà ces explications, cette fraternité ouvrira la voie à ce que D*** se réalise en tant qu'ayant perdu son enfant dans un certain passage à l'acte. Il convient certes d'ajouter que se modifie aussi, à chaque visite dans Tokyo, la position subjective d'Areu, du monstre, et nous étudierons ce point. Mais notons pour l'instant la très remarquable non modification de celle de D*** : c'est en opérant chez le chaperon-narrateur une certaine mutation subjective que D*** effectue son deuil, et non pas par un travail intra-psychique, comme le veut la théorie psychanalytique du deuil.

Si, par une analogie quelque peu abusive, l'on identifie le narrateur au psychanalyste et D*** comme analysant, il s'agirait d'une analyse où l'analyste seul, au fur et à mesure des séances, changerait de position à l'endroit de l'analysant et ce serait en procédant ainsi que l'analysant pourrait, en fin de parcours, se subjectiver en un passage à l'acte. Évidemment, l'important est alors que D*** soit, à chaque pas, averti des transformations réalisées dans le narrateur. Précisément ceci nous servira de guide de lecture. Autrement dit, *nous prenons cette nouvelle par un certain bout, celui des transformations subjectives réalisées au lieu du narrateur* (et, par ricochet, en nous, lecteurs) *et* (précision essentielle) *dont D*** peut prendre acte.* A partir de là, trois scènes se laissent distinguer, les scènes 6, 10 et 12 (correspondant à trois sorties dans Tokyo).

24. En 1975, Lacan redonnait vie à cette toute première écriture du mot *symptôme*.

25. Exemplifions cette position, qui n'a rien d'une « fixation » au sens psychanalytique de ce terme, avec Pauline Lair Lamotte ; cf. Jacques Maitre, *Une inconnue célèbre, la Madeleine Lebour de Janet*, Paris, Anthropos, 1993.

LA MUTATION SUBJECTIVE DU CHAPERON-NARRATEUR

La scène 6

Soit donc la scène 6, la toute première sortie dans Tokyo. Que s'y passe-t-il ? Lors de cette sortie (les sorties sont annoncées comme des moments où Areu se manifeste), l'étudiant, qui ne croit pas en l'existence du monstre, donne à celui dont il a la charge d'éviter qu'il fasse scandale (la réputation du banquier est en jeu, son argent donc, aussi le banquier est une première figure de chien persécuteur) la preuve qu'il est largement à côté de la plaque. Or ça n'est pas, aux yeux de D***, un si mauvais départ, ça ne disqualifie pas l'étudiant pour ce qu'il va en faire, loin s'en faut.

Ils rencontrent ce jour-là, dans une rue de Tokyo, un vieillard tournant en rond sur lui-même tout en tenant solidement contre son corps une mallette et un parapluie – ce qui ne manque pas de provoquer un attroupement. Les deux jeunes gens s'approchent, et c'est alors qu'apparaît Areu. D*** en effet, tient l'un de ses bras à l'horizontale, comme passé sur l'épaule de quelqu'un, ce qui ne manque pas de jeter quelque trouble dans l'esprit de son chaperon (dans la scène 13, il sera lui-même à cette place d'Areu). D*** lui demande alors une explication :

Ce qu'il sollicitait, c'était une explication : pourquoi ce vieillard inconnu, d'aspect si grave, mettait-il tant d'ardeur à tourner en l'honneur du visiteur descendu du ciel ? (p. 152)

Il s'agit d'une délirante question : Jung verrait ici un phénomène de synchronicité, c'est aussi « l'auto rouge » de Lacan²⁶. Pourtant, délirante ou pas, l'important reste qu'elle comporte une affirmation, celle de ce lien entre deux événements que nul, hormis D***, n'aurait l'idée d'associer. Le chaperon de D***, ne sachant pas prendre en compte l'affirmation contenue dans la question, ne sait que répondre : – « Danse de saint Guy ». Comme souvent, produire un diagnostic fait rater ce dont il s'agit. Le chaperon ne voit pas que D*** vient de rencontrer son image narcissique, que ce vieillard est en deuil. Tel est le trait qu'il aurait pourtant dû donner comme explication. Outre la question, d'autres indices, supplémentaires, disent la réponse : la mallette signe le voyage de l'endeuillé au royaume des morts et le parapluie est l'objet qui isole des nuages, soit du lieu où se tient Areu, parmi les autres morts. Le chaperon

26. « [...] s'il [*id. est* : « un de nos psychotiques »] rencontre dans la rue une auto colorée par exemple, elle aura pour lui une valeur [...], cette auto est rouge, elle aura pour lui tel sens, ce n'est pas pour rien qu'une auto rouge est passée à ce moment là. » J. Lacan, *Les structures freudiennes dans les psychoses*, séance du 16 novembre 1955.

n'a pas déchiffré le rébus, n'a pas même vu qu'il y avait là un rébus à déchiffrer.

Ayant reçu cette réponse à côté de la plaque, D*** met aussitôt fin à cette première excursion²⁷, signifiant ainsi qu'il est averti désormais (comme parfois l'analysant à la suite des premiers entretiens) que, puisque son interlocuteur ne sait pas lire, il va devoir le lui apprendre.

La scène 10

Notre angle de lecture impose ensuite la scène 10.

Entre temps le chaperon aura appris une chose importante, que D*** se trouve dans une posture où il lui est interdit de laisser sur terre la moindre trace. Pourquoi cette contrainte ? Il s'est embarqué, avec son deuil, dans une machine à remonter le temps et c'est une donnée classique de la science fiction qu'une telle remontée dans le temps n'est possible qu'à ce prix : ne porter sur terre, ce faisant, aucune trace (*cf.*, par exemple, le film *Timescape* de David Twohy : tout le ressort dramatique de ce film porte sur ce point). Pourquoi, en remontant le temps, est-il absolument nécessaire de n'intervenir en rien dans le passé ? Parce que l'on ne peut modifier le passé sans aussitôt le perdre : la moindre trace déposée par celui qui y retourne changerait ce passé, moyennant quoi le voyageur dans le temps ne retournerait pas dans le passé mais dans autre chose que ce qui s'est passé. Ce pas-de-trace relève donc non d'un interdit mais d'une impossibilité. La plupart des comportements étranges voire anormaux de D*** se laissent expliquer par cette impossibilité.

Ce sera donc son chaperon que D*** chargera des démarches qu'il a à faire ; il les fera à sa place. Ainsi D*** lui demande-t-il (ce sera la scène 10) d'aller chercher un certain objet, une clé, chez son ex-femme. A cette occasion, le chaperon va se trouver habité d'un symptôme obsessionnel typique, une valse hésitation entre donner ou pas la clé à D***, valse hésitation qui se résoudra par un compromis non moins caractéristique : il la lui donnera, mais pas lui-même, mais pas en main propre, par l'intermédiaire d'un anonyme envoi postal. La chose n'est pas dite, mais l'on se doute que D*** aura su, en recevant ainsi la clé, les affres dans lesquelles sa demande aura plongé son chaperon. Que se passe-t-il alors pour D*** (on voit ici clairement que le symptôme a sa raison non pas seulement chez le sujet mais dans l'autre) ? D*** sait désormais que son chaperon est maintenant pris lui aussi dans cette problématique du pas-de-trace. Le voici lui aussi embarqué dans la machine

27. Le cas de cet acte de coupure est singulièrement propice à éclairer la lacanienne ponctuation de la séance analytique.

à remonter le temps. Mais son chaperon, lui, ne le sait pas encore effectivement ; il ne sait donc pas non plus que D*** sait.

La scène 12

La mise en jeu du même critère (ce que D*** apprend du changement de position subjective du narrateur) nous porte ensuite à la scène 12.

Juste avant, cependant, l'étudiant aura appris quelle est la fonction des sorties dans Tokyo : donner au bébé mort des souvenirs, lui constituer une expérience humaine, car... n'est-ce pas :

[...] une chose affreuse que de mourir sans avoir fait quoi que ce soit d'humain pendant qu'on était vivant, et par conséquent sans connaître quoi que ce soit, sans avoir le souvenir de quoi que ce soit ? C'est pourtant ce qui se passe pour un bébé qui meurt, n'est-ce pas²⁸ ?

C'est la « star » de cinéma qui parle ainsi. Sans doute devons-nous la considérer comme une *singing star* de Blake, de même que n'est pas anodin que ce nom de D***, sous couvert de censure, comporte trois étoiles. Entendant cette remarque, le narrateur considère la star comme une psychologue qui ne manque pas d'originalité. L'on ne saurait mieux dire ! Je veux dire que ladite originalité est posée comme telle sur fond de doxa freudienne. Ce qui nous conduit à ouvrir une parenthèse.

Freud, ses compagnons et ses successeurs²⁹ pensent le deuil essentiellement à partir de la mort du père. Citons seulement ici cette phrase de Freud à Abraham :

Vous avez raison d'identifier le père et la mort car le père est un mort et la mort elle-même – d'après Kleinpaul – n'est seulement qu'un mort³⁰.

Cette identification est une affirmation intempestive et erronée. Pourquoi ? Justement, Oé nous l'apprend, si nous ne le savions déjà. Le père est quelqu'un qui a laissé des traces ; c'est même quelqu'un qui, au moment de sa mort, a parfois cessé depuis un certain temps d'en produire de nouvelles, comme si son compte était bon. Dès lors, le deuil peut se penser à partir de certaines de ces traces, l'endeuillé devant, dans le « travail du deuil » (Freud), les faire siennes une à une de façon à les rejeter. Mais que se passe-t-il pour qui perd un enfant ? Une telle

28. Oé, *Dites-nous...*, *op. cit.*, p. 164.

29. Hormis Mélanie Klein et son école.

30. Sigmund Freud, Karl Abraham, *Correspondance*, Paris, Gallimard, p. 120 (lettre de Freud à Abraham, le 2 mai 1912).

perte est autrement radicale. L'endeuillé perd non pas seulement un être aimé ou un commun passé mais aussi tout ce que, potentiellement, l'enfant aurait pu lui donner s'il avait vécu (par exemple, si l'enfant est une fille : un gendre ou pas de gendre, des petits-enfants portant un autre nom ou pas de petits-enfants, etc). Or comment s'identifier (puisque c'est la voie du deuil selon le freudisme ordinaire), comment faire siens des traits symboliques qui, du fait de la mort de l'enfant, n'existeront précisément jamais ? Dont l'endeuillé ne saura jamais la teneur ? Le « travail du deuil » est ici largement exclu. On le voit, penser le deuil par rapport à la mort de l'enfant conduit sur une toute autre piste, justement celle de la star « psychologue originale » d'Oé.

Certes elle croit à l'autre monde, à un « monde d'après la mort », elle délire, ce que note le narrateur en remarquant que « sa logique n'en était pas à un bond près³¹ ». Mais justement ce délire lui permet de toucher à un point de réel : *l'on ne peut pas perdre qui n'a pas vécu.*

Le cœur du problème moderne du deuil – en tant que son paradigme est le deuil de l'enfant – est ici on ne peut plus clairement formulé. A partir de là nous pourrions considérer ce fait clinique si net et aujourd'hui si fréquent : le caractère subjectivement dévastateur de l'avortement en apparence le mieux socialement banalisé³². Et à partir de là également nous entrevoyons ce qu'indique Lacan en disant que, dans le deuil, c'est tout le symbolique qui est convoqué³³. Nous pouvons même à ce propos formuler quelque chose comme un théorème : si je suis le support du manque de quelqu'un et si ce quelqu'un meurt, moins il aura vécu, plus sa vie sera restée une vie en puissance (Aristote), plus épouvantable sera mon deuil, plus nécessaire sera cette convocation du symbolique en tant que liée non pas aux traits mais au manque de traits.

C'est pourquoi le cas du deuil de l'enfant est le cas paradigmatique. Sur ce point Lacan et Oé (via sa star entre deux alcools et son sillon frontal à l'intérieur duquel on pourrait loger un pouce) sont en parfait accord. Avec ses parcours dans Tokyo, D*** convoque le symbolique non pas pour lui mais pour Areu, ce bébé mort qu'il se doit par-dessus tout de faire exister, condition nécessaire et insuffisante à ce qu'il puisse le perdre ou, ce qui pourrait bien revenir au même, le rejoindre.

31. Oé, *Dites-nous...*, *op. cit.*, p. 164.

32. A bon droit, telle femme ne pardonnera pas son avortement à celui qui, l'ayant mise enceinte, lui donne sottement sa caution.

33. Cf. Jacques Lacan, *Le désir et son interprétation*, séminaire inédit, séance du 22 avril 1959.

PARENTHÈSE :

INHIBITION, SYMPTÔME, ANGOISSE : LES TROIS TEMPS DU DEUIL ?

Comme axe d'analyse, nous avons choisi le fil suivant : ce que D*** apprend des transformations subjectives opérées chez son chaperon. Ceci nous a conduit à distinguer tout d'abord deux scènes, la scène 6, première sortie dans Tokyo où se faisait notoire l'incompétence de l'étudiant au regard de l'affaire dont il était pourtant chargé, puis la scène 10, où le chaperon y était allé d'un caractéristique symptôme obsessionnel. Comme dans une analyse, l'on peut croire que le surgissement de ce symptôme manifeste que les choses ne s'arrangent guère pour lui. Or c'est exactement le contraire qui se produit, la survenue de ce symptôme signe, et en premier lieu pour D***, que le chaperon est désormais bel et bien engagé sur la voie de se reconnaître endeuillé, autrement dit de se reconnaître pour ce qu'il est mais, jusqu'à présent, sans le savoir ; ce symptôme a une fonction d'index, de déictique de ce deuil (avec tout ce qu'un déictique conserve de confus concernant le désigné).

Ce même repère nous conduit maintenant à la scène 12, au cours de laquelle a lieu la rencontre avec la meute des chiens persécuteurs. Mais, au seuil de la lecture de cette scène 12, une remarque ne peut manquer d'être faite ; il est saisissant qu'avec ces trois scènes le chaperon-narrateur effectue un parcours qui se laisse formuler à l'aide du ternaire freudien³⁴ : inhibition symptôme angoisse. Ce ternaire paraît ici s'ajuster aux faits autant qu'une théorie peut le faire. En effet la scène 6, nous l'avons vu, est celle de l'inhibition à lire ; la 10 est celle du symptôme et la 12, nous allons le voir, sera celle de l'angoisse. Il est tout de même époustouflant qu'avoir isolé trois scènes en fonction d'un critère bien précis ait pour conséquence quasi immédiate (et, je dois l'avouer, non prévue) que ce ternaire, ici, colle si bien aux faits.

Nous n'allons certes pas pour autant nous précipiter à en faire la norme de l'effectuation de tout deuil. Nous en restons, si possible avec constance, à Bacon : « Où l'homme aperçoit un tout petit peu d'ordre, il en suppose immédiatement beaucoup trop » ; elle désigne une élémentaire prudence, élémentaire et pourtant assez peu respectée. Mais nous n'allons pas non plus jouer le jeu de la « formation réactionnelle », autrement dit nous interdire tout questionnement à l'endroit de cette convergence théorico-clinique : est-ce que le deuil en tant que parcours, et ça en est un, est-ce que le deuil en tant que changement du rapport

34. Un ternaire bien évidemment repris, situé et développé par Lacan (Freud ne fut guère prolix en ternaires, il eût été inconcevable, étant donné ce que nous disons de l'articulation Lacan / Freud comme passage d'un deux à un trois, que Lacan ne s'en soit pas emparé. Cf. Sigmund Freud, *Inhibition symptôme et angoisse*, trad. Michel Tort, Paris, PUF, 1965 (nouvelle édition).

à l'objet, ne se laisse pas baliser, en ses étapes, par la succession de ces trois termes ? Cette série, inhibition symptôme angoisse, viendrait donner corps à ce que nous notions ici d'entrée : loin d'être fondée sur le deuil non fait (supposition fort intempestive), loin d'être une absence de deuil, la clinique *est* le deuil.

Le parcours d'Hamlet, comme celui du narrateur d'Oé, se laisse dire avec ce ternaire. La procrastination d'Hamlet est en effet d'abord une inhibition, personne ne le conteste ; on voit moins que cette procrastination devient un symptôme à partir du moment où, grâce à l'intervention des acteurs (la scène sur la scène), Hamlet se trouve désormais averti à la fois de la culpabilité de Claudius et de la véracité des dires de son père. Ce moment est d'ailleurs celui où John Dover Wilson, l'un des plus fins interprètes d'*Hamlet*³⁵, fait appel (qui plus est, malgré ses propres réserves et réticences d'ailleurs fondées) à la psychopathologie pour expliquer la persistance de l'absence d'action chez Hamlet par-delà l'intervention des acteurs. Wilson dégage fort bien ce fait que la procrastination n'a pas la même valeur avant et après l'intervention des acteurs, fait que nous transcrivons ici en disant qu'elle est d'abord inhibition (liée à un manque à savoir), puis symptôme (dès lors que ce manque à savoir est levé). Quant à l'angoisse, c'est à elle qu'Hamlet met un terme en descendant dans la tombe d'Ophélie pour y clamer publiquement son deuil. L'angoisse se trouve présentifiée, dans cette scène du cimetière³⁶, par la provocante évocation redoublée (d'abord Laërte, ensuite Hamlet) d'être enterré vivant avec Ophélie.

Etre enterré vivant est une des figures typiques de l'angoisse et, si l'on en croit Jean Fallot³⁷, cette situation nécrique reste aujourd'hui encore bien plus fréquente qu'on ne le pense généralement. Au Moyen Age, le faux-mort qui se faisait reconnaître en frappant sur la paroi de son cercueil (les cercueils étaient mis bien plus près du sol que maintenant) était considéré comme habité par le diable ; témoin de la puissance diabolique il devait, en conséquence, être fait mort : le temporel ouvrait la tombe et tranchait la tête tandis que le spirituel donnait sa bénédiction. Aveuglés par l'actuelle sensiblerie occidentale à l'endroit de la mort, ne nous méprenons pas, le rituel expiatoire concernait non pas la faute d'avoir enterré vivant quelqu'un mais bien la faute de ce quelqu'un qui avait l'inconvenance majeure de se faire connaître comme vivant alors qu'il était mort (cette pratique éclaire d'une vive lumière

35. John Dover Wilson, *Vous avez dit Hamlet ?*, Aubier/Nanterre Amandiers, Paris, 1988 (Lacan avait ce livre en main - *What happens in Hamlet* - lorsqu'il étudia très en détail cette tragédie).

36. Dont Philippe Sollers, à la mort de son père, se trouva réaliser une nouvelle version (cf. Linda L. Fleck, « L'Œdipe et l'histoire revus et corrigés : Les folies françaises », *L'infimi*, hiver 1994, Paris, Gallimard, p. 65-78).

37. Jean Fallot, *Cette mort qui n'en est pas une*, PUL, Lille, 1993, p. 16.

ce que veut dire « être mort », elle démontre qu'un critère médical, quel qu'il soit, est loin de convenir pour discriminer les morts et les vivants ; ce qui discrimine est la *déclaration*, elle est sociale comme telle – comme le dit l'argot, est mort celui qui a avalé sa carte d'identité).

DU NON-ACCOMPLISSEMENT D'UNE VIE COMME ENJEU DU DEUIL

Nous avons indiqué que deux conditions apparaissaient nécessaires pour que D*** puisse effectuer son deuil d'Areu. La condition symbolique consiste à créer une vie de l'enfant mort. Telle est l'essentielle raison des promenades dans Tokyo. Ce point nous a conduit à conclure sur un théorème : *la mesure de l'horreur, chez l'endeuillé, est fonction de celle de la non-réalisation de la vie du mort*. Ce ne sont pas les souvenirs plus ou moins communs, dans leur béate positivité, qui donnent le la d'un deuil. Ce n'est pas *ce qui s'est passé*, et Wittgenstein n'est pas peu critique à l'endroit de cette manière « psychanalytique » d'aller chercher la raison du symptôme dans le passé, un trait qui serait aujourd'hui encore en effet caractéristique du freudisme si Lacan n'y était pas intervenu. C'est au contraire, et en négatif, ce que la mort rend de définitivement non accompli chez le mort qui intervient comme déterminant ce que sera le deuil chez l'endeuillé.

Et ce n'est pas Hamlet qui nous démentira : si en effet le deuil de son père se conclut sur du « boulot bousillé », comme le remarquait Lacan, il est difficile de ne pas voir que l'affaire était plutôt mal partie dès son départ, autrement dit dès la pleurnicherie de ce père devant son fils. Cette pleurnicherie va déclencher les opérations (si l'on ose ainsi nommer la procrastination !) mais elle sert aussi de couverture masquant que ce père n'a pas su s'accomplir comme mari de sa femme. L'on n'a encore jamais rencontré de cocu innocent.

Le caractère déterminant de ce non-accompli nous a fait prendre acte de ce que, en notre temps de mort sauvage, le paradigme du deuil est le deuil de l'enfant. De là la question : est-il envisageable, est-il possible qu'ainsi la mort de l'enfant en soit venue à prendre cette place ? A quelles conditions aurait-elle pu être élevée à ce statut de paradigme grammatical pour tout deuil ? Il aura fallu pour cela, pour que soit évaluée l'une-vie de chacun sans autre recours que cette évaluation elle-même en tant qu'humaine (même si trop humaine), que Dieu ne soit plus reconnu comme ayant en main, Lui et Lui seul, les cartes du jugement en effet nécessairement dernier. Il aura donc fallu la mort de Dieu, proclamée par Nietzsche, il aura fallu que Dieu soit par l'homme dessaisi de la comptabilité. Tant qu'Il tenait les comptes – comptes dont Sa transcendance nous rendait essentiellement incapables de rien savoir –, le deuil pouvait être autrement réglé : la mort de l'enfant avait certes une place singulière, comme elle l'a

encore au Mexique³⁸, mais cette place elle-même se laissait pour finir résorber dans le grand jeu du péché et de son pardon, dans le grand jeu de l'inconnaissable jugement de Dieu.

Ceci me provoque à dire un mot sur la situation dans laquelle intervient notre présente réflexion. Elle est celle décrite par Ariès, ce temps de la mort sauvage mis en place en Occident à l'instant même où Freud écrivait *Deuil et mélancolie*. Mais nous pouvons aussi, par une sorte de mouvement de zoom arrière, remonter au-delà du point où Ariès prend son départ (le second Moyen Age), remonter aux Grecs. Comment s'éclaire, dès lors, le contexte de notre questionnement ?

Nous aide aujourd'hui à répondre un livre d'une très grande pertinence : *Adieu, Essai sur la mort des dieux*, de Jean-Christophe Bailly³⁹. L'auteur situe sa problématique dans le droit-fil de la proclamation nietzschéenne de la mort de Dieu, mais en ne négligeant pas la suite immédiate et prophétique de la phrase de Nietzsche dans *Le gai savoir* :

Dieu est mort. mais tels sont les hommes qu'il y aura encore pendant des millénaires des cavernes dans lesquelles on montrera son ombre... Et nous... il faut encore que nous vainquions son ombre⁴⁰.

Je le confirme, nous en sommes en effet encore et toujours là, à n'avoir pas vaincu cette ombre. Notre situation présente est celle que Bailly formule en écrivant que

[...] l'homme ne s'est pas montré digne de la destitution du divin qu'il a opérée, il a pris peur de l'étendue qui devant lui s'est ouverte [...] l'homme occidental moderne n'a pas vraiment voulu la mort de Dieu, il a simplement perdu Dieu en route, et si bêtement qu'il ne s'en est même pas encore rendu compte⁴¹.

Nous *rendre compte* que nous avons perdu les dieux et Dieu, au sens fort de « rendre » bel et bien « compte », telle serait l'une des déterminations majeures dont le défaut participerait à l'ensauvagement de la mort. Bailly ne le dit pas. Bailly n'établit pas le lien entre son questionnement et l'étude d'Ariès. Il est difficile, pourtant, de ne pas faire le rapprochement : rendre la mort moins sauvage serait notamment effectuer le deuil de Dieu.

La « folie Artaud », comme on dit si justement « la folie Wittgenstein⁴² », touche donc à un point idéologiquement sensible lorsqu'elle se met à l'en-

38. Nous faisons ici référence au très mexicain et très remarquable *Arte ritual de la muerte niña*. Cf. *Artes de Mexico*, n° 15, primavera 1992. Cet art (pictural, maintenant aussi photographique) prend appui sur le fait que la mort d'un enfant non parvenu encore à l'âge de raison ne peut que réjouir sa famille, sûre qu'elle est de ce que cet enfant mort, pas encore vraiment pécheur, ira directement au ciel.

39. Jean-Christophe Bailly, *Adieu, Essai sur la mort des dieux*, Paris, éd. de l'Aube, 1994.

40. Cité par Bailly, p. 11.

41. *Ibid.*, p. 32.

42. Françoise Davoine, *La folie Wittgenstein*, Paris, Epel, 1992.

seigne de son « Pour en finir avec le jugement de Dieu ». Seule en effet la mise au rancart de cette référence à Dieu et à son autre monde peut donner son poids à l'évaluation humaine de ce qu'aura été une-vie, et donc de ce en quoi elle aura été, par la mort, rendue définitivement inaccomplie.

UNE PERSÉCUTION COMME PIVOT DU DEUIL

La scène 12

Au cours de la scène 12, son chaperon va être contraint de manifester à D*** qu'il se pourrait bien qu'il croie, lui aussi, en l'existence d'Areu. Il le manifeste d'autant plus nettement que le biais de cette manifestation va être une crise d'angoisse qui donc ouvertement aura lieu, comme c'est de règle, *malgré* celui que l'angoisse vient habiter. Ils sont en balade à vélo sur une petite route de campagne bordée de chaque côté de barrages en fils de fer barbelés, l'étudiant un peu devant, D*** en arrière, conversant avec Areu comme si Areu, kangourou, courait à côté de lui.

Comme pour bien montrer que leur position respective est devenue amicale, fraternelle, qu'ils sont désormais des *alter ego*, Oé les met, au début de cette scène, ludiquement en rivalité : juste avant l'intervention des chiens, ils font une course de vélo. Mais voici que survient peu après, en face d'eux, la meute des dobermans déchaînés. Le chaperon a été prévenu que Areu, le bébé-fantôme, a une peur bleue des chiens ; il croit donc savoir que D*** va tout faire pour l'en protéger alors même que, pris entre deux rangées de barbelés, il ne peut empêcher qu'ait lieu la rencontre d'Areu et de ses persécuteurs. Ainsi donc *son chaperon s'angoisse-t-il de la supposée angoisse de D****, une phrase ambiguë puisqu'elle n'exclut pas qu'il s'angoisse, lui aussi, à propos d'Areu.

Les chiens figurent les persécuteurs d'Areu et de son père. Dans la liste des persécuteurs, il nous faut certes inscrire le banquier, les médecins (qui ont tué Areu avec leur faux diagnostic) mais aussi, l'ex-musicien lui-même (il a, lui aussi, tué Areu en n'acceptant pas qu'il vive en tant que légume, comme on le lui prédisait à tort). Dans l'écriture d'Oé, un petit détail vient signer l'inscription de D*** dans la meute des chiens : lorsqu'il vit pour la toute première fois celui qu'il devait surveiller, l'étudiant eut l'impression qu'il avait affaire à un chien (D*** étant vêtu d'une veste comportant comme motifs des petites puces !).

Sans doute n'est-il pas inutile de remarquer ici ce qui semble aller de soi en lisant Oé mais aussi ce dont, bien à tort, nous ne notons pas clairement l'absence dans la version psychanalytique du deuil⁴³, à savoir que les morts ne sont pas à l'abri des persécutions. La persécution est

43. Mélanie Klein, ici encore, fait exception.

la grande absente de *Deuil et mélancolie*. Or, reconnaître son importance est aussi admettre que les morts peuvent parfaitement être persécutés. Ils se trouvent même dans une position singulièrement fragile, singulièrement propice à subir des persécutions. Évoquons Akhenaton martelant le nom d'Amon dans celui de ses prédécesseurs pharaons, ou encore les profanations des tombes juives, les protestations, lamentations et autres haut-le-cœur qu'elle suscitent et qui ne lui font guère réponse effective⁴⁴.

Voici donc les chiens persécuteurs. Plus grand que le musicien, son chaperon peut passer par-dessus les barbelés, peut, lui, se tirer d'affaire. Mais comment oublier sa mission ? Comment laisser D*** seul face aux chiens ? Passant par-dessus son propre instinct d'auto-conservation, comme on le nomme, il se trouva alors saisi par une terrible panique à l'idée que, voulant protéger Areu, son protégé va être déchiqueté par les dobermans en furie. Ceci correspondrait exactement à l'échec de la mission que lui confiait le banquier.

C'est alors le point de bascule, qui nous évoque cette expérience de Joyce battu⁴⁵ qui avait tant retenu Lacan⁴⁶ (une expérience qui sera d'ailleurs ici répétée une seconde fois) : débordé par son angoisse, le chaperon cesse toute résistance, se laisse submerger par les ténèbres de la peur, renonce à tout et à lui-même.

Puis, changement complet de décors : surprise, étonnement, D***, qui n'a pas été le moins du monde paniqué, lui met gentiment la main sur l'épaule après le passage des dobermans, le laissant pleurer tout son souil. Et l'on ne peut manquer de noter qu'avec ce geste, accepté, le

44. L'indignation (et non plus le bon sens, si cher au philosophe) est aujourd'hui, dit-on, la chose du monde la mieux partagée.

45. Cf. James Joyce, *Dedalus, Portrait de l'artiste jeune par lui-même*, traduit de l'anglais par Ludmila Savitzky, Paris, Gallimard, Folio, p. 123-125. On pourra confronter avec le récit d'Oé (*op. cit.*, p. 170-171).

46. Voici ce que Lacan en disait (*Le sinthome*, séminaire inédit, séance du 11 mai 1976) : « [...] à propos de Tennyson, de Byron, enfin – des choses qui se réfèrent à des poètes, il s'est trouvé que des camarades l'ont ficelé à une barrière non pas quelconque, elle était même de fil de fer barbelé, et lui ont donné à lui Joyce, James Joyce, <raclée>. Le camarade qui dirigeait toute l'aventure était un nommé Héron, ce qui n'est pas un terme tout à fait indifférent : c'est l'épov ; cet epon l'a donc battu pendant un certain temps, aidé bien sûr de quelques autres camarades et, après l'aventure, Joyce s'interroge sur ce qui a fait que, passé la chose, il ne lui en voulait pas. Joyce s'exprime d'une façon – on peut l'attendre de lui – très pertinente ; je veux dire qu'il métaphorise quelque chose qui n'est rien de moins que son rapport à son corps. Il constate que toute l'affaire s'est évacuée, il s'exprime lui-même en disant que c'est comme une pelure. [...] ce n'est pas simplement le rapport à son corps, c'est, si je puis dire, la psychologie de ce rapport, car après tout la psychologie n'est pas autre chose que ça, à savoir cette image confuse que nous avons de notre propre corps. Mais cette image confuse n'est pas sans comporter, appelons ça comme ça s'appelle, des affects, à savoir qu'à s'imaginer justement, ça, ce rapport psychique, il y a quelque chose de psychique qui s'affecte, qui réagit, qui n'est pas détaché (comme Joyce en témoigne après avoir reçu les coups de bâton de ses quatre ou cinq camarades), il y a quelque chose qui ne demande qu'à s'en aller, qu'à lâcher comme une pelure. C'est là quelque chose de frappant qu'il y ait des gens qui n'aient pas d'affect à la violence

chaperon se trouve à la place qui était celle d'Areu dans la scène 6, la première de la série que nous isolons.

Mes larmes taries, mon âme se trouvait maintenant nettoyée de toute trace de respect humain, [...] ⁴⁷

Et ce fut ainsi que D***, le sachant désormais sensible, put enfin parler à l'étudiant du monde d'Areu. Ils se savent alors devenus comme frères ⁴⁸ (cf. p. 175).

La scène 14

La suivante scène répète celle de l'attaque des chiens. Au cours d'une ultime sortie, alors qu'ils traversent un grand boulevard de Tokyo et que le feu réglant la circulation vire au vert, D*** se précipite en plein milieu de la circulation (pour sauver Areu ?) et se fera écraser par les énormes pachydermes. L'on crie bien sûr au suicide, autre diagnostic qui aide à ne rien entendre. « Je tremblais comme un chien » écrit dix ans après l'étudiant, évoquant sa position subjective lors de cet accident. Ce trait signe son identification à D*** en tant que persécuteur d'Areu : sur ce point aussi, ils sont frères. Averti par les symptômes de son chaperon, D*** savait qu'ils l'étaient devenus, mais maintenant le chaperon le sait aussi et, du même pas, sait que D*** le sait.

Parce qu'il n'y a désormais plus rien à savoir entre eux, D*** pourra aller, si l'on veut ainsi le dire, « sauver » Areu, ou encore « rejoindre » Areu dans la mort ou dans la vie – car il est bien évidemment exclu de trancher.

L'ex-femme de D*** avait d'ailleurs, dans sa « garcerie » de dépitée (ça mérite bien un substantif, n'est-ce pas ?), annoncé la couleur :

[...] et de même que précédemment il avait refusé de laisser vivre le bébé, il s'est aussi refusé, catégoriquement, à continuer à vivre.

subie corporellement. Ça lui a peut-être fait plaisir, le masochisme n'est pas du tout exclu des possibilités de stimulation sexuelle de Joyce, il y a assez insisté concernant Bloom. Mais je dirai que ce qui est plutôt frappant, ce sont les métaphores qu'il emploie, à savoir le détachement de quelque chose comme une pelure. Il n'a pas joui cette fois-là, il s'est..., il a eu (c'est quelque chose qui vaut psychologiquement) une réaction de dégoût, et ce dégoût concerne son propre corps en somme. C'est comme quelqu'un qui met entre parenthèses, qui chasse le mauvais souvenir. C'est ça, ce dont il s'agit. [...] Cette forme du « laisser tomber », du « laisser tomber » du rapport au corps propre est tout à fait suspecte pour un analyste. Cette idée de soi, de soi comme corps, a quelque chose qui a un poids. C'est ça qu'on appelle l'*ego*. Si l'*ego* est dit narcissique, c'est bien parce qu'il y a quelque chose, à un certain niveau, qui supporte le corps comme image. Mais est-ce que, dans le cas de Joyce, le fait que cette image, dans l'occasion, ne soit pas intéressée, est-ce que ce n'est pas ça qui signe que l'*ego* a une fonction, dans cette occasion, toute particulière ? [...] Il a un *ego* d'une toute autre nature que celle qui ne fonctionne pas, précisément, au moment de sa révolte, qui ne fonctionne pas tout de suite tout juste après la dite révolte. Car il arrive à se dégager, c'est un fait, mais après ça, je dirai qu'il n'en garde plus aucune reconnaissance à qui que ce soit, d'avoir reçu cette raclée. »

47. Oé, *Dites-nous...*, op. cit., p. 171.

48. *Ibid.*, p. 175.

Notez pourtant qu'il ne s'est pas suicidé ! Il s'est contenté de fuir les réalités pour se réfugier dans le monde des chimères. Mais dès l'instant où le meurtre d'un enfant vous a mis du sang sur les mains, vous avez beau fuir les réalités, vous n'arriverez plus jamais à avoir les mains propres. Eh bien ! lui, il a les mains sales, et son Areu n'est qu'une histoire d'enfant gâté. (p. 158)

Au moment de cette scène 14, deux conditions sont remplies qui permettent que « soit le cas » le passage à l'acte :

1. Areu a des souvenirs (qui sont ceux de son père),
2. D*** a un double amical, qui n'est pas dans cette sienne impossibilité de laisser des traces et qui donc pourra porter l'histoire d'Areu et de son père auprès d'un certain public. Le chaperon deviendra narrateur et remplira ainsi sa véritable fonction de chaperon. Il est alors à D*** ce qu'Horatio fut à Hamlet :

Horatio, je suis mort.

Tu vis. Fais-moi connaître et connaître ma cause

A tous ceux qui ne savent point [*To the unsatisfied*].

[...]

Souffre de respirer en ce monde brutal

Pour raconter mon sort⁴⁹.

A l'hôpital, D*** reçoit la plus belle, la plus extraordinaire, la plus satisfaisante récompense qui puisse être donnée à quelqu'un dans sa position : l'étudiant lui avoue enfin, juste avant sa mort :

Mais j'allais y croire, moi, à Areu ! (p. 179)

On ne peut être plus précis sur le moderne statut des morts. L'alternative n'est pas croire ou ne pas croire en l'existence de ce monstre qu'est, en effet, tout mort. L'alternative est, pour ainsi le dire, plus *soft* ; elle consiste en *se prêter ou ne pas se prêter à possiblement y croire*. S'y prêter suffit bien amplement. Et c'est ce que démontre la suite de l'histoire pour le narrateur.

LE SACRIFICE DU DEUIL

La scène 16

Elle rapporte une ultime intervention de la meute des persécuteurs. Une bande d'enfants (d'enfants !, il s'agit d'une indication précise de l'aspect monstrueusement persécuteur du mort) attaque le narrateur, une pierre blesse son œil droit (celui sur lequel il se proposait de porter

49. *Hamlet*, éd. bilingue José Corti, trad. Jean Malaplate, Paris, 1991, p. 265-267.

un bandeau de pirate). Survient alors une nouvelle réaction joycienne, équivalente à celle que provoquait l'attaque des dobermans. Lisons :

A cette minute, dans mon dos, tout contre moi, j'eus le sentiment que prenait son essor vers le ciel d'un bleu pathétique qui avait encore le mordant de l'hiver un être qui me manquait et qui avait la taille d'un kangourou. « Adieu, Areu ! » me surpris-je à me dire au fond de moi-même. Là-dessus je me rendis compte qu'était en train de fondre et de disparaître l'antipathie que j'éprouvais à l'égard de ces enfants inconnus et effarouchés ; je sus également que, pendant les dix ans écoulés, le « temps » pour moi avait été peuplé de créatures ivoirines flottant dans les hauteurs de mon ciel. Oh ! sans doute n'étaient-elles pas toutes revêtues du seul éclat de l'innocence ! Mais quand, blessé par les gamins, j'eus gracieusement consenti un authentique sacrifice, pendant un instant bref certes, mais pendant un instant, je fus doté du pouvoir d'embrasser du regard un être descendu des hauteurs de mon firmament.

Ce sont les dernières lignes de la nouvelle. Le récit ne dit donc pas explicitement si le narrateur s'est ou non décidé à porter en tout lieu sur l'œil droit le bandeau de pirate qui est la marque publique du sacrifice de son œil « gracieusement consenti », comme dit si justement le texte. Or, en cette abstention, Oé, une fois de plus, est très juste. Pourquoi ? Parce que cette précision n'a pas lieu d'être explicitée. Pourquoi ? Pour la raison que *ce bandeau noir n'est rien d'autre que le texte de la nouvelle elle-même*. L'acte de publication de la nouvelle fait partie de la nouvelle, ou encore, et réciproquement, cette nouvelle était telle qu'elle ne pouvait se conclure autrement que par sa publication. Sa publication est sa réalisation, ceci selon une logique qui est aussi celle de Bénabou.

La publication d'*Areu le monstre des nuages* a cette valeur d'un bandeau noir mis sur l'œil droit du narrateur de même que *Le voile noir* d'A. Duperey, titre du récit de son deuil, apparaît, une fois faite la lecture de ce récit, comme étant non seulement ce voile qui obscurcissait sa vue de ce qui était en jeu dans sa vie avant qu'elle n'effectue son deuil, mais aussi ce récit lui-même dont elle s'affuble publiquement. Qui plus est, ça la transforme en quelqu'un à qui l'on peut parler, comme l'atteste son nouveau bouquin⁵⁰. Celui-ci, bien évidemment, n'a pas du tout la même teneur que le premier et ce fut une erreur de l'éditeur de nous l'offrir sous une même maquette de couverture. Cet autre livre n'est que le recueil d'un bon nombre des conneries qui, à Anny Duperey, ont pu être dites. Mais justement, ça n'est pas pour nous négligeable que *Le voile noir* ait fait d'elle quelqu'un à qui l'on peut dire toutes sortes de conneries.

50. Anny Duperey, *Je vous écris...*, Paris, Seuil, 1993.

Qu'est-ce qui la mit à cette place ? Qu'est-ce qui met Oé à cette même place (j'en fais la conjecture, qu'il devrait être facile de vérifier) ? Un acte qu'il faut bien nommer de son nom : un sacrifice.

Le sacrifice d'un regard, un sacrifice qui accepte d'être public, aussi public que l'acte du Vice-consul tirant de son balcon sur les mendiants à Lahore⁵¹, tel est le prix payé par le narrateur (et par Oé) pour la perte d'un enfant. Déjà D*** l'avait averti :

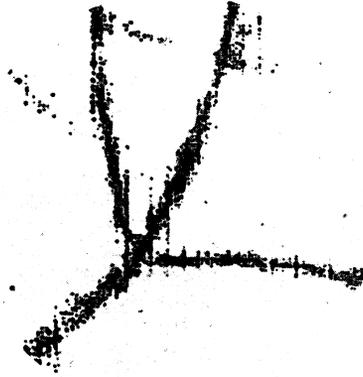
De temps en temps ils descendent ; ils descendent vers nous comme le fait notre Areu (D*** dit « notre » sans provoquer de ma part de protestation ; ce qui ne signifie nullement que je me rangeais à cette façon de voir). Seulement pour les apercevoir là-haut, où les entendre arriver vers nous, il faut acquérir, au prix d'un sacrifice en rapport avec la chose, les yeux et les oreilles qu'il faut. Néanmoins il y a certains instants où, sans sacrifice ni effort d'aucune sorte, nous nous trouvons gratifiés de ce pouvoir. (p. 172)

Un « authentique sacrifice » de deuil, un sacrifice à la fois public et « en rapport avec la chose », telle est la réponse de Kenzaburo Oé à la question : *comment survivre à notre folie ?* – à cette folie qui prend son départ d'un deuil.

Le narrateur aura été délesté de son symptôme (le bégaiement, forme invocante de la valse-hésitation) mais cet allègement n'en fait pas pour autant un individu bien léché. Il est au contraire, un sujet notoirement troué d'un regard qui lui manque puisqu'il l'a, non moins notoirement, sacrifié. Ce regard aura été Areu lui-même, le monstre, à une centaine de mètres dans les nuages. Il aura été Areu non pas de toute éternité, non pas tout au long de l'histoire mais dans ce moment fort remarquablement évanescent, fugitif où le narrateur, ayant franchi le plan de la persécution par son sacrifice, eut le pouvoir d'embrasser Areu dans son être, au lieu de son firmament.

Un gracieux sacrifice de deuil met un terme à une persécution mais sans la contrer, bien au contraire, en l'annulant du fait même de s'y être prêté. Telle est l'éminente vertu du deuil : en suscitant l'endeuillé à lui gracieusement sacrifier un petit bout de soi (l'éperdu « Areu, gare ! » du début de la nouvelle devient, à son terme, un regard mais perdu), le mort le rend désirant (point où le narrateur devient Oé, Oé le narrateur, dans l'acte de publication par lequel il se décompte d'un regard). Cette opération s'appelle : castration. La castration porte à l'acte le désir, soit ce que Lacan identifie comme enfer.

51. Marguerite Duras, *Le vice-consul*, Paris, Gallimard, 1966.



Vernis mou sur papier à gros grain

La nature du grain est déterminée par celle du papier enduit. Le dessin terminé, enlever les feuilles et saupoudrer la planche de carborundum. Se servir des n^{os} 800 et 400, sauf pour des textures grossières, où le 220 peut convenir. En fixant un côté des feuilles à la planche avec des pinces, on peut saupoudrer successivement des grains de calibres différents. Enlever l'excédent avec du coton hydrophile. Faire cuire.

.../...

La civilisation des Cours comme art de la conversation*

CARLO OSSOLA

King Henry : « *Ô Kate ! nice customs curt'sy to great kings. Dear Kate, you and I cannot be confined within the weak list of a country's fashion : we are the makers of manners, Kate.* »

O Kate, les plus belles coutumes s'inclinent devant les grands rois !
Chère Kate, vous et moi ne pouvons pas nous confiner dans les étroites limites de la mode d'un pays. C'est nous qui donnons le ton aux manières, Kate.

W. Shakespeare, *King Henri V*, Acte V, scène II

LA « CONVERSATION POLITIQUE »

*Conversare, per praticare insieme*¹. A l'époque de la Renaissance, la « conversation » indique surtout la « fréquentation commune » ; elle s'oppose désormais à la vie solitaire, *vita solitaria*, à la *secretior habitatio et solitaria conversatio*², que Pétrarque avait louées en citant Iohannes Égyptius. L'intervalle sémantique qui sépare cette *literata solitudo*, la *solitaria conversatio* de Pétrarque de la « conversation politique » évoquée par Rabelais, est le même qui marque, sur le plan historique, la fin d'une civilisation qui se réglait sur les « deux soleils » selon l'allégorie de

* Nous remercions les éditions Gallimard de nous autoriser à publier cet article de Carlo Ossola, paru dans *Le Temps de la réflexion*, 1983.

1. « Converser, pour se fréquenter ». C'est la définition de « conversation » que propose, au milieu du XVI^e siècle, Francesco Alunno dans son dictionnaire cosmologique *Della fabrica del mondo* (1548). Je cite ici de l'édition de Venise 1588, p. 213a, n° 1574.

2. F. Petrarca, *De vita solitaria*, liber II ; éd. G. Martellotti, Milano-Napoli, Ricciardi, 1955 ; reprint, Torino, Einaudi, 1977, d'où nous citons, à la p. 126.

Dante³, et la naissance d'une société d'échange, où les mots se transportent *quasi come le mercanzie*⁴, où « nous ne faisons que nous entregloser⁵ ». Être séparé de cette « conversation politique » signifie perdre en valeur et en fonction, représenter la « part maudite » de la société, son résidu gênant, comme le dira Rabelais dans son langage scatologique :

La raison péremptoire est parce qu'ilz [scil. : les moines] mangent la merde du monde, c'est-à-dire les péchez, et comme machemerdes l'on les rejecte en leurs retraitsz, ce sont leurs conventz et abbayes, séparez de *conversation politique* comme sont les retraitsz d'une maison⁶.

Le lieu privilégié de cette « conversation politique » sera, à la Renaissance, la Cour : le roi, absolu, non plus modéré par l'autre « soleil », qui se règle lui-même comme un *souverain*⁷, établira un régime monarchique qui devra, pour s'imposer, non seulement unifier les autonomies sauvegardées par la sédimentation historique de privilèges et d'exemptions, mais encore se situer au-delà « des étroites limites de la mode d'un pays » ; la formule de Shakespeare donnera ainsi, de ce processus, une synthèse admirable : « C'est nous qui donnons le ton aux manières ».

Cette « centralisation » des modèles de comportement avait déjà été esquissée et codifiée, au début du XVI^e siècle, par Baldassar Castiglione qui avait reconnu, dans son *Cortegiano*, que le gouvernement du Prince est « le plus semblable à celui par lequel Dieu, un et seul, régit l'univers⁸ ». La nouveauté, dans cette théorie politique assez classique, consiste précisément dans la liaison – attribuée au domaine d'activité du prince de la Renaissance – qui se fait entre les lois et les coutumes, soumises les unes et les autres à un « *commandamento regio e civile*⁹ ».

Cette leçon, dispensée par le prince, est, par conséquent, modèle en acte : « *la vita del principe è legge e maestra dei cittadini*¹⁰ ».

3. « Soleva Roma, che'l buon mondo feo, / due soli aver, che l'una et l'altra strada / facean vedere, e del mondo e di Deo. // L'un l'altro ha spento ; ed è giunta la spada / col pastorale, e l'un con l'altro insieme / per viva forza mal convien che vada » (Dante Alighieri, *Comedia* ; *Purgatorio*, XVI, vv. 106-111). Dante rappelle ici la nécessité d'une « coprésence » et d'un équilibre du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel, du pape et de l'empereur.

4. « Presque comme des marchandises ». B. Castiglione, *Il libro del Cortegiano*, Venezia, 1528 ; je cite de l'édition B. Maier, Torino, U.T.E.T., 1973 : dédicace, chap. II.

5. Montaigne, *Essais*, livre III, chap. XIII : *De l'expérience* ; éd. A. Thibaudet et M. Rat, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1962, p. 1045. Cf., sur ce problème, J. Starobinski, *Montaigne en mouvement*, Paris, Gallimard, 1982.

6. F. Rabelais, *Gargantua*, chap. XL ; in *Œuvres complètes*, éd. G. Demerson, Paris, Seuil, 1973, p. 161.

7. Sur les appareils du pouvoir et le fonctionnement de la Cour de Rome, voir l'étude fondamentale de Paolo Prodi, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime : la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1982.

8. « Le règne du bon prince est le plus semblable à celui de Dieu, seul et unique à gouverner l'univers ».

9. « Un commandement royal et civil ». *Il libro del Cortegiano*, IV, xxii.

10. « La vie du prince est loi et maîtresse des sujets à la ville, de ce que ce soit de ses coutumes que dépendent celles de tous les autres ».

Si *la vie* du prince se fait loi et coutume pour les sujets, le but du courtisan – tel qu’il apparaît au cœur du IV^e livre du traité – sera celui de dresser son prince dans le seul domaine où la « fréquentation commune », la conversation, l’admet, c’est-à-dire en tirant profit « *dalla consuetudine e quasi dai costumi cottidiani*¹¹ ».

L’*institutio principis* toutefois, dictée selon les modèles des célèbres traités des humanistes, de Platina à Érasme, se fait jour seulement dans le dernier livre, dans la conclusion platonicienne du traité, située désormais dans « un autre espace et un autre temps¹² », quand la Cour d’Urbino ne sera plus qu’un espace de mémoire, le portrait – « le portrait de peinture » – d’un temps perdu¹³.

A l’origine, dans les premières ébauches du traité, le rapport entre le prince et le courtisan s’instituait encore à table, en partageant les mets et « l’expédition des affaires de l’état »¹⁴ ; c’était la gestion de l’État dont il était question, les « exercizii » du pouvoir, que l’échange alimentaire, dans son abondance emphatique (la « table copieusement préparée ») plaçait sous le sceau de la *vie active*¹⁵.

Mais, en passant des premières rédactions au texte définitif – pour des causes historiques (la décadence du duché d’Urbino, la fin même de la primauté des États italiens) aussi bien que littéraires¹⁶ – la structure du traité se modifie considérablement et glisse des *expedizioni* aux *ragionamenti*, de la gestion des affaires d’État à la mise en scène des discours d’entretien, du repas « méridien » avec le prince aux conversations crépusculaires avec les dames de la Cour¹⁷.

Ce glissement des *negotia* aux *otia* se produit à l’aide d’un changement de scénario qu’il faut souligner, pour bien saisir – quant aux traités à venir – la nature de cette « conversation » qui caractérise le statut et l’horizon d’activité du courtisan. La conversation croît en effet, dans le

11. « *Quella istituzione che ha da far il cortegiano nel suo principe deve esser cominciata dalla consuetudine e quasi dai costumi cottidiani* » « Cette éducation de son prince que le courtisan doit faire doit être commencée par la conversation et même les coutumes quotidiennes ». (*Il libro del Cortegiano*, IV, XXIX). Les mêmes concepts sont répétés aux chap. IV, XLIV et IV, XLVII : « Devenir celui qui instruit le prince est le but du courtisan. » Commencer par la *consuetudine* signifie dans le vocabulaire du XVI^e siècle « se livrer à la conversation » : « *Conversare*. Lat. : conversari, *consuetudine uti* » (F. Alunno, *loc. cit.* ; c’est nous qui soulignons).

12. C’est ce que remarquait déjà Carlo Dionisotti, in *Giornale Storico della Letteratura Italiana*, CXXIX (1952), p. 31-57.

13. B. Castiglione, *Il libro del Cortegiano*, *op. cit.*, dédicace, I ; et encore la cour d’Urbino sera « *grata memoria* » (I, I) ; voir aussi II, IV ; III, I ; IV, I-II.

14. Cf. : *La seconda redazione del « Cortegiano » di B. Castiglione*, éd. G. Ghinassi, Firenze, Sansoni, 1968 ; I, III, p. 7.

15. Sur la fonction de l’échange alimentaire à la Renaissance, voir : M. Jeanneret, « Quand la fable se met à table », in *Poétique*, 54, avril 1983, p. 163-180.

16. Je me permets de me référer à mon article : « *Il libro del Cortegiano* » : « *ragionamenti* » ed « *expedizioni* », in *Lettere Italiane*, XXXI (1979), n. 4, p. 517-533.

17. B. Castiglione, *Il libro del Cortegiano*, *op. cit.*, I, IV.

Cortegiano, sur une double absence, celle du prince qui s'est retiré en silence, et comme répétition, *in absentia*, des jeux laissés à la Cour au passage et au départ du pape – le vrai pouvoir « autorisant » – qui rentrait à Rome¹⁸.

Le rôle, l'espace du courtisan, se situe, dès son origine, puis se rétrécit le long de cette trace ambiguë, en même temps d'absence et d'attente, d'imitation et d'institution du prince, de *simulation* (dans son sens technique – et non éthique – de « représentation en absence ») d'un rôle, et de *dissimulation* de son statut toujours à accomplir, parfaire (de sa « permanente éventualité »).

Si les historiens ont insisté, en se laissant souvent fourvoyer par le cadre éthique des jugements des contemporains, sur les contours sombres de la simulation-dissimulation, sur une lecture « foncée » conduisant de Machiavel à Torquato Accetto¹⁹ et se terminant par la *cortigiana Politica* qui inspire le *Breviarium Politicorum* du cardinal Mazarin²⁰, il convient aujourd'hui plutôt de souligner cette « représentation » du pouvoir qui demande la conversation comme « entretien », « maintien en état », réseau « épiphanique » d'un vouloir absolu, dépourvu de liens et en même temps mesure de tout lien. La conversation de la Cour « tisse » ainsi cette trame, figure ce « principe » absolu/absent.

Il y a quelque chose de tragique, et même de sacré, dans cette attente « épiphanique » de la parole du prince, dans ce don et calcul en quoi consiste, comme dans un miroir, toute la vie de Cour :

Qui considérera que le visage du prince fait toute la félicité du courtisan, qu'il s'occupe et se remplit pendant toute sa vie de le voir et d'en être vu, comprendra un peu comment voir Dieu peut faire toute la gloire et tout le bonheur des saints²¹.

Qui sait parler aux rois, c'est peut-être où se termine toute la prudence et toute la souplesse du courtisan²².

18. Cf. B. Castiglione, *il libro del Cortegiano*, op. cit., I, VI.

19. T. Accetto, *Della dissimulazione onesta*, Napoli, 1641 ; voir maintenant l'édition établie par S. Nigro, Genova, Costa et Nolan, 1983, traduite en français « De l'honnête dissimulation », Verdier, 1990.

20. Cf. *Breviarium Politicorum secundum rubricas Mazarinicas*, Coloniae Agrippinae 1684 ; notre citation est tirée de la Préface (*Lo Stampatore a chi legge*) de la version italienne de cet ouvrage : *Epilogo de' dogmi politici / Secondo i dettami rimastine dal Cardinal Mazzarino*, in Colonia, Gio. Selliba, 1698. Voir maintenant la réimpression du traité, par Giovanni Macchia, Milano, Rizzoli, 1981 ; la citation à la p. 4.

21. Jean de la Bruyère, *Les Caractères de Théophraste traduits du grec avec les Caractères ou les Mœurs de ce siècle*, 1688, 1689, 1692. Maintenant : Paris, Flammarion, 1965 ; *De la Cour*, remarque 75, p. 220.

22. La Bruyère, *Caractères*, éd. cit. ; *De la Cour*, remarque 79, p. 220.

C'est bien cette tension, cette attraction absorbante que l'art du mépris, de la *sprezzatura*²³, devra constamment contrôler, repousser au-dessous de la surface :

Les roues, les ressorts, les mouvements, sont cachés ; rien ne paraît d'une montre que son aiguille, qui insensiblement s'avance et achève son tour : image du courtisan, d'autant plus parfaite qu'après avoir fait assez de chemin, il revient souvent au même point d'où il est parti²⁴.

Ce caractère « allusif » s'accomplit de plus en plus comme « renvoi de signification », faux-fuyant à l'infini « *élusif* », réplique tautologique d'une identification toujours à « reconnaître » :

Se dérober à la Cour un seul moment, c'est y renoncer : le courtisan qui l'a vue le matin la voit le soir pour la reconnaître le lendemain, ou afin que lui-même y soit connu²⁵.

C'est dans cette *agnitio* différée – déferée au prince – que consistent le « jeu sérieux, mélancolique » de la Cour²⁶, sa limite de « prédicabilité » et sa puissance dissolvante²⁷. La « conversation politique » de la Cour reste néanmoins, avec sa capacité de mettre en rapport et en échange le réel et le symbolique, les « cérémonies » et le « salaire » – comme l'avertissait déjà Giovanni Della Casa²⁸ –, le laboratoire privilégié, sous l'Ancien Régime, de création de modèles sociaux, et presque d'« un nouveau monde²⁹ ». Sa « longue durée » – du XVI^e au XVIII^e siècle – et son pouvoir de fascination proviennent de cette faculté éminente de rationaliser les différences, d'incorporer et de « civiliser » le conflictuel en les « représentant » à la Cour sous la forme de l'étiquette, en dissimulant les rôles par l'« espace commun » de leurs discours, jusqu'à faire oublier parfois que « service n'est pas héritage³⁰ ».

23. B. Castiglione, *Il libro del Cortegiano*, op. cit., I, XXVI.

24. La Bruyère, *Caractères*, éd. cit. ; *De la Cour*, remarque 65, p. 217-218.

25. *Ibid.*, remarque 4, p. 202.

26. « La vie de la Cour est un jeu sérieux, mélancolique, qui applique : il faut arranger ses pièces et ses batteries, avoir un dessein, le suivre, parer celui de son adversaire, hasarder quelquefois, et jouer de caprice » (La Bruyère, *Caractères*, éd. cit. ; *De la Cour*, remarque 64, p. 217).

27. « Mille gens à la Cour y traînent leur vie à embrasser, serrer et congratuler ceux qui reçoivent, jusqu'à ce qu'ils y meurent sans rien avoir » (*ibid.*, remarque 47, p. 212).

28. G. Della Casa, *Galateo ovvero de costumi*, in *Rime e prose*, Venezia 1558, chap. XVII.

29. « Il faut qu'un honnête homme ait tâté de la Cour : il découvre en y entrant comme un nouveau monde » (La Bruyère, *Caractères*, éd. cit. ; *De la Cour*, remarque 9, p. 203). La Cour sera – mieux – un « savoir » et une « discipline » aptes à rendre un homme maître de ses réactions, de ses pensées : « Un homme qui sait la Cour est maître de son geste, de ses yeux et de son visage » (*ibid.*, remarque 2, p. 202).

30. Cf. : *La Doctrine des Princes et des Servans en court*, pièce anonyme du XVI^e siècle, in *Recueil de poésies françaises des XV^e et XVI^e siècles*, réunies et annotées par Anatole de Montaiglon, Paris 1856, tome IV, p. 31-35 ; la citation à la p. 33. Cette « structure profonde » de la Cour n'échappera pas à La Bruyère qui observera laconiquement : « La Cour est comme un édifice bâti de marbre : je veux dire qu'elle est composée d'hommes forts durs, mais forts polis » (*Caractères*, éd. cit. ; *De la Cour*, remarque 10, p. 203).

LA « CIVIL CONVERSAZIONE »

Si nous avons esquissé, suivi jusqu'à son revers, le médaillon « politique » de la « conversation » de Cour, il faudra toutefois ajouter que tout au long du XVI^e siècle, le noyau constant des traités courtoisans vise à établie des *manières*, c'est-à-dire à manier les liaisons entre le vouloir du prince et les coutumes, à disposer les modes de communication entre le Palais et la ville. Ce n'est pas un hasard que l'essence des « esprits » demandés par Castiglione à une conversation de Cour se condense dans les « urbanités » (*urbanità*), dans les manières d'être « urbain », de montrer un discours qui « se fait sans peine » (« *senza fatica* »), qui s'offre à autrui comme « *festività* »³¹, « entretien » plaisant qui « laïcise » le jeu secret et sacré de la Cour comme *vacatio*, « scène » et « ailleurs » du pouvoir.

Nous le confirmera Francesco Alunno, qui, dans son dictionnaire *Della fabrica del mondo*, pourra identifier le concept même de civilisation dans ce procès de « laïcisation » du pouvoir, de mise en scène « urbaine » de la Cour : « *urbanità, la civilita*³² » ; et, à la suite de Castiglione, il parviendra à en proposer cette définition :

*Urbanità. Lat. Urbanitas, facetiae, dicitaria, ioci, sales, lepores, cavillatio, dicacitas, argutiae, delitiae ; è graziosa conversazione di cittadini*³³.

La « *graziosa conversazione di cittadini* » est donc le lieu « urbain » d'épanouissement de la « civilita », de la civilisation de Cour : tout le II^e livre du *Cortegiano* était en effet destiné à régler ce *regimen conversationis*, à figurer les discours de cette « civilisation des bonnes manières » que Norbert Elias nous a décrite³⁴.

L'apport spécifique que la civilisation des Cours italiennes et que sa théorisation, de Castiglione à Casa et à Guazzo, ont donné à l'Europe d'Ancien Régime, consiste précisément dans cet effort de lier, autour des « manières » de Cour, modèle politique et comportement civil, goûts du Prince et coutumes urbaines ; de situer comme corollaire et épiphanie du pouvoir monarchique l'espace de médiation des nouveaux *coetus* de fonctionnaires – secrétaires, conseillers, commis, artistes, artisans, etc. – dont les lettres du Castiglione nous tracent un portrait fidèle et vivant³⁵.

31. Voir *Il libro del Cortegiano*, II, XLIII.

32. Les deux termes sont donnés comme parfaitement synonymes dans la *Tavola*, index, qui précède le vocabulaire, et qui le résume.

33. F. Alunno, *Della fabrica del mondo*, éd. cit., p. 120b, n° 892.

34. Cf. N. Elias, *Über den prozess der Zivilisation* (1939) et *Die höfische Gesellschaft* (1969).

35. Cf. B. Castiglione, *Le lettere*, tome I ; texte établi par Guido La Rocca, Milano, Mondadori, 1978.

La phénoménologie de cette conversation de Cour marque donc, et nuance à son intérieur, cette ambiance de médiation où il sera opportun, selon les temps, de sortir les *facezie, motti piacevoli, arguzie, burle, eleganze, bugiette, interpretationes nominum*³⁶ ; mais cet éventail « urbain » devra être ouvert « discrètement » « *con una certa avvertita dissimulazione* »³⁷, avec un jeu de miroirs qui « laisse entrevoir » l'*ailleurs* de cette « *festività* », le « jeu sérieux, mélancolique » – la « conversation politique » – auquel cette « *civil conversazione* » fait allusion.

Ce réverbère allusif d'un niveau à l'autre de la « conversation », ce renvoi de miroitements – de la dissimulation à la « *sprezzatura* » – ne se manifestera plus dans le *Galateo* de Casa, qui renoncera désormais à l'*institutio principis*, se bornant à analyser, avec un pragmatisme savoureux et désenchanté, les seuls lieux réels où se déploie le propre du courtisan : sa fonction de cortège au banquet et à la conversation, son profil en biais, celui de s'entretenir et d'entretenir autour de l'enclos qui définit et sépare la Cour. Les rôles sont désormais fixés, les hiérarchies acceptées, le souverain a apprivoisé la vie des sujets :

Et ces paroles de seigneurie et de servitude, et les autres leur ressemblant, comme d'en haut je te le dis, ont perdu une grande part de leur amertume ; et comme ces herbes dans l'eau, elles ont presque macéré et se sont adoucies en demeurant dans la bouche des hommes³⁸.

La conversation « trempe » les mots du pouvoir et la Cour en est le milieu, la « manière », d'infusion et d'effusion. Le *Galateo* deviendra ainsi par antonomase le modèle de « praticabilité » des appareils sociaux du pouvoir, le manuel et le *speculum* des manières que les *coetus* émergents, à commencer par la bourgeoisie, devront assimiler pour participer à cette épiphanie, laïcisation, « urbanità ».

Cette diffusion des « bonnes manières » vers la périphérie, vers la petite noblesse de province d'abord – et son contour de chevaliers et juriconsultes – s'accomplira avec la *Civil conversazione* de Stefano Guazzo de Casale³⁹, traité qui connut un grand prestige et une large diffusion

36. Voir B. Castiglione, *Il libro del Cortegiano*, op. cit., livre II, chap. XL-XCIII.

37. *Ibid.*, I, XI. Je me permets ici de faire référence à mon essai : « *Il libro del Cortegiano* » : *esemplarità e difformità*, in AA.VV., *La Corte e il « Cortegiano »*, vol. I, par C. Ossola, Roma, Bulzoni, 1980, p. 15-82.

38. G. Della Casa, *Galateo ovvero de' costumi*, cit., chap. XVI.

39. S. Guazzo, *La civil conversazione, divisa in quattro libri*, Brescia, Bozzola, 1574 (je cite de l'édition de Venezia, Salicato, 1586, qui est identique à la *princeps*). Le premier livre de l'ouvrage célèbre les bénéfices de la conversation ; le deuxième analyse les différents types de conversation, par rapport aux personnes et aux circonstances ; le troisième est dédié à la « conversation domestique » (entre mari et épouse, fils et parents, maître et serviteurs) ; le quatrième met en scène la « forme parfaite » de la *civil conversazione*, en décrivant un banquet idéal, officié naturellement à Casale.

en Europe, comme l'ont récemment attesté une série d'études savantes⁴⁰. L'auteur précise, dès les premières pages, que l'adjectif *civil* ne se réfère plus désormais au domaine de la « conversation polictique » de la ville, mais principalement aux *costumi* et *maniere* qui rendent « civile », aisée et réglée, la vie en société :

Ainsi, j'entends la conversation civile, non seulement par rapport à la ville, mais en considérant les coutumes et les manières qui la rendent civile⁴¹.

En reprenant l'opposition classique *conversation/vie solitaire*, Stefano Guazzo pourra affirmer que la conversation est plus profitable que la lecture, car « on apprend mieux par les oreilles que par les yeux, par les vivants que par les morts⁴² » ; si bien qu'il en viendra à conclure qu'il n'y a pas de présence humaine sans conversation⁴³, et que tout le savoir est conversation : « il est pour moi manifeste que le savoir commence avec la conversation et finit avec la conversation⁴⁴ ».

Dans son élan d'exaltation de la conversation, l'auteur n'hésitera pas à donner sa préférence aux institutions où les avis se forment par échange de conversation : aux Universités par rapport au savoir, aux Cours par rapport aux affaires politiques du Prince et, ce qui est plus extraordinaire, aux Conciles par rapport à l'autorité du Pape⁴⁵.

Tout l'homme s'exprime dans la conversation au point que même l'exemple classique qui réglait l'*intus* et l'*extra* de ce microcosme (le visage est le *speculum* de l'âme) se réduira au seul organe qui dirige la conversation : l'homme n'est que langue et elle « sonne » comme l'argent :

Qui désire donc utiliser avec bonheur la conversation civile doit considérer que la langue est le miroir et le portrait de son âme ; et que comme au son de l'argent nous connaissons sa valeur et sa faus-

40. Le traité fut traduit, au XVI^e siècle déjà et au début du XVII^e, en anglais, français, latin, allemand, espagnol ; il fut connu et utilisé par Shakespeare, Rowlands, etc. Voir, sur ces problèmes : J.-L. Lievsay, *Stefano Guazzo and the English Renaissance (1575-1675)*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1961 ; E. Bonfatti, *La « Civil conversazione » di Stefano Guazzo in Germania*, Udine, Del Bianco editore, 1980 ; R. Auernheimer, *Gemeinschaft und Gespräch. Stefano Guazzos Begriff der « Conversazione civile »*, München, Wilhelm Fink, 1973 ; A. Quondam, *Nel cuore della « forma del vivere » : la « Civil conversazione » di Stefano Guazzo*, in AA.VV., *La Corte e il « Cortegiano »*, vol. II : *Un modello europeo*, par A. Prosperi, Roma, Bulzoni, 1980.

41. S. Guazzo, *La civil conversazione*, éd. cit., livre I, p. 30.

42. « Meglio s'apprende la dottrina per l'orecchie, che per gli occhi » ; S. Guazzo, *La civil conversazione*, éd. cit., I, p. 20.

43. « Non si può essere vero uomo senza conversazione ; perché chi non conversa, non ha speranza, chi non ha speranza, non ha giudicio, chi non ha giudicio è poco men che bestia », *ibid.*, I, p. 24.

44. *Ibid.*, I, p. 19.

45. *Ibid.*, I, p. 20. L'auteur se réfère à l'expérience du Concile de Trente.

seté, de même nous comprenons du dedans la qualité de l'homme et ses coutumes⁴⁶.

On est tenté de voir apparaître, dans cet exemple extrême, quelque réification de l'homme en « valeur d'échange », ou la réduction de sa dimension sociale au *small-talk*. Mais on doit d'abord reconnaître que l'héritage le plus profond de la *Civil conversazione* se transmet aux traités des politesses, au point qu'encore au XVIII^e siècle le « parfait honnête-homme » sera un mélange équilibré « de religion et de politesse⁴⁷ ».

La « politesse » deviendra donc la vertu principale de celui qui vit dans la *polis*, l'essence de ces « urbanités » en quoi consiste, selon Castiglione et Alunno, la civilisation. Mais personne n'oubliera, au XVI^e siècle, que ces « savoir-faire » et « savoir être » sont un produit né à la Cour : le Tasse ira même plus loin, en unissant à la tradition formée par le *Cortegiano*⁴⁸ l'héritage – resurgissant dans une époque que certains historiens ont appelée de « reféodalisation » – de la grande floraison courtoise : « La courtoisie n'est pas une seule mais toute la vertu de la Cour⁴⁹ ».

A partir de ce moment-là, la *cortesia* représentera non seulement le trait primaire⁵⁰ de la civilisation des Cours, mais aussi le mode plus ductile de sa pénétration, de son extension⁵¹. On pourrait aisément suivre, surtout au XVIII^e siècle, l'élargissement de ce champ sémantique « courtois », son assimilation aux vertus bourgeoises : il suffira de remarquer que la société d'Ancien Régime prendra fin et que la bourgeoisie s'affirmera pleinement quand les projections, les simulacres de la Cour et de la Ville se fondront, quand leurs « manières » appartiendront au même manuel. La « courtoisie » alors ne sera plus qu'un synonyme de « politesse ».

46. S. Guazzo, *La civil conversazione*, op. cit., II, p. 75b.

47. C'est la définition donnée, entre autres, par l'Abbé Dupreaux, *Le Chrétien parfait honnête-homme, ou l'art d'allier la piété avec la politesse*, Paris, Huart et Moreau, 1750, 2 tomes. Notre citation au tome I, p. 303. Toute le traité est divisé en « conversations » sous forme de chapitres ; et, avec une parfaite « mise en abîme », la *Conversation* centrale a pour sujet justement la « conversation » (voir tome I, *Conversation* VI-VII, p. 257 ss). Et encore en « charmans discours, dont mon Sauveur faict resonner la melodie jusque dans le Ciel » se déployait déjà *Le Breviere des courtisans* du Seigneur de la Serre (Bruxelles, chez François Vivien, 1631).

48. Une synthèse précieuse de cette tradition sera fournie par Tomaso Garzoni, dans son portrait : *De' cortigiani, et delle donne di corte insieme*, in *La piazza universale di tutte le professioni del mondo*, Venezia, Somasco, 1585, p. 535-541.

49. T. Tasso, *Il Beltramo ovvero de la cortesia*, in *Dialoghi*, texte établi par E. Raimondi, Firenze, Sansoni, 1958, vol. II, tome I, p. 124.

50. « Stimata che la cortesia convenevolmente sia deffinita virtù di corte, come suona il suo nome ? Ed egli confermò » (T. Tasso, *Il forestiero napoletano ovvero della cortesia*, première rédaction, in *Dialoghi*, éd. cit., vol. III, p. 122). « *Valore e cortesia* » sont également le fondement de la « congrégation d'honneur » qui régit les Cours (voir : *Il Malpiglio ovvero de la corte*, in *Dialoghi*, éd. cit., vol. II, tome II, p. 548).

51. La courtoisie sera l'emblème qui résume aussi la libéralité, la justice, la créance, (*ibid.*, vol. III, p. 121 ss.).

L'« HOMME ACCOMPLI »

En gagnant en extension, en multipliant leurs applications, se répétant sans cesse, ces manières et ces gestes courtois en viendront à se raidir en tics et clichés, en « phrases toutes faites », à prendre et laisser comme les robes d'un fond de magasin, où l'appauvrissement symbolique des échanges et des relations sociales – comme le remarquait déjà La Bruyère – repoussera petit à petit ces rituels :

Il y a un certain nombre de phrases toutes faites, que l'on prend comme dans un magasin et dont l'on se sert pour se féliciter les uns les autres sur les événements. Bien qu'elles se disent souvent sans affection, et qu'elles soient reçues sans reconnaissance, il n'est pas permis de les omettre⁵².

Ce caractère répétitif devient conventionnel⁵³, les politesses conditionnent les gestes automatiques d'un monde bientôt frivole⁵⁴, remplissent un nécessaire – de plus en plus obsédant⁵⁵ – pour maquiller le vide... « Il y a si peu qu'on puisse dire... On dit tout... Tout ce qu'on peut... Et pas un mot de vrai nulle part⁵⁶. »

Des filières présumées, des échos... la « discrétion » du *Cortegiano* n'aurait pas permis une citation pareille ; d'autres textes caractérisent en effet, sous l'Ancien Régime, cette *koiné*, cette civilisation des bonnes manières, nous laissent apprécier l'épaisseur culturelle des cérémonies, le « patrimoine d'identité » d'une société qui se connaît en se représentant.

De cette propriété éminemment « scénique » de la conversation courtoise Carlo Goldoni aura, au crépuscule même de cette civilisation, une conscience et une maîtrise profondes : son théâtre saura accueillir toutes les nuances et toutes les sédimentations d'une tradition qui a su faire du « courtisan » un « *homme accompli* », établir, au cours de trois siècles, un modèle anthropologique. Aucune définition ne pourrait saisir le sentiment d'appartenir au cœur de cette civilisation mieux que celle que Goldoni même proposera, dans ses *Mémoires*, en justifiant le titre de sa pièce *Momolo Cortesan* :

52. La Bruyère, *Caractères*, éd. cit. ; *De la Cour*, remarque 81, p. 221.

53. « Les hommes, ne pouvant guère compter les uns sur les autres pour la réalité, semblent être convenus entre eux de se contenter des apparences » (*ibid.*, *De la Cour*, suite et fin de la remarque 81).

54. Il suffira de rappeler les vers, polémiques et ironiques, de Giuseppe Parini.

55. « Je pensais autrefois – je dis, je pensais autrefois – que toutes ces choses – remises dans le sac – si trop tôt – remises trop tôt – qu'on pouvait les reprendre – le cas échéant – au besoin – et ainsi de suite – indéfiniment – remises – reprises » (S. Beckett, *Oh les beaux jours*, Paris, Minuit, 1963 et 1974, p. 53). Qu'il ne soit pas interdit d'évoquer ici les limites extrêmes de cette concentration de « phrases toutes faites » au seuil de notre aliénation.

56. *Ibid.*, p. 61.

Je fis donc une comédie de caractère dont le titre étoit *Momolo Cortesan*. Momolo en Vénitien est le diminutif de Girolamo (Jérôme). Mais il n'est pas possible de rendre l'adjectif *Cortesan* par un adjectif français. Ce terme *Cortesan* n'est pas une corruption du mot *courtisan* ; mais il dérive plutôt de *courtoisie* et *courtois*. Les Italiens eux-mêmes ne connoissent pas généralement le *Cortesan* Vénitien ; aussi quand je donnai cette Pièce à la presse, je l'intitulai *l'Uomo di Mondo* ; et si je devois la mettre en Français, je crois que le titre qui pourroit lui convenir, seroit celui de *l'Homme accompli*.

Voyons si je me trompe. Le véritable *Cortesan* Vénitien est un homme de probité, serviable, officieux. Il est généreux sans profusion, il est gai sans être étourdi, il aime les femmes sans se compromettre, il aime les plaisirs sans se ruiner, il se mêle de tout pour le bien de la chose, il préfère la tranquillité, mais il ne souffre pas la supercherie, il est affable avec tout le monde, il est ami chaud, protecteur zélé. N'est-ce pas là l'Homme accompli⁵⁷ ?

Et ailleurs l'auteur ajoutera à ces traits « la vraie signification du *courtisan* vénitien, c'est-à-dire d'un homme honoré, avisé, vif, mordant et jovial⁵⁸ ».

Dans son envoi au lecteur, enfin, Goldoni précisera encore :

On entend chez nous par *courtisan* un homme du monde, franc dans chaque occasion, qui ne se laisse pas railler si facilement, qui sait connaître ses avantages, honoré et civil⁵⁹.

Dans cette identification, au nom du *Cortesan*, de *l'Homme accompli* à *l'Uomo di mondo*, la civilisation de Cour rejoignait enfin sa « perfection » et son « universalité » : la civilité *s'accomplit* dans les hommes *citoyens du monde*, qui savent « mettre au monde », jouer les rôles multiples demandés par le théâtre⁶⁰ de la vie. Avec l'œuvre de Goldoni la civili-

57. C. Goldoni, *Mémoires* (Paris, 1787) ; je cite de l'édition établie par G. Ortolani, in *Tutte le opere*, Milano, Mondadori, 1935, vol. I, p. 185.

58. *Id.*, *Préface* au tome XV de ses œuvres chez l'éditeur Pasquali (Venezia, 1761-1778) ; voir maintenant *Tutte le opere*, éd. cit., vol. I, p. 739

59. *Id.*, *L'uomo di mondo* (il s'agit de la version « régulière » du canevas de *Momolo Cortesan*), avis au Lecteur : *L'autore a chi legge* ; maintenant in *Tutte le opere*, éd. cit., vol. I, p. 781.

60. C'est une métaphore typique de la philosophie érasmienne (voir par exemple *L'Éloge de la folie*) qui sera appliquée par La Bruyère au scénario de la Cour : « Dans cent ans le monde subsistera encore en son entier : ce sera le même théâtre et les mêmes décorations, ce ne seront plus les mêmes acteurs. Tout ce qui se réjouit sur une grâce reçue, ou ce qui s'attriste et se désespère sur un refus, tous auront disparu de dessus la scène. Il s'avance déjà sur le théâtre d'autres hommes qui vont jouer dans une même pièce les mêmes rôles ; ils s'évanouiront à leur tour ; et ceux qui ne sont pas encore, un jour ne seront plus : de nouveaux acteurs ont pris leur place. Quel fonds à faire sur un personnage de comédie ! » (*De la Cour*, cit., remarque 99, p. 224).

sation courtoise s'adonne à sa dernière représentation, descend à l'avant-scène là où la conversation se fait public... et d'autres voix prendront le dessus. Le spectacle, de toute façon, ne changera pas : « Qui va sur le théâtre doit user de civilité avec tous⁶¹ ». Que le pouvoir donc se représente : c'est sa seule catharsis et notre seul contrôle...

61. C'est la philosophie et la maxime de Momolo (cf. : C. Goldoni, *L'uomo di mondo*, acte 1, scène XVI ; in *Tutte le opere*, éd. cit., vol. I, p. 809). Se concluait ainsi, en pure représentation, cette parabole qui avait lié, pendant trois siècles, *cour* et *civilisation*, comme l'avait observé Michel de Montaigne, selon lequel le parcours d'assimilation – être « *civilisé à la courtisane* » – était déjà bien visible à son époque (voir : *Essais*, I, XXV, *Du pédantisme*). Je dois cette citation à l'historien qui a le plus marqué la recherche, et mon travail, sur la civilisation : Lucien Febvre, « *Civilisation : évolution d'un mot et d'un groupe d'idées* » [1930] ; repris in *Pour une histoire à part entière*, Paris, Seppen, 1962.

Le fondement ? C'est la raison !

Essai sur le logos lacanien

JEAN-CLAUDE DUMONCEL

Les « jugements » qui se trouvent prononcés comme lectures de Lacan peuvent-ils se réclamer d'une « loi » ? Et « sont-ils fondés en raison ? ». A ces deux questions¹, une réponse unique me paraît pouvoir être donnée. Lacan a introduit le concept des « fondements de la psychanalyse² ». Et les fondements d'une lecture de Lacan ne sont autres que ceux de la psychanalyse. Mais sur quoi la psychanalyse elle-même est-elle fondée ? – La thèse que je vais soutenir ici, c'est que *Lacan a fondé la psychanalyse sur la Raison*. Cette raison donne (entre autres) la loi de lecture cherchée pour Lacan.

Si ce n'est pas la raison qui justifie les assertions du psychanalyste, qu'est-ce que cela pourrait bien être ? Lacan invoque très fréquemment³ l'« expérience psychanalytique⁴ ». Mais précisément, l'adjectif rend problématique ici son substantif. Tous les termes du problème, en tout cas, sont rassemblés en trois paragraphes des *Écrits* :

C'est parce que Freud ne cède pas sur l'original de son expérience que nous le voyons contraint d'y évoquer un élément qui la gouverne [...] L'indication que Freud donne ici à ses suivants se disant tels, ne peut scandaliser que ceux chez qui le sommeil de la raison s'entretient, selon la formule lapidaire de Goya, des monstres qu'il engendre.

1. Posées dans « ... et lire Lacan », document préparatoire du 5 mars 1994 à la Journée de la Salpêtrière du 14 mai 1994.

2. J. Lacan, *Séminaire, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, « Points », p. 9.

3. Dès la p. 11 où commencent les *Écrits*, Seuil, 1966.

4. Par exemple dans les *Écrits*, p. 93.

Car pour ne pas déchoir à son accoutumée, Freud ne nous livre sa notion qu'accompagnée d'un exemple qui va mettre à nu de façon éblouissante la formalisation fondamentale qu'elle désigne⁵.

L'expérience de la psychanalyse est selon Lacan une expérience « à structurer⁶ » par une « formalisation ». Et si une telle formalisation doit être « fondamentale », elle ne peut être assurée que par la raison telle que l'invoquait déjà Goya.

« Quelle raison ? ». Apparemment la question n'a pas plus de sens que, par exemple, « Quel 5 ? ». Cependant, s'il y a chez Lacan une inflexion baroque⁷, un détour par Leibniz pourra nous mieux éclairer sur ce point. Dans le *Discours de la Conformité de la foi avec la raison*⁸ sur lequel s'ouvrent ses *Essais de Théodicée*, Leibniz pose dès le paragraphe 1 une analogie de proportionnalité entre le rapport de la raison à la foi et celui de la raison à l'expérience. Mais cette analogie va être pour Leibniz l'occasion d'élargir, en le dédoublant, le concept de la raison elle-même. En effet le problème scolastique de la raison et de la foi n'est que la synecdoque herméneutique d'un antagonisme plus vaste entre raison et religion. Or dans cette opposition, la religion présente une dualité interne. La foi n'y est que le répondant subjectif d'un donné objectif : celui de la révélation. Si donc on admet l'analogie de proportionnalité entre raison et religion, alors il doit exister aussi, non seulement une *raison subjective* (la « lumière naturelle » qui allait bientôt se disséminer dans « les Lumières »), mais aussi une *raison objective* à déterminer comme quatrième proportionnelle. D'où cette nouvelle définition de la raison que Leibniz donne au paragraphe 1 du *Discours* : « la raison est l'enchaînement des vérités ». Ce nouveau concept n'abolit pas l'ancien mais le fonde, en ordonnant d'abord la raison à la vérité.

Et c'est lui qui nous donne l'anticipation de la raison chez Lacan : « nous pouvons », écrit celui-ci, « dans les chaînes ordonnées d'un langage formel, trouver toute l'apparence d'une mémoration » et « très spécialement de celle qu'exige la découverte de Freud⁹ ». C'est là le « formalisme d'une certaine mémoration liée à la chaîne symbolique, dont on pourrait aisément sur la chaîne L formuler la loi¹⁰ ».

Le déroulement de la chaîne, cependant, se trouve pris d'abord, chez Lacan, dans la dualité du signifiant et du signifié. Dualité qui va se repercuter sur la raison même. Je parlerai en conséquence d'une *raison*

5. J. Lacan, *Écrits*, *op. cit.*, p. 46.

6. *Id.*, *Écrits*, p. 506, n° 1.

7. *Id.*, *Encore*, Séminaire 1972-1973, Seuil, p. 97 : « je me range plutôt du côté du baroque ».

8. G. W. Leibniz, *Essais de Théodicée*, Paris, Garnier-Flammarion, 1969, p. 51-102.

9. J. Lacan, *Écrits*, *op. cit.*, p. 42.

10. *Ibid.*, p. 56.

signifiante et d'une *raison signifiée*, qui sont entre elles comme le trait vertical et le trait horizontal dans un L unique. D'où le problème ultime de leur articulation l'une sur l'autre.

LA RAISON SIGNIFIANTE

C'est elle qui donne « la signification du phallus » telle que Lacan l'expose dans sa Conférence du 9 mai 1958 à Munich¹¹. Que signifie le Phallus ? La conférence de l'Institut Max-Planck répond en attribuant au phallus un *double* sens : d'une part il *symbolise* le *pénis* et le *clitoris*¹², d'autre part il *incarne* le *Νοῦς* et le *Λογος*¹³. C'est même sur cette seconde fonction que Lacan est le plus explicite : « La fonction du signifiant phallique débouche [...] sur sa relation la plus profonde : celle par où les Anciens y incarnaient le *Νοῦς* et le *Λογος* ».

Le phallus joue donc le rôle du moyen terme entre la réalité du pénis et du clitoris, d'une part, et la rationalité du *Νοῦς* et du *Λογος*, d'autre part : « signifiant privilégié de cette marque où la part du logos se conjoint à l'avènement du désir¹⁴ ». Les trois degrés ainsi réunis par Lacan trouvent leur signification générale dans la triade symptôme-symbole-sinthome telle qu'elle est mise en évidence par Jean Allouch¹⁵ : pénis et clitoris définissent un niveau des symptômes possibles. Le phallus détermine le registre du symbolique. Le *Νοῦς* ou *Λογος*, enfin, est aussi lieu du sinthome hyperborroméen.

La rationalité transmise par le phallus embrasse d'ailleurs dans sa mathématisation, à côté de la métaphore-symptôme, le désir-métonymie.

Le phallus comme signifiant donne la raison du désir (dans l'acceptation où le terme est employé comme « moyenne et extrême raison » de la division harmonique)¹⁶.

Étant donné que les trois sommets de la triade réel-symbolique-imaginaire portent respectivement les trois roues libres entre lesquelles vient circuler la chaîne signifiante, il importe de déterminer leurs rapports tout aussi respectifs au logos. Le point de départ de cette répartition de rôles est sans doute fourni par le passage de Lacan dans l'orbe surréaliste. Parmi les trois instances R.S.I., en effet, l'imaginaire est *surréaliste*. Le symbolique, par opposition, est *réaliste* : il est ce produit de la fantaisie

11. J. Lacan, « La signification du phallus », *Die Bedeutung des Phallus, Écrits, op. cit.*, p. 685.

12. *Ibid.*, p. 690.

13. *Ibid.*, p. 695.

14. *Ibid.*, p. 692.

15. J. Allouch, *Freud, et puis Lacan*, EPFL, 1993, p. 113.

16. J. Lacan, « La signification du phallus », *op. cit.*, p. 693.

qui renvoie au réel. Mais le réel, de son côté, qu'est-ce qu'il *est*? Quelle est son épithète? C'est sur ce point que nous trouvons exactement le sens du ralliement de Lacan à Hegel : le réel est *rationnel*. Si Lacan peut se permettre de reprendre à son compte la formule du rationalisme hégélien¹⁷, c'est parce qu'il n'a pas à la proférer comme un acte de foi : elle a, en effet, sa place désignée dans son propre système.

LA RAISON SIGNIFIÉE

On peut raisonner comme un tambour et résonner comme le cerveau de Leibniz à la tradition. Cette ambiguïté homophonique nous donne les deux composantes hétérogènes de la raison signifiée chez Lacan : la *résonance* et le *raisonnement*. Chacune de ces composantes est référée à une autorité poétique (disqualifiant ainsi à l'avance tout pseudo-conflit entre poème et mathème).

C'est le mot « réson » tel que l'écrit Francis Ponge qui permet d'atteindre¹⁸ la *résonance* en laquelle se trouve déterminée, dans le système de Lacan, la place que va y trouver l'automatisme de répétition¹⁹ tel que l'a décrit Freud. Sa formule n'y est plus l'alternance du *Fort ! Da*²⁰, mais la trépidation du *Da-Da-Da*²¹. Il s'agit là d'un « signifié » de nature *ontologique*, tout comme le signifiant dont il est effet. A quoi s'oppose le signifié *logique* ou épistémologique du *raisonnement*²². Celui-ci est introduit par un poème que Rimbaud a intitulé « À une raison ». Lacan s'y intéresse plus précisément²³ à la strophe suivante, où l'on peut voir comme un double du modèle freudien en *Fort ! Da* :

Ta tête se détourne : le nouvel amour !
Ta tête se retourne, – le nouvel amour !

La « raison » prend ici, selon Lacan, le sens de *discours*, et un discours qui produit ses *raisons* devient par là-même un *raisonnement*. Qu'est-ce qu'un raisonnement? En logique formelle, la méthode de déduction naturelle introduite par Gentzen en donne une de ces définitions qui allient la simplicité à la profondeur : un raisonnement est une *suite* de propositions dont la dernière est appelée *conclusion* et dont les autres (si elles existent) sont dites ses *prémisses*. Cette analyse logique du

17. J. Lacan, *Écrits, op. cit.*, p. 226. Cf. p. 292 et p. 310.

18. *Ibid.*, p. 322.

19. *Ibid.*, p. 11.

20. *Ibid.*, p. 319.

21. *Ibid.*, p. 322.

22. A. Rimbaud, *Illuminations*, le bossu Bitor, Paris, 1989.

23. J. Lacan, *Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 20.

raisonnement nous fournit terme à terme les contenus de l'acte d'inférence tel qu'il est analysé par Lacan²⁴ et où l'on voit, comme il sied, succéder au *temps pour comprendre le moment de conclure*. Le moment de conclure est évidemment celui qui recueille la conclusion. Et le temps pour comprendre, dont il est précédé, est celui où l'on soupèse le pool des prémisses qui ont été accordées, puis où on les égrène.

Si l'on prend comme exemple de résonance en tant que signifié *ontologique* la répétition d'un *symptôme* (tel que le rituel du coucher) le signifié *logique* apparié sera ce que Lacan appelle²⁵ le *mot du symptôme*. Le signifié ontologique et le signifié logique sont d'ailleurs systématiquement réunis dans le *temps logique* tel qu'il a été analysé par Lacan. Cette temporalité, en effet, ne se ramène pas à la seule *respiration du raisonnement* telle que nous venons de la rappeler – temps pour comprendre, puis moment de conclure – et qui est ici l'unité atomique de raison signifiée, la pulsation de temps logique. Ces unités peuvent se multiplier en une *résonance du temps* dont Lacan, dans son article sur *Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée*²⁶, indique *trois* pulsations-types : à savoir les moments respectifs de l'*impersonnalité* dans le raisonnement²⁷, de la *réciprocité*²⁸, puis de la *subjectivité*²⁹.

La rationalité de la praxis psychanalytique est évidemment un cas particulier de cette raison signifiée sur le registre du raisonnement. Dans *La chose freudienne*³⁰, Lacan nous fait voir soudain la Vérité en Diane, avec Freud ainsi voué au rôle d'Actéon. Et Diane alors d'offrir à cet Actéon « la limite quasi mystique du discours le plus rationnel qui ait été au monde³¹ ».

L'ARTICULATION DU LOGOS

Raison signifiante et raison signifiée ne sont ici que les deux moments d'une seule raison partout présente, à tous les niveaux et dans toutes les phases du monde selon Lacan : la raison signifiante contient le *résonateur* dont la raison signifiée déploie la *résonance*.

Aussi la logique de Lacan atteint-elle sa formulation à la fois la plus générale et la plus ramassée dans une sentence qui n'a plus à faire cas

24. J. Lacan, *Écrits, op. cit.*, p. 206 et 209. Cf. p. 257.

25. *Id.*, *Écrits, op. cit.*, p. 333.

26. *Id.*, « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966.

27. *Ibid.*, p. 204.

28. *Ibid.*, p. 206.

29. *Ibid.*, p. 207.

30. J. Lacan, *Écrits, op. cit.*, p. 512.

31. Le problème du rapport entre raison et mystique a été posé par Russell dans *Mysticism and Logic* et pensé sous le concept de la limite par le Wittgenstein du *Tractatus*.

de l'opposition entre signifiant et signifié, parce qu'elle donne la loi commune aux deux. On peut y voir *l'apophtegme allographique du rationalisme lacanien*. Il dit : « le tore c'est la raison, puisque c'est ce qui permet le nœud³² ».

Le tore³³ n'est évidemment, ici, qu'une synecdoque des nœuds borroméens. En tant que tel, il ne peut donc jouer son rôle unificateur que s'il est capable de se retrouver – dûment métamorphosé – en n'importe quel point du système. De ces divers états du tore je ne donnerai ici qu'un exemple, modulé comme il convient sur les trois registres du monde lacanien : *sinthome*, *symbole* et *symptôme*. Je reprendrai l'exemple du serpent tel qu'il a déjà circulé de Jones à Lacan³⁴. Ainsi nous trouverons-nous d'abord devant un serpent *symptomatique*, forme vivante d'un *tore-symptôme* : ce sera le serpent comme objet de phobie. Puis on s'élève ensuite au serpent *symbolique*, forme concrète du *tore-symbole* : c'est alors le serpent mis en cercle et se mordant la queue, propre ainsi à s'inscrire sur le Φ du Phallus, et tiers ($1/3$) élémentaire du nœud borroméen. Enfin – au-dessus de tout cela – règne le serpent *sinthomatique*, specimen de *tore-sinthome*. Il peut prendre la guise de l'amphisbène, cet ambigu de serpent qui avec sa tête à chaque bout, ne pourra plus nous faire le numéro de celui qui se mord la queue, et qui délie ainsi, comme le serpent réel mais sur un autre mode, la circularité du serpent symbolique³⁵.

32. J. Lacan, *Encore*, p. 111.

33. Cf. déjà *Écrits*, p. 321.

34. J. Lacan, *Écrits*, p. 700.

35. Je remercie Jean-Paul Aribat et Thierry Beaujin de leurs remarques sur la présente intervention.

Lacan, tel que vous ne l'avez encore jamais lu

JEAN ALLOUCH

L'affaire secoue les milieux psychanalytiques prolacaniens, antilacaniens, pseudo-lacaniens, non lacaniens, crypto-lacaniens, etc., mais aussi bon nombre de courants philosophiques ou, plus généralement, de pensée, à Paris, en province et à l'étranger (surtout en Amérique latine où Lacan compte tant, les États-Unis, comme d'habitude, n'ayant encore rien aperçu). Les revues spécialisées ne manqueront pas prochainement de s'en emparer, les érudits de doctement se pencher, les praticiens de bavarder (quitte à ce qu'en pâtissent les tristes réunions d'analytiques synthèses), et le public de s'en alarmer car – disons-le d'entrée – il y a en effet de quoi être inquiet, très inquiet.

Tout est parti de la toute récente découverte, par un quidam (qui, submergé par ce qui lui arrive, tient pour l'instant à garder l'anonymat), dans une bibliothèque parisienne qui n'a pourtant rien de confidentiel, d'un texte, dûment signé Lacan et publié par Lacan de son vivant (exactement en 1973, à la librairie Fayard¹).

Personne, parmi les élèves ou même les opposants, ne connaissait l'existence de cet écrit, et sans doute faut-il attribuer cette ignorance au fait que Lacan le publiait ailleurs que dans les circuits habituels de production et de diffusion des textes psychanalytiques. Certes, cette incartade était bien dans sa manière, certes savait-il s'autoriser ce genre de libertés. Mais, tout de même, comment ne pas lui reprocher de n'avoir pas tenu compte de ce que les circuits de distribution des livres sont comme les autoroutiers : quand on est engagé sur l'un d'entre eux, on n'emprunte pas les autres ? Lui qui avait si heureusement identifié

1. Nous donnons plus loin les références exactes de ce texte.

le signifiant à la grand-route, comment penser qu'il n'était pas averti du désagréable tour qu'ainsi il commettait ?

Est-ce que Lacan aurait cette fois parlé d'autre chose que de psychanalyse et, pour cette raison, n'aurait pas pris soin de nous informer, nous dont il savait que nous suivions ses productions à la trace, sans bien évidemment exclure ce que l'inventeur des petits papiers, André Gide, appelait « la note du blanchisseur » ? Pas du tout ! Justement pas ! Au contraire, il s'agit bel et bien de psychanalyse dans cet écrit. Oh combien !

On mesure à cela l'actuel désespoir des lacaniens qui se croyaient les plus avertis, une croyance que rien – il nous faut bien le dire – ne venait jusque-là déromper. Et comme, en outre, ces inédits donnent des définitions des termes les plus cruciaux de la psychanalyse, ce sont principalement les auteurs des dictionnaires psychanalytiques lacaniens qui sont les plus atteints. On murmure que tel d'entre eux absorbe chaque jour que Dieu fait 300 mg de *Surmontil*, sans pour autant parvenir à voir le bout du tunnel, son proche entourage craint pour sa vie, et – il nous faut bien le dire – pas absolument à tort. Que peut-il en effet arriver de plus monstrueux à quelqu'un que de se voir faire, à son insu, un enfant dans le dos ? L'on a bichonné de bien belles et bonnes définitions lacaniennes, on les a écrites, lues, relues, corrigées et, pour finir, publiées, rendant ainsi un immense, un incalculable, un insoldable service à la communauté de tous ceux qui désirent des marchepieds pour accéder aux sommets de la pensée lacanienne. Et voilà que l'on découvre que Lacan lui-même avait parfaitement fait le travail vingt ans plus tôt. Avouons qu'il y a en effet de quoi se surmontiliser les neurones.

Mais osons le dire, il y a pire, bien pire, et si ce n'était ce supplément, la prescription aurait été limitée au basal 75 mg journaliers. Les lacaniens découvrent en effet avec stupéfaction que, dans les textes ainsi enfin pris en compte, Lacan leur propose des définitions d'un degré de banalité que certes il n'a jamais atteint ailleurs. Nous ne dirons pas que l'on croirait lire un didacticien de l'*International Psychoanalytic Association*, non, car un tel personnage se fait un devoir d'agrémenter ses écrits d'au moins une petite idée personnelle, mûrie durant de longues années d'intense méditation. Ici, rien de tel. Lacan s'est efforcé de définir les termes fondamentaux de la psychanalyse d'une façon qu'à l'école primaire l'on appelait : *plus petit commun dénominateur*, et qui prend de nos jours le nom commun et *successful* de *consensus*. Ce n'est pas le moins étrange que lui, un virtuose du baroque, à cette platitude soit parfaitement parvenu. Voici un talent que nous ne lui connaissions pas (il est vrai qu'à l'époque où sortira ce texte il se lancera dans diverses opérations topologiques dites de « mise à plat »).

Mais je sens mon lecteur impatient et curieux, voire trépignant : de quel texte s'agit-il ? Où est-il ? Comment y avoir accès ? Autant satisfaire tout de suite cette bien légitime curiosité. *L'UNEBÉVUE* en effet est heureuse d'offrir à ses lecteurs, en printanière primeur, de vastes extraits de ces inédits lacaniens. Nous le ferons avec peu de commentaires, avec juste quelques annotations objectivement réparties, de façon à ce que l'étrangeté de ces lignes joue pleinement son rôle chez leur lecteur, de façon à ce que celui-ci s'en laisse imprégner jusqu'au tréfonds de lui-même, de façon à ce qu'elles atteignent ses préjugés théoriques lacaniens les mieux établis. Il n'est pas temps aujourd'hui, de discuter, de chipoter, ni même d'analyser. Ce surgissement réclame un accueil sans *a priori*, déshabité, dirais-je, de tout *a priori*. Si discussion il doit y avoir, réservons-la, s'il vous plaît, à un second temps.

Place donc à ce Lacan tel que vous ne l'avez encore jamais lu. Nous recommandons seulement au lecteur de replier dès maintenant ses deux index (ceux des mains) de façon à ce qu'ils soient tout à fait prêts à servir pour qu'il se frotte les yeux, il en aura besoin, tant il est vrai qu'il ne croira pas ce qu'il va lire et dont nous garantissons pourtant l'authenticité (d'ailleurs, il pourra lui-même – cf. bibliographie – la vérifier). Les notes sont soigneusement séparées du texte ; celles qui viennent à l'esprit de qui a Lacan à la bonne (transfert positif) sont numérotées (1), (2), (3),..., celles qui submergent le mental de qui l'a à l'œil (transfert négatif) sont identifiées (a), (b), (c),... etc.

SEXUALITÉ : Elle n'est pas un domaine particulier de l'activité de l'homme^(a) et de la femme⁽¹⁾ ; elle est un élément constitutif de leur personnalité⁽²⁾ ; l'homme est un être sexué^(b) ; le créateur⁽³⁾ qui le fait « homme et femme » le constitue comme un être de « désir⁽⁴⁾ » tendu vers l'être^(c) qui lui fait face⁽⁵⁾, ouvert à l'autre⁽⁶⁾, à travers lequel il découvre l'amour comme source d'accomplissement, d'unité et de fécondité. Aussi la sexualité humaine donne-t-elle un sens spirituel^(d) à l'union sexuelle⁽⁷⁾.

A la bonne :

- (1) On appréciera avec quelle extrême discrétion Lacan désigne ici le pansexualisme de Freud.
- (2) Allusion à la thèse de 1932 où cette notion joue un rôle capital.
- (3) Il en existe un, pour lequel ne joue pas la castration.
- (4) Un terme lacanien bien connu.
- (5) On aura reconnu le célèbre stade du miroir.
- (6) Lacan n'écrit pas « Autre ».
- (7) Il n'est évidemment pas question de « rapport sexuel ».

A l'œil :

- (a) Lacan ne nous avait-il pas appris que l'homme n'est pas une référence si sûre ? Qu'est ce retour de « l'homme » ici ?
- (b) D'après nos informations, Lacan avait d'abord écrit « L'homme est un être sexuant », mais son éditeur, François Vane, trouvant ce « suant » de trop mauvais goût et lui ayant fait remarquer que tout le monde ne transpire pas lors des joutes sexuelles, a finalement emporté le morceau, le ramenant ainsi à plus de sagesse.

(c) Trois fois « être » en deux lignes ! Cela fait bien peu de place pour le « manque à être ». Où vais-je donc désormais le loger ?

(d) Oh, tout de même, ce « spirituel » ! Je ne vois qu'une explication : les jésuites étaient en train à l'époque de quitter le navire lacanien et Lacan avait quelque velléité de les retenir.

INCONSCIENT : Il y a des phénomènes^(a) psychiques qui ne sont pas conscients ; il y a aussi⁽¹⁾ un domaine de la vie psychique qui est distinct du domaine de la conscience et qui a sa structure⁽²⁾ et ses lois propres⁽³⁾ ; c'est ce domaine que désigne l'« inconscient » depuis que Freud⁽⁴⁾ a découvert la méthode permettant de l'analyser et de guérir^(b) certaines névroses par une cure^(c) psychanalytique.

A la bonne :

(1) On voit qu'avec cet « aussi » Lacan distingue l'inconscient du non-conscient. Que ce soit ici fait si simplement nous paraît admirable.

(2) Même si la « structure » était passée de mode lorsqu'il écrivait ces lignes, Lacan, on le voit, ne céda pas sur ce point.

(3) Allusion extrêmement discrète à la métaphore et à la métonymie.

(4) Lacan ne cessa pas de se référer à Freud.

A l'œil :

(a) Inquiétude : Lacan replongerait-il dans la phénoménologie ?

(b) Révolution doctrinale : la guérison n'est plus de surcroît.

(c) L'apparition de ce mot ici ne me paraît explicable que par référence à ma remarque (b) ci-dessus.

PULSION : Tendances primitives^(a), liées à l'instinct⁽¹⁾ ; leur ensemble constitue le noyau du « ça » ; les démarches qui en procèdent sont régies par le principe de plaisir⁽²⁾.

A la bonne :

(1) On apprécie avec quelle simplicité Lacan présente ici sa grande distinction instinct/pulsion.

(2) Contrairement à ce que l'on pense souvent, on voit ici à quel point Lacan est resté classique.

A l'œil :

(a) Décidément, même Lacan n'aura pas échappé au lévy-bruhlisme !

TRANSFERT : Il est constitué par le fait que l'analysé^(a) revit ce que son discours⁽¹⁾ raconte au psychanalyste, et que le psychanalyste devient dans ce récit, qui réactualise une situation^(b), le partenaire de l'analysé, partenaire nécessaire pour que la situation soit vraiment actuelle, partenaire d'autant plus réel⁽²⁾ que l'analysé le connaît moins^(c) et que le psychanalyste est, dans la cure, plus silencieux et plus neutre. Il faut distinguer le transfert de la projection et de l'introjection⁽³⁾ ; dans ces deux phénomènes, le psychanalyste n'est pas le partenaire de l'analysé [...] ^(d). »

A la bonne :

(1) Notons avec quel naturel Lacan introduit ici sans crier gare l'un de ses concepts les plus novateurs.

(2) Attaque indirecte mais nette d'une des plus fameuses thèses de l'IPA. Mais oui, grand dieu, il est *Réel* le psychanalyste.

(3) Cette distinction est chez Lacan absolument nouvelle.

A l'œil :

(a) Vais-je devoir désormais m'interdire le terme, si commode, d'« analysant » ?

(b) Mais c'est du Sartre ! Lévi-Strauss, au secours !

(c) Si le réel est l'inconnu, toutes mes définitions sautent.

(d) Relue quinze fois cette définition du transfert. J'y cherche en vain le sujet supposé savoir. Sans doute n'ai-je pas encore tout bien saisi.

PERSÉCUTION : Le Christ a annoncé à ses disciples la persécution qui les frapperait⁽¹⁾ comme témoins de cet Évangile dont l'esprit est opposé à celui du monde^(a).

A la bonne :

(1) Cette référence au Christ ne surprendra que les lacaniens peu avertis. Lacan n'a-t-il pas déjà à cette époque identifié le christianisme comme étant la vraie religion ? Qui plus est, il y a là une très remarquable anticipation de la définition à venir de la réalité psychique comme réalité religieuse.

A l'œil :

(a) Mais que vient donc faire ce « monde » chez celui qui a enseigné qu'il n'y a pas d'univers du discours ?

REFOULEMENT : Phénomène du rejet dans l'inconscient, de représentations liées à une pulsion ; il est un mécanisme de défense du moi^(a) ; il est lié à un autre phénomène, le retour du refoulé⁽¹⁾, sous des formes diverses, rêves, actes manqués⁽²⁾. Le moi en effet, en se construisant, cherche une cohérence interne⁽³⁾ et, pour cela, refuse d'assumer certaines pulsions ; il ne supprime pas la pulsion, mais en refuse les représentations : c'est pourquoi la pulsion reparait sous d'autres signes.

A la bonne :

(1) Lacan reprend ici le plus essentiel de ce qu'il a fait valoir à propos du refoulement.

(2) Lacan n'a pas oublié, on le voit, son inaugurale insistance sur les livres « canoniques » de Freud (ainsi les appelait-il).

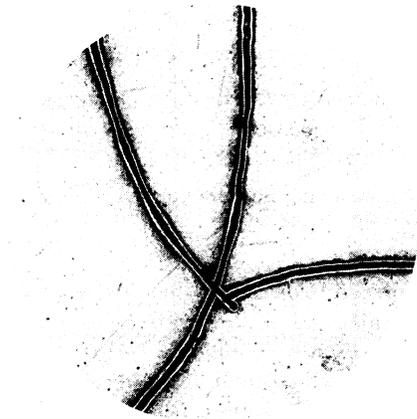
(3) Un texte capital. Jamais ailleurs Lacan n'a donné ce motif au refoulement.

A l'œil :

(a) Lacan tenterait-il ici un tardif rapprochement avec Anna Freud ? Ou bien plutôt exemplifierait-il ainsi, sur le dos de la célèbre fille, le phénomène du retour du refoulé ?

D'autres *items* mériteraient certes d'être ici cités. Nous prions notre lecteur de nous excuser de ne lui livrer ici qu'un trop minime échantillon. Mais, après tout, ce texte de Lacan est accessible, au moins en bibliothèque. Ainsi pourra-t-il y lire aussi les définitions lacaniennes de l'introspection, du subconscient, des instances, des instincts, du Complexe d'Œdipe, de l'agressivité, du moi, du surmoi, de la sublimation, de la projection, de l'introjection, et même, plus surprenants dans cette liste, de l'archétype, de l'ombre, du double, du soi.

Ainsi concluons-nous cette simple note de lecture par une bibliographie plus que sommaire, puisque limitée à une seule mention, mais il est vrai celle qui nous importe au premier chef :



Pyrogravure avec vernis épais

Dessiner sur la planche refroidie, en y promenant une pointe de pyrogravure chauffée – celle-ci creuse un sillon dans le vernis.

La qualité de la ligne est en fonction de l'épaisseur du vernis, de la chaleur de la pointe, du choix de la pointe, et de la vitesse du trait. Si le vernis est mince (solution de Rhodopas très diluée), la ligne obtenue ressemble à la pointe sèche classique. Le vernis épais produit un triple trait, c'est-à-dire deux traits blancs entourant un trait noir large, le tout contourné de deux traits noirs légers.

.../...

Présentation du texte de Freud :
Pour introduire le narcissisme
Zur Einführung des Narcißmus

CHRISTINE TOUTIN-THÉLIER

Inhaltsverzeichnis.

Vorwort der Redaktion	Seite V
---------------------------------	------------

Originalien.

Freud: Zur Einführung des Narzißmus	1
Abraham: Über Einschränkungen und Umwandlungen der Schaulust bei den Psychoneurotikern	25
Federn: Über zwei typische Traumsensationen	89
Jones: Die Empfängnis der Jungfrau Maria durch das Ohr	135

Referierender Teil.

Freud: Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung	207
---	-----

Bericht über die Fortschritte der Psychoanalyse in den Jahren 1909—1913.

Vorbemerkung der Redaktion	263
--------------------------------------	-----

I. Psychologie und Trieblehre.

Das Unbewußte (Ref.: Dr. M. Eitingon)	267
Traumdeutung (Ref.: Dr. O. Rank)	272
Trieblehre (Ref.: Dr. E. Hitschmann)	283
Perversionen (Ref.: Dr. J. Sadger)	296

II. Klinischer Teil.

Allgemeine Neurosenlehre (Ref.: Dr. S. Ferenczi)	317
Psychoanalytische Therapie (Ref.: Prof. Dr. E. Jones)	329
Spezielle Pathologie der nervösen Zustände und der Geistesstörungen (Ref.: Dr. K. Abraham)	343

III. Anwendung der Psychoanalyse außerhalb der Medizin.

Mythologie (Ref.: Dr. O. Rank)	367
Völkerpsychologie (Ref.: Dr. H. Sachs)	374
Sprachwissenschaft (Ref.: Dr. Th. Reik)	383
Ästhetik, Kunst, Literatur (Ref.: Dr. Th. Reik)	387
Kinderpsychologie, Pädagogik (Ref.: Dr. H. Hug-Hellmuth)	393
Philosophie (Ref.: Dr. V. Tausk)	405
Mystik und Okkultismus (Ref.: H. Silberer)	413

Sendungen für die Redaktion sind zu richten an Dr. Karl Abraham,
Berlin, W. Rankestraße 24.

Une contribution au narcissisme. *Otto Rank (1911)*

Dans *Pour introduire le narcissisme*, à propos de la place à accorder au narcissisme dans le développement sexuel régulier de l'être humain, Freud mentionne la *Contribution* de Rank¹, parue dans le *Jahrbuch*, vol. 3, de 1911.

Prenant pour point de départ les *Trois essais sur la théorie du sexuel*², Rank s'attache avant tout au problème du narcissisme féminin et tente de « montrer comment l'amour de son corps conditionne une bonne part de la vanité féminine normale, comment il est en relation étroite avec la tendance – inconsciente – à l'homosexualité, comment enfin, cet amour-là va compter dans la vie amoureuse hétérosexuelle normale³ ».

Pour ce faire, Rank va mettre en parallèle les rêves d'une patiente à lui et *Le portrait de Dorian Gray* d'Oscar Wilde⁴. Tous deux tombent amoureux d'un portrait. Pour Dorian Gray, il s'agit de son propre portrait fait par le peintre Basil, portrait qui va lui faire perdre son innocence en lui faisant découvrir sa beauté ; pour la patiente de Rank, qui avait envoyé en souvenir à son ami un grand portrait la représentant, c'est la découverte de l'amour de son portrait dans le portrait d'une autre.

1. O. Rank, *Ein Beitrag zum Narzißmus*, *Jahrbuch f. psychoanalyt. Forschungen*, Bd. III, 1911.

2. Cf. Traduction de La Transa, Paris, 1985.

3. Otto Rank, *Une contribution au narcissisme*, *Topique* 14, novembre 1974, Paris, EPI. Toutes les citations du texte de Rank proviennent de cette traduction, faite par Monique Bydlowski et Christine Lévy-Friesacher.

4. O. Wilde, *Le portrait de Dorian Gray*, Gallimard, Folio, Paris 1993.

Voici des fragments du texte du premier rêve ; elle reçoit plusieurs lettres :

[...] La première était une lettre d'amour avec ce texte, à peu près : il se réjouit de m'avoir lue et d'avoir maintenant mon adresse. Il était surpris d'avoir encore de mes nouvelles. *Il pensait toujours à moi, regardait chaque jour mon portrait (un grand tableau) et envoyait celui qui pouvait me voir en réalité.* Il me raconte qu'il est marié [...] D'ailleurs il joint à sa lettre un portrait de sa femme.

Dans la troisième lettre, il y avait des portraits, quelques-uns moins beaux, dont un sous lequel se trouve le nom de sa femme, et surtout un, auquel elle s'arrête :

Alors je suis revenue en arrière au beau portrait et me suis absorbée dans sa contemplation. C'était une silhouette féminine nue (ou comme vêtue d'un collant) et en position assise ; [...] J'ai surtout vu son visage et la partie inférieure de son corps. Avant tout j'ai remarqué son visage : d'abord ses cheveux et leur coiffure ornée d'un ruban et je me suis dit qu'elle les portait comme moi. Ses yeux m'ont rappelé les miens sur l'un de mes portraits et la forme de son visage était semblable à la mienne. Puis j'ai remarqué ses belles jambes et le bas de son corps qui me rappelait aussi le mien. Ce portrait me plaisait beaucoup et je m'absorbais amoureusement dans sa contemplation⁵. [...]

Rank parle d'abord de triomphe sur la rivale rappelant le désir de dépasser la mère en beauté et de la supplanter auprès du père. La libido déçue dans son attente se retourne sur sa propre personne. La rêveuse s'admire elle-même dans le beau portrait. Cet amour pour son image qu'elle ne reconnaît pas, dit Rank, trahit l'impact narcissique dans le choix d'objet homosexuel.

Tout en ayant eu l'intuition d'une différence entre l'image et le portrait – par son appel au livre d'Oscar Wilde – Rank n'arrivera cependant pas à la théoriser. Peut-être parce qu'il va comparer l'image et les auto-portraits des peintres. Ainsi, il ne voit pas que l'amour de cette beauté que Dorian Gray va découvrir dans son portrait est ce que le peintre Basil a rencontré en lui : « son » idéal. Dans son roman, Oscar Wilde, pourtant, sépare bien l'image dans le miroir qui ne va être altérée ni par le temps, ni par la dégradation morale et physique progressive de Dorian Gray, et le portrait qui, lui au contraire, va se stigmatiser au fur et à mesure des événements de sa vie. La différence entre le portrait et son image va grandissant :

5. O. Rank, *Une contribution...*, *op. cit.*

[...] et debout, un miroir à la main, face au portrait que Basil Hallward avait peint, il regardait alternativement le visage méchant et vieillissant fixé sur la toile, et le beau et jeune visage qui, du fond de la glace polie, lui souriait. La brutalité même du contraste avait le plaisir qu'il ressentait. Il devint de plus en plus amoureux de sa beauté, de plus en plus intéressé par la corruption de son âme. Il examinait avec un soin minutieux, et parfois avec une volupté monstrueuse et terrible, les lignes hideuses qui marquaient comme au fer rouge le front ridé, ou qui encerclaient peu à peu la bouche lourde et sensuelle, en se demandant parfois lesquels étaient les plus horribles, des signes du péché ou des signes de l'âge⁶. [...]

Le portrait est la seule preuve de sa déchéance, morale et physique. Il faudra la destruction réelle du portrait pour mettre fin à ce processus et, dans le même moment, à la vie de Dorian Gray.

La rêveuse de Rank lui donne, elle aussi, des indications. Elle se regarde volontiers dans sa glace, dit-il, et presque chaque matin contemple son corps nu lorsqu'elle est allongée, au lit, les pieds croisés. Dans un autre de ses rêves :

La jeune fille vit dans un grand miroir (comme dans un cheval) son image reflétée jusqu'à la taille et cela lui plut beaucoup. Elle ne vit donc que l'image dans le miroir et non sa propre silhouette face à celui-ci. Elle avait vu la veille du rêve chez un marchand de tableaux un tel « portrait dans le portrait » : une jeune fille nue se mirant dans une glace et dont l'observateur ne voyait donc le visage que dans le miroir⁷.

Rank assimile alors l'amour de son image à l'amour homosexuel. Pour lui, Dorian Gray est incontestablement homosexuel : « Matin après matin, il s'est assis en face du tableau, a admiré sa beauté, et en a souvent éprouvé un véritable ravissement » cite Rank. Dorian Gray, en effet, est « ravi » par son portrait, et petit à petit la différence entre l'image et le portrait va se marquer. Avec le portrait, le peintre Basil lui a ravi son âme, lui a ravi sa vie.

En appendice de son article, Rank donne un autre rêve de cette patiente, de la même veine, selon lui, que le premier, et qui s'avère très proche du roman d'Oscar Wilde. Il s'agit à nouveau d'une lettre :

Elle contient trois photographies me représentant : l'une assise, l'autre avec un chapeau et une photo en buste en couleur. Une lettre les accompagne [...] : « Je te renvoie tes photos parce que tu ne veux plus entendre parler de moi ; [...] » Je regarde alors les por-

6. O. Wilde, *Le portrait de Dorian Gray*, *op. cit.*, p. 239.

7. O. Rank, *Une contribution...*, *op. cit.*

traits en commençant par celui en couleur et je me dis : « Mon Dieu, de quoi ai-je l'air, j'ai l'air bien vieille. » Je regarde si je suis identique sur les autres photos et il en est bien de même. Je paraissais si vieille que je me suis dit : « Comment est-ce possible ! » La photo étant un peu ancienne j'aurais dû au contraire paraître plus jeune [...] Il m'est alors venu à l'idée que c'était peut-être les photos qui avaient vieilli ; ce serait bien si elles vieillissaient et si moi je rajeunissais⁸. [...]

Ici, c'est la photo que Rank met en position de rivale (comme la mère) qui porterait âge et enlaidissement, c'est-à-dire qu'il la met, en fait, en position de petit autre et non d'objet d'amour narcissique : à elle la vieillesse, la laideur, etc., à moi, la jeunesse, la beauté et l'amour ! Le portrait n'est plus ici objet de contemplation amoureuse. Il y a tentative de différenciation de l'image et de l'autre.

Pour terminer, citons quelques mots du dernier rêve que Rank livre :

[...] et j'ai vu tout à coup que nous étions trois, deux jeunes filles et moi. Nous nous sommes couchées toutes nues dans l'herbe, moi au milieu ; nous étions ainsi disposées : les pieds réunis et les corps séparés, de façon à former un éventail, et je ne me lassais pas de contempler cette scène⁹. [...]

Dans son étude sur *Le Double*, écrit en 1914¹⁰, Rank fait à nouveau allusion au *Portrait de Dorian Gray*, d'O. Wilde. Après avoir traité du thème du reflet perdu (chez Hoffmann, Chamisso, Andersen, Stevenson, Jean-Paul...), il en vient à la folie destructrice d'un double persécuteur :

Nous trouvons chez Jean-Paul¹¹ une telle abondance des formes du Double, qu'on pourrait presque retracer tout le développement de ce thème d'après ses romans. Développement qui conduit d'un Double corporel, personnifié par deux figures semblables, aux manifestations, d'abord tout à fait subjectives et finalement folles, de scission de la personnalité¹². [...]

Un double qui s'empare du passé ou de l'avenir :

Cette crainte de vieillir et de perdre sa beauté, que nous avons rencontrée dans le folklore suédois, constitue le principal problème du

8. O Rank, *Une contribution...*, *op. cit.*

9. *Ibid.*

10. Cf. O. Rank, *Don Juan et le double*, Payot, Paris 1990, où l'étude sur le double est refondue avec celle de Don Juan. Cf., également, *The Double*, Maresfield Library, Karnac, Londres, 1989.

11. Jean-Paul, 1763-1825, écrivain romantique allemand. C'est lui qui a véritablement introduit dans la littérature allemande le roman au sens moderne du mot. Otto Rank dit, d'ailleurs, que c'est à l'époque du romantisme que fleurit le thème du double en Allemagne.

12. O. Rank, *Don Juan et le double*, *op. cit.*

roman de Wilde : *Le portrait de Dorian Gray*, 1890. Le jeune et beau Dorian, admirant son portrait, exprime le désir insensé de rester toujours aussi jeune et aussi beau, et de pouvoir reporter sur le portrait les traces de la vieillesse et des passions¹³.

Voyons ce que dit Dorian Gray à ce propos :

[...] Je suis jaloux de ce portrait de moi que tu as peint. De quel droit garderait-il ce que je dois perdre ? Chaque minute qui passe m'enlève quelque chose pour le lui donner. Ah ! si ce pouvait être l'inverse ! Si le portrait pouvait changer, et moi rester éternellement tel que je suis à présent ! Pourquoi l'as-tu peint ? Un jour viendra où il fera rire de moi, rire de façon effroyable¹⁴ ! [...]

Otto Rank continue ainsi :

Ce souhait devait se réaliser de façon tragique. Dorian voit pour la première fois une altération sur le portrait quand il repousse cruellement Sybille qui l'aime par-dessus tout, car, comme la plupart des gens de son tempérament, il doute de lui-même devant l'amour. A partir de ce moment, le portrait vieillissant constamment, et trahissant les traces des passions, devient la conscience visible de Dorian. Lui, qui a un culte démesuré pour lui-même, apprend sur ce portrait à détester son âme. Il fait cacher ce portrait¹⁵ qui lui inspire crainte et horreur. De temps en temps il le contemple pour le comparer à ses propres traits qui n'ont pas changé. L'ancien ravissement que lui cause sa propre beauté fait peu à peu place au dégoût de son moi. Enfin, il maudit cette beauté [...] Après avoir tué le peintre du portrait tragique, et poussé Sybille au suicide¹⁶, Dorian ne trouve plus de repos. Il est convaincu qu'il est poursuivi, traqué jusqu'à la mort¹⁷. Pour en finir, il décide de détruire le portrait. Il tombe mort, vieilli, défiguré, le couteau dans le cœur, tandis que le portrait réapparaît dans sa jeune beauté¹⁸. [...]

13. O. Rank, *Don Juan et le double*, op. cit.

14. O. Wilde, *Le portrait...*, op. cit., p. 88.

15. Rank fait ici une erreur : c'est Dorian Gray lui-même qui cache le portrait dans une pièce dont il conserve la clé.

16. Rank inverse ici l'ordre des événements. Le suicide de Sybille inscrit la première trace de la déchéance morale dans laquelle il va plonger. Le meurtre du peintre Basil constitue la fin du roman.

17. En effet, le frère de Sybille tente de le tuer.

18. O. Rank, *Don Juan et le double*, op. cit.



Lignes blanches (vernis sur carborundum)

Réduire du Rhodopas à l'état de poudre fine, dans un moulin à café. Sur une partie foncée de la gravure, peindre avec l'encre spéciale (voir procédé à l'encre). Saupoudrer au Rhodopas et enlever l'excédent au coton hydrophile. Faire fondre la poudre ainsi appliquée en chauffant. L'encre d'imprimerie sera repoussée aux endroits saupoudrés, et on obtiendra ainsi de beaux blancs.

Henri Goetz, *Gravure au carborundum*.

Si l'on en croit ce que dit Freud, il aurait préféré garder le silence sur certaines présuppositions sous-tendant son écrit sur Schreber. Malheureusement, les élaborations de Jung sur la théorie de la libido, et son assertion que cette dernière aurait échoué à expliquer la schizophrénie (*dementia praecox*), le pousse à écrire ce texte charnière qu'est *Pour introduire le narcissisme*. Sans cela, dit Freud, il se serait bien volontiers épargné ces élaborations, à savoir l'introduction dans la libido de l'échange économique entre les pulsions du moi et les pulsions d'objet. C'est dire que les positions de Jung l'ont contraint à mettre publiquement sa théorie de la libido à l'épreuve de la psychose et de la psychiatrie.

Jung « démissionne » alors de la rédaction du *Jahrbuch*, que Freud avait, d'ailleurs, déjà proposée à Abraham. Sous la direction d'Abraham et d'Hitschmann, le volume VI du *Jahrbuch*, où paraît *Zur Einführung des Narzißmus*, change de titre : *Jahrbuch der Psychoanalyse*, suite nouvelle du *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*. Dans la lettre du 2 novembre 1913 adressée à Karl Abraham, Freud écrit au sujet de ce nouveau *Jahrbuch* :

Le *Jahrbuch* devrait alors être réduit aux dimensions de quinze à vingt placards, ne paraître qu'une fois par an, simplifier son titre, refuser tous les travaux de laboratoire ennuyeux, et devenir de véritables annales de la psychanalyse, c'est-à-dire contenir, en dehors de quelques textes originaux de choix, des comptes rendus de lecture critiques, un aperçu des progrès réalisés dans différents domaines, et une présentation des événements dans le mouvement psychanalytique. Il deviendrait ainsi un outil indispensable pour toute personne intéressée par la psychanalyse¹. [...].

1. Sigmund Freud-Karl Abraham, *Correspondance*, Nrf, Gallimard, Paris, 1969, p. 156.

Dans ce même numéro, Freud publie également *Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung*, *Sur l'histoire du mouvement psychanalytique*, dont il dit à Ferenczi, le 11 février 1914, qu'il l'écrit avec une grande ardeur ! Par contre, l'écriture du *Narcissisme* lui coûte, comme en témoigne cette lettre bien connue à Abraham, du 16 mars 1914 : « Je vous envoie demain le *Narcissisme* ; ce fut un accouchement difficile, il en présente toutes les déformations. Évidemment, il ne me plaît pas particulièrement, mais actuellement, je ne peux rien livrer d'autre. [...] ² ». Quelques jours plus tard, le 25 mars 1914, Freud lui dit : « [...] Depuis que j'ai terminé le *Narcissisme*, je suis dans une mauvaise passe. Un mal de tête fréquent, des difficultés intestinales, et déjà une nouvelle idée de travail qui va accroître les difficultés de l'été [...] ³ ». A quoi Abraham répondra le 2 avril 1914 : « [...] Je ne comprends pas très bien pourquoi vous n'êtes pas satisfait du *Narcissisme*... Sur le plan de la pratique, les développements sur l'idéal du moi sont d'une valeur toute particulière. [...] Notamment, la distinction de l'idéal du moi et de la sublimation proprement dite est quelque chose que j'ai toujours expliqué à mes patients, sans lui donner une formulation aussi précise. [...] Je crois que c'est ce point qui permettrait de mettre le plus nettement en relief l'opposition entre la thérapie jungienne et la psychanalyse [...] ⁴ ». Freud lui répond le 6 avril 1914 : « [...] Que vous soyez aussi preneur pour le *Narcissisme*, cela me touche profondément et resserre encore davantage les liens qui nous unissent. Sur ce point j'ai le sentiment très vif d'une insuffisance grave. J'insérerai la remarque que vous souhaitez sur le fait que l'on passe à côté de la sublimation dans la thérapie jungienne [...] ⁵ ».

LA CRITIQUE PAR FERENCZI DE MÉTAMORPHOSES ET SYMBOLES DE LA LIBIDO, DE JUNG

L'écrit de Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido, Métamorphoses et symboles de la libido*, est paru en deux fois : une première partie dans le *Jahrbuch* de 1911, et une deuxième partie dans celui de 1912. En 1913, Ferenczi en fait une critique qui paraît dans l'*Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse*. Les deux points essentiels de cette critique portent sur la conception de la libido et la notion de symbole.

Jung entreprend de réviser le concept de libido, tâche qu'il justifie entre autres par le fait que ce concept, étant donné l'extension qu'il a prise dans les récents travaux de Freud et de son école, aboutit

2. Sigmund Freud-Karl Abraham, *Correspondance, op. cit.*, p. 171.

3. *Ibid.*, p. 172.

4. *Ibid.*, p. 173.

5. *Ibid.*, p. 175.

à une autre signification que celle utilisée par Freud dans ses *Essais sur la théorie de la sexualité*. Dans les *Essais* de Freud, le terme de libido désigne l'aspect psychique des besoins *sexuels* que la biologie suppose être les manifestations d'un « instinct sexuel ». « On retrouve là, écrit Freud, l'analogie avec l'instinct qui pousse à absorber de la nourriture, la faim. » Par libido Freud entend donc exclusivement la *faim sexuelle*. Par contre, dans la perspective développée ici par Jung, le concept de libido est « assez étendu pour recouvrir toutes les manifestations les plus variées de la *Volonté au sens de Schopenhauer* » ; et on peut dire « que le concept de libido, par l'extension qu'il a prise dans les récents travaux de Freud et de son école, a sur le plan opératoire la même signification dans le domaine biologique que le concept d'*énergie* dans le domaine de la physique depuis Robert Mayer⁶ ».

Ferenczi précise alors qu'on ne trouve nulle part chez Freud une nouvelle définition de la libido, et que c'est seulement sur un passage de l'ouvrage de Freud sur la paranoïa que Jung appuie cette assertion.

Il s'agit dans ce paragraphe de poser ce difficile problème : est-ce que le détachement complet de la libido du monde extérieur est suffisamment intense « pour expliquer cette fin du monde, laquelle se donne chez le malade mental analysé dans cet article comme la modification psychique qui s'est produite en lui », et « les investissements du moi qui sont conservés dans ce cas ne devraient-ils pas suffire à maintenir la relation au monde extérieur ? [...] Il faut soit faire coïncider ce que nous appelons investissement libidinal (intérêt provenant de sources érotiques) avec l'intérêt en général, soit envisager la possibilité qu'un trouble important dans la répartition de la libido puisse induire un trouble correspondant dans les investissements du moi⁷. »

Jung, dit Ferenczi, met l'accent sur la première éventualité sans la contrebalancer par la seconde, et sans tenir compte de la suite des réflexions de Freud aboutissant, dans ce même texte, à maintenir sa conception présente : à savoir, la nécessité de distinguer les intérêts du moi et la libido sexuelle.

Avec les dimensions que Jung donne au concept de libido, celui-ci se volatilise et devient superflu. Ce qui amènera la fonction accordée par Jung à la notion de symbole. Car, bien que Jung reconnaisse l'*origine* sexuelle des productions psychiques supérieures, il nie cependant que ces productions puissent en tant que telles avoir encore quelque chose

6. Sandor Ferenczi, *Psychanalyse II, Œuvres complètes* (1913-1919), Science de l'homme, Payot, Paris 1990, p. 94.

7. *Ibid.*, p. 95.

de sexuel. Le processus d'évolution consisterait, selon Jung, en une absorption croissante de la libido primitive par des fonctions secondaires.

Le transfert de la libido sexuelle du domaine sexuel à des « fonctions secondaires » se produit toujours ; quand cette opération réussit sans dommage pour l'adaptation de l'individu, on parle de sublimation, et quand elle échoue, de refoulement. La psychologie freudienne actuelle constate l'existence d'une pluralité de pulsions et elle tient par ailleurs certains apports libidinaux pour des pulsions non sexuelles⁸.

Le point de vue de Jung, par contre, qui fait naître la pluralité des pulsions d'une unité relative, la libido primitive, est un point de vue génétique, moniste.

La libido devient « énergie » qui se coule dans les symboles.

Jung voit en outre le motif de la formation symbolique dans la tendance à couler des complexes inconscients « qu'on refuse de reconnaître, dont on nie l'existence » dans un moule déformé, méconnaissable (selon la terminologie actuelle : dans le *refoulement*). Notons d'ailleurs qu'ici Jung considère encore la tendance inconsciente comme la *chose proprement dite* et son substitut comme le *symbole* de celle-ci [...] ; dans la seconde partie de l'ouvrage, par contre, ce ne sont plus les formations substitutives représentées dans la conscience mais les tendances inconscientes elles-mêmes qui sont tenues pour des « symboles » [...]. C'est d'ailleurs l'occasion de signaler qu'il faudrait s'entendre une bonne fois sur un emploi univoque du mot « symbole ». N'est pas symbole tout ce qui se trouve à la place de quelque chose. [...] « L'univers est sexualisé ». Une telle comparaison ne devient un symbole au sens psychanalytique du terme qu'à partir du moment où la censure refoule dans l'inconscient la signification primitive de la comparaison. C'est pourquoi le clocher, par exemple, pourra « symboliser » le phallus une fois le refoulement accompli, mais le phallus ne symbolisera jamais le clocher⁹.

Ainsi, après avoir constaté le rôle effectif du complexe d'Œdipe dans la vie humaine, écrit Ferenczi, Jung en conteste la *réalité*.

Les désirs sexuels mis à jour dans les rêves des sujets bien portants et dans les fantasmes inconscients des névrosés seraient « non ce qu'ils paraissent être mais seulement des symboles », c'est-à-dire des substituts symboliques de désirs et d'aspirations entièrement ration-

8. Sandor Ferenczi, *Psychanalyse II, Œuvres complètes, op cit.*, p. 99.

9. *Ibid.*, p. 91.

nels ; la libido effrayée par les tâches à venir régresserait à ces symboles¹⁰. »

Jung s'attacherait alors, dans sa technique psychothérapique, à montrer le chemin de la réalité.

CRITIQUE PAR ABRAHAM DE L'ESSAI... DE C. G. JUNG¹¹

Après la publication de la deuxième partie des *Wandlungen*, Jung part, en septembre 1912, faire des conférences à New York. Ces neuf Conférences seront publiées dans le *Jahrbuch*, volume 5, de 1913, sous le titre de : *Essai d'une présentation de la théorie psychanalytique*. Dans son texte sur le *Narcissisme*, Freud fait mention de cet « Essai ». Mais il ne cite pas la critique qu'en a faite Abraham, alors qu'il cite celle de Ferenczi sur les *Wandlungen*.

Pourtant, la critique d'Abraham est extrêmement virulente. Elle commence ainsi :

[...] Comme il le dit, l'auteur veut prendre position vis-à-vis des conceptions actuelles sur la base de sa propre expérience. Par une critique « modeste et mesurée », il veut solliciter le mouvement psychanalytique et opposer ses propres formulations à celles de Freud, dans la mesure où elles lui semblent rendre mieux compte des faits observés¹². [...]

Freud répondra personnellement à cette sollicitation. Mais d'ores et déjà, Abraham dira à la fin de sa critique :

Je crois cependant avoir prouvé que, contrairement à ce qu'il prétend, Jung n'a pas apporté un prolongement au développement organique des pensées freudiennes. Pour reprendre sa propre expression, il se place pratiquement « avec une nomenclature aussi modifiée que possible à un point de vue aussi opposé que possible ». S'il déclare dans son préambule « qu'une critique modeste et mesurée est tout autre chose qu'un détachement ou un schisme », je veux bien admettre qu'ainsi il se laisse aller à se leurrer. Je ne vois quant à moi aucune raison d'éviter ces expressions. Je vais même plus loin, et je prétends que Jung n'a plus le droit de nommer « psychanalyse » les conceptions qu'il défend. [...]

Ont en partie disparu, ou perdu leur signification, les composantes irremplaçables de la psychanalyse : la sexualité infantile, l'inconscient, le refoulement, le concept de la psychosexualité, la théo-

10. Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido*, op. cit.

11. Karl Abraham, *Œuvres complètes I* (1907-1914), Science de l'homme, Payot, Paris 1989.

12. *Ibid.*, p. 279.

rie du rôle des désirs dans le rêve et la névrose. Des autres aspects de la théorie frappés du même sort, je ne citerai que l'autoérotisme et le narcissisme, l'ambivalence des sentiments, la sublimation et la formation réactionnelle¹³. [...]

Renvoyant à la critique que Ferenczi a faite des *Wandlungen*, sur la question notamment de la libido, Abraham va s'attacher essentiellement au point de vue de Jung concernant la théorie de Freud sur la sexualité infantile. On sait, que d'entrée de jeu, celle-ci fut pour Jung un point de résistance, qui n'a, de fait, jamais cédé. On la trouve dès la première lettre de Jung, celle du 5 octobre 1906 :

[...] Ce dont je peux estimer la portée, et qui nous a fait avancer ici sur le plan psychopathologique, ce sont vos vues psychologiques, tandis que la thérapeutique et la genèse de l'hystérie sont encore, vu la rareté de notre matériel hystérique, assez éloignées de mon entendement ; c'est-à-dire que votre thérapeutique me paraît reposer non seulement sur les effets de l'abréaction, mais aussi sur certains rapports personnels, et la genèse de l'hystérie me semble être, de façon prépondérante mais pas exclusivement, sexuelle. J'observe la même attitude à l'égard de votre théorie de la sexualité¹⁴ [...].

Ce qui n'est pas pour étonner Freud qui lui répond, le 7 octobre 1906 :

[...] Que vous n'étendiez pas tout à fait votre estime de ma psychologie à mes vues sur la question de l'hystérie et de la sexualité, cela je l'avais soupçonné depuis longtemps d'après vos écrits ; je ne renonce toutefois pas à l'attente qu'au cours des années vous vous approcherez de moi bien plus que vous ne le tenez à présent pour possible¹⁵. [...] »

Abraham s'attaque donc à cet épineux différend entre Freud et Jung :

[...] Il [Jung] dit que pour l'école psychanalytique la sexualité est *l'instinct de conservation de l'espèce*. En passant, je signale que l'instinct n'est à la conservation de l'espèce qu'une fiction téléologique. Les instincts de l'individu en dehors de l'instinct sexuel servent *également indirectement* la conservation de l'espèce ; rien ne nous permet d'en dire plus. Par ailleurs, il est évident que certaines manifestations de l'instinct sexuel ne comportent absolument aucune tendance à la conservation de l'espèce ; qu'on pense seulement à l'homosexualité. De fait, c'est dans le *sens opposé* que Freud a élargi le concept de sexualité : à son sens, la sexualité infantile aspire exclusivement à

13. Karl Abraham, *Œuvres complètes I, op. cit.*, p. 291.

14. Sigmund Freud-C.G. Jung. *Correspondance*, Nrf, Gallimard, Paris, 1975, p. 42.

15. *Ibid.*, p. 44.

la jouissance ; les sublimations de l'instinct sexuel et les symptômes névrotiques sont pour Freud les dérivés des pulsions sexuelles qui n'ont rien en commun ou indirectement seulement quelque chose, avec la conservation de l'espèce¹⁶.

Jung accorde le droit à Freud de qualifier de sexuels « les phénomènes allusifs et préliminaires » de l'enfance, mais il ne veut pas adhérer à « certaines conclusions », telle que celle amenant Freud à voir un acte sexuel « jusque dans le fait de téter sa mère ».

Cette conception [de la sexualité], écrit Jung, a valu à Freud de graves reproches, mais il faut bien reconnaître qu'elle est pleine de sens, si avec Freud nous admettons que l'instinct génésique, c'est-à-dire la sexualité, est relativement séparé de l'instinct de conservation, c'est-à-dire de la fonction nutritive, et qu'il a un développement propre *ab ovo*. Mais cette façon de penser me semble biologiquement inadmissible¹⁷.

Abraham continue à suivre les arguments de Jung sur cette question :

Après avoir, à l'aide d'arguments douteux, asséné le premier coup à la sexualité infantile, Jung continue. On lit en caractère gras : *Cette période, c'est-à-dire la petite enfance, se distingue par l'absence de toute fonction sexuelle.* [...] L'étonnement se renouvelle lorsqu'on apprend que le suçotement du nourrisson peut « être bien plus » considéré comme ayant une qualité sexuelle que la succion. Freud n'avait rien dit d'autre¹⁸ ! [...]

Jung décide alors que « la succion n'est pas jouissance sexuelle mais jouissance alimentaire¹⁹ » et que « la jouissance ne se confond en rien avec la sexualité²⁰ ». Il prétend, dit Abraham, que Freud a scindé artificiellement la sexualité et lui reproche d'avoir décomposé la libido en composantes fixes et rigides. Abraham fait remarquer que Jung néglige complètement qu'il s'agit là des stades d'un développement.

Jung tente d'expliquer le polymorphisme originel de la sexualité en considérant que la libido nutritionnelle va de la bouche à d'autres voies. Il pense qu'une bonne part de la libido liée à la faim se transforme en libido sexuelle. La tentative de faire de la bouche le point de départ de cet itinéraire libidinal – complètement hypothétique –

16. K. Abraham, *Critique de l'Essai de Jung*, op. cit., p. 280.

17. Jung, *Essai d'une présentation de la théorie psychanalytique*, op. cit. Phrase reprise dans la *Critique d'Abraham*, op. cit., p. 280.

18. Abraham, *Critique de l'Essai... de Jung*, op. cit., p. 281.

19. *Ibid.*, p. 281.

20. *Ibid.*, p. 282.

montre l'unité des idées de Jung. Il néglige les autres zones érogènes²¹ [...].

Bien que Jung ne puisse nier la disposition « perverse polymorphe » de l'enfant, il fait de ses manifestations des indices marqués de *caractère d'innocence et de naïveté candide*. Cette « candeur » de l'enfant, Jung y revient sans arrêt, dit Abraham.

[...] C'est un des grands mérites de Freud d'avoir débarrassé la psychologie de la surestimation éthique des pulsions de l'enfant. Pour le psychanalyste, il s'agit là de phénomènes naturels qu'il observe et tente de comprendre. Ils sont aussi peu candides que malins. Par voie de conséquence, Freud a également admis l'amoralité de l'inconscient²². [...]

Ainsi, Jung fait pire lorsqu'il prête des tendances morales à l'inconscient. En effet, cet inconscient, lorsqu'il produit à un certain âge un fantasme auquel Jung, sous le nom de « sacrifice », donne une teinte religieuse, devient un arrière-plan mystique. Pratiquement, dit Abraham, Jung cesse là d'être psychanalyste pour devenir théologien.

En abordant la sexualité infantile et l'inconscient selon des valeurs éthico-théologiques, Jung n'a donc plus droit au nom de psychanalyste.

LA BOMBE S'AMORCE

Dès la parution de la deuxième partie des *Wandlungen*, en 1912, la rupture est là, inévitable, car les enjeux sont fondamentaux : la libido, l'inconscient, la sexualité infantile. Les positions de Jung à leur égard mettent en péril la psychanalyse.

Les lettres qui vont suivre donnent la mesure de l'agitation du mouvement analytique et de la violence qui l'accompagna. Citons, pour commencer, des extraits de la lettre de Jung du 18 décembre 1912 que Freud va diffuser auprès de Ferenczi, Rank et Sachs, mais apparemment pas auprès d'Abraham :

Cher Monsieur le Professeur !

Puis-je vous dire quelques paroles sérieuses ? Je reconnais mon peu de sécurité en face de vous, mais j'ai tendance à prendre la situation d'une manière sincère et absolument honnête. Si vous en doutez, la faute en retombe sur vous. J'aimerais cependant vous rendre attentif au fait que votre technique de traiter vos élèves comme vos patients est une fausse manœuvre. Vous produisez par là des fils-

21. Abraham, *Critique de l'Essai... de Jung*, *op. cit.*, p. 285.

22. *Ibid.*, p. 284.

esclaves ou des gaillards insolents (Adler, Stekel et toute la bande insolente qui s'étale à Vienne). Je suis assez objectif pour percer votre « truc » à jour. Vous montrez du doigt autour de vous tous les actes symptomatiques, par là vous rabaissez tout l'entourage au niveau du fils ou de la fille, qui avouent en rougissant l'existence de penchants fautifs. Entre-temps vous restez toujours bien tout en haut comme le père. [...]

Voyez-vous, mon cher Professeur, aussi longtemps que vous opérez avec ce truc, mes actes symptomatiques ne m'importent pas du tout, car ils ne signifient absolument rien à côté de la poutre considérable qu'il y a dans l'œil de mon frère Freud. – Je ne suis en effet pas névrosé du tout – bien heureux ! Je me suis en effet fait analyser *lege artis* et tout humblement, ce qui m'a fort bien convenu. Vous savez bien jusqu'où peut aller le patient dans son auto-analyse, il ne sort pas de sa névrose – comme vous. [...]

Aimez-vous donc à ce point les *névrosés* que vous êtes toujours entièrement d'accord avec vous-même ? Vous *haïssez* peut-être les névrosés [...] Je me tiendrai publiquement de votre côté, en gardant mes opinions, et je me mettrai en secret à vous dire toujours dans mes lettres ce que je pense vraiment de vous. Je tiens cette voie pour la voie honnête.

Vous maudirez peut-être cet étrange service d'amitié, mais peut-être cela vous fera-t-il quand même du bien.

Avec les meilleures salutations

Votre entièrement dévoué

Jung²³

Cette lettre de Jung fait suite à la lettre que Freud lui avait envoyée le 16 décembre 1912 et qui se termine ainsi : « [...] A présent êtes-vous assez "objectif" pour rendre hommage sans vous fâcher au lapsus suivant ? "Même les complices d'Adler ne veulent pas me reconnaître comme un des vôtres"²⁴ ».

Freud ne peut garder pour lui la réponse de Jung, le choc en est trop violent ; le 23 décembre 1912, il écrit à Ferenczi :

[...] L'événement pénible du jour, c'est la lettre de Jung ci-jointe, connue aussi de Rank et de Sachs, depuis que j'ai surmonté la honte qu'elle m'a causée. Je peux bien dire qu'elle est d'une insolence inouïe. [...] Il est patent qu'il cherche à me provoquer, pour que la faute de la rupture m'incombe et qu'il puisse dire que je ne supporte pas l'analyse. Par ailleurs, si je suis calme et mesuré dans ma

23. *Correspondance* Freud, Jung, *op. cit.*, p. 310.

24. *Ibid.*, p. 309. Jung avait écrit à Freud, entre le 11 et le 14 décembre 1912, cette phrase : *Selbst Adlers Spießgesellen wollen mich nicht als einen der Ihrigen erkennen*. Écrire *Ihrigen* avec un I majuscule au lieu d'un i minuscule (*ihrigen*) change la personne : *comme un des vôtres*, au lieu de *comme un des leurs*. Le lapsus tient juste sur un trait d'écriture : l'utilisation de la majuscule.

réponse, et que je le traite comme un de nos patients sous l'empire d'une crise d'injures, il va croire que j'ai peur et deviendra encore plus audacieux ; ou alors, je peux continuer à le traiter, imper-turbablement. Dans un pareil embarras, je remets la réaction à plus tard, surtout jusqu'à ce que notre *Zeitschrift* soit à l'abri [...] Tout honneur rendu à ma névrose, j'espère la maîtriser assez bien. Mais il se comporte comme un imbécile florissant et un type brutal, ce qu'il est du reste²⁵. [...]

Le 26 décembre 1912, Ferenczi répond à Freud :

[...] Le comportement de Jung est d'une impertinence inouïe. Il oublie que c'est *lui* qui a demandé « la communauté analytique » des élèves et que l'on traite les élèves comme des patients. Mais dès qu'il s'agit de lui, il ne veut plus que l'on fasse valoir cette règle. L'*analyse mutuelle* est un non-sens, et aussi une impossibilité. Chacun doit être capable de supporter une autorité au-dessus de lui, dont il accepte les correctifs analytiques. Sans doute êtes-vous le seul qui puisse se permettre de se passer d'analyste, ceci, en fait, n'est cependant pas un *avantage* pour vous, c'est-à-dire pour votre analyse, mais une nécessité ; il se trouve que vous ne disposez pas d'un analyste qui soit votre égal, et encore moins supérieur [...] Vaille que vaille, vous devez vous contenter dans l'avenir de l'auto-analyse, qui a déjà fourni une si riche moisson pour la science ; quant au reste d'entre nous, nous devons nous estimer heureux que vous nous aidiez à dominer nos affects de la seule manière efficace, c'est-à-dire de manière analytiquement justifiée, et que vous nous donniez des indications qui attirent notre attention sur les points faibles de notre organisation psychique.[...] Jung est le type même de l'agitateur et du fondateur de religion. Le *père* ne joue presque aucun rôle dans sa nouvelle œuvre, la *communauté fraternelle chrétienne* y prend une place d'autant plus large²⁶. [...].

Suite à cela, Ferenczi fait remarquer à Freud que dans la réponse qu'il prévoit d'envoyer à Jung – réponse que Freud lui avait donc transmise également – son « je regrette » sonne comme une excuse... et qu'il vaudrait peut-être mieux modifier l'expression !

Freud, en effet, avait prévu de répondre à Jung ceci :

[...] Je regrette de vous avoir à ce point irrité en vous rendant attentif à votre lapsus, et je pense que la réaction dépasse de loin ce qui lui a donné lieu. Je ne veux pas juger du reproche que vous faites, à savoir que j'abuse de l'analyse pour garder mes élèves dans une dépendance infantile vis-à-vis de moi ; ni de tout ce que vous

25. *Correspondance* Freud, Ferenczi, *op. cit.*, p. 467.

26. *Ibid.*, p. 470.

édifiez là-dessus, car tout jugement dans notre propre cause est si difficile, et n'éveille malgré tout pas le crédit. Je ne veux que vous fournir du matériel pour les fondements réels de votre édifice, pour voir si vous le soumettez alors de vous-même à une révision. Je suis donc habitué à Vienne, à entendre le reproche opposé : je m'occupe trop peu de l'analyse des « élèves²⁷ ».

Mais, le 30 décembre 1912, Freud dit à Ferenczi que la lettre à Jung n'est pas partie et qu'elle ne sera remplacée par aucune autre. « Qu'il aille au diable ! Je me passe de lui et de ses amitiés autant que de ses perfidies. » Et le 5 janvier 1913, il écrit à Ferenczi :

[...] Je vous signale que j'ai trouvé quelques bonnes phrases courtoises, mais sans équivoque, pour mettre fin aux relations privées avec Jung. La lettre est partie avant-hier. (La lettre qui vous était adressée n'a pas été envoyée, comme vous le savez.) Aujourd'hui il a écrit de nouveau, mais je n'ai plus besoin de répondre. Son comportement est celui d'un gredin névrotique. S'il était en traitement avec moi et payait pour cela, je devrais naturellement prêter attention à ce qu'il exprime, mais puisque c'est ainsi, je peux m'épargner tout cela et employer mes forces à d'autres choses²⁸. [...]

Freud va donc quand même répondre à Jung. La lettre du 3 janvier 1913, qui se croise avec une autre lettre de Jung, reprend en partie les termes de celle non envoyée du 22 décembre 1912, mais sans l'expression « je regrette » :

[...] Je ne peux répondre en détail qu'à un point de votre dernière lettre [celle du 18 décembre 1912]. Votre présupposition que je traite mes élèves comme des patients est fautive, et il y a des preuves à cela. A Vienne, on me fait le reproche contraire. [...] Pour le reste on ne peut pas répondre à votre lettre. Elle crée une situation qui causerait des difficultés dans le commerce oral, et qui est tout à fait insoluble par écrit. Il est convenu entre nous analystes qu'aucun de nous ne doit avoir honte de son morceau de névrose. [...] Je vous propose donc que nous rompions tout à fait nos relations privées. Je n'y perds rien, car dans mon âme je ne suis plus lié à vous que par le fil ténu de l'effet prolongé de déceptions antérieures, et vous ne pouvez qu'y gagner, puisque vous avez récemment déclaré à Munich qu'une relation intime avec un homme agissait de façon inhibitrice sur votre activité scientifique. Prenez donc votre pleine liberté et épargnez-moi les prétendus « services d'amitié »²⁹. [...]

27. *Correspondance Freud-Jung, op. cit.*, p. 313.

28. *Correspondance Freud-Ferenczi, op. cit.*, p. 484.

29. *Correspondance Freud-Jung, op. cit.*, p. 318.

Ce même jour, le 3 janvier 1913, Jung écrivait à Freud :

[...] Je vous prie, si cela vous convient, de me communiquer si vous renoncez à mes lettres secrètes. Je peux aussi me passer de lettres secrètes. Je ne veux bien entendu pas vous tourmenter. Mais si vous me ménagez un point de vue amical, j'exige le même droit en retour, et je déploierai à votre égard les mêmes soins psychanalytiques que vous m'offrez parfois. [...] Si donc je suis sincère et sans fard envers vous, cela doit être pour votre mieux, même si cela fait mal.

Je pense que mon intention honorable est parfaitement claire, de sorte que je n'ai pas de mots à ajouter. J'en remets le reste à votre soin.

Le sens de cette lettre peut vous faire deviner mes vœux de Nouvel An³⁰. [...]

Le style des deux lettres de Jung reproduites ici atteste d'un moment grave pour lui. Mais Freud semble ne rien vouloir en savoir.

Le 27 décembre 1913, Freud écrit à Abraham :

[...] Jung est en Amérique... Dans tous les cas, il travaille plus pour lui que pour la psychanalyse. Je suis terriblement revenu de lui, et je n'ai plus pour lui de pensées amicales. Ses mauvaises théories ne sont pas faites pour me dédommager de son caractère désagréable. Il prend la suite d'Adler, sans être aussi conséquent que cet animal nuisible. [...]³¹

Freud veut maintenant en finir avec Jung, et est contraint de prendre position publiquement. Il écrit le *Narcissisme*, mais en fait, ce qu'il va appeler la « bombe », sera l'article sur le mouvement analytique (*Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique*), associé dans le nouveau *Jahrbuch* à celui sur le *Narcissisme*. Karl Abraham lui écrit le 10 mai 1914 : « [...] La parution de votre « Histoire » dans le *Jahrbuch* poussera Jung (et les siens avec lui) à se retirer. Le congrès, alors, sera pour nous un plaisir³². » Le 14 juin 1914, Freud écrit à Abraham à propos d'un article du *Jahrbuch* :

[...] Je vous demanderais personnellement de formuler un peu plus prudemment le passage qui a trait à la question que je pose dans l'analyse de Schreber, de savoir si l'on ne devrait pas modifier le concept de libido, cela afin que ses termes ne paraissent justifier l'interprétation fautive de Jung. J'ai posé la question seulement d'une manière dialectique, afin de pouvoir, comme l'a bien interprété Ferenczi, lui donner une réponse négative. Toutes mes objections se

30. *Correspondance* Freud-Jung, *op. cit.*, p. 320.

31. *Correspondance* Freud-Abraham, *op. cit.*, p. 141.

32. *Ibid.*, p. 181.

bornent à cela. Nous attendons naturellement maintenant les effets de la « bombe » qui n'est pas encore déposée³³. [...]

Et le 25 juin 1914, il lui écrit : « La bombe a donc maintenant éclaté. Nous connaissons bientôt les effets qu'elle provoquera³⁴. [...] ». Puis, le 18 juillet 1914, Freud semble lui-même exploser de joie lorsqu'il écrit à Abraham :

Je ne peux réprimer un hourra. Nous voilà débarrassés d'eux ! Nous reproduirons leur manifeste d'indignation dans le prochain *Korrespondanzblatt*, dans lequel vous pourrez, je l'espère, vous prononcer sur l'affaire en qualité de président définitif. [...] La revue sera très heureuse de rebuter non seulement Maeder, mais aussi Riklin, Seif et les autres. Ma bombe a donc fait de l'effet³⁵. [...] ».

Et ensuite, le 26 juillet 1914, de Karlsbad, il va écrire ceci à Abraham :

En même temps que la déclaration de guerre qui vient bouleverser notre station, m'arrive une lettre de vous qui m'apporte enfin un soulagement. Nous voilà donc enfin débarrassés de Jung, cette sainte brute, et de ses acolytes ! J'ai hâte de vous remercier de la grande diligence, de l'efficacité et de l'activité extraordinaires, avec lesquelles vous m'avez secondé et avez combattu pour la cause commune. [...] ³⁶ ».

LA BOMBE EXPLOSE

Comme on l'a vu dans la lettre du 26 décembre 1912, Ferenczi dit à Freud que ce qui vaut pour Freud ne vaut pas pour les autres, qu'il est le seul qui puisse se passer d'analyste et qu'il lui faudra continuer à se contenter de l'autoanalyse ; que Jung n'a rien compris à la question du père et que sa « communauté fraternelle » est une communauté « chrétienne ».

Cette position d'exception, dont parle Ferenczi, Freud va la soutenir publiquement et produire une version de l'histoire de la psychanalyse, « sa » version, celle qu'il écrit dans *Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique*³⁷. Même si celle-ci s'avère, à l'égard des faits, souvent contestable, son sens réside en ce que Freud déclare publiquement : que

33. *Correspondance* Freud-Abraham, *op. cit.*, p. 184.

34. *Ibid.*, p. 185.

35. *Ibid.*, p. 188.

36. *Ibid.*, p. 190.

37. S. Freud, *Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung, Jahrbuch der Psychoanalyse*, Bd. VI, 1914. *Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique*, Payot, Petite Bibliothèque, Paris, 1990 ; traduction de Serge Jankélévitch.

la psychanalyse est sa création et que personne n'est à même de savoir mieux que lui ce qu'est la psychanalyse, bien qu'il ait dit jusqu'alors que ce n'était pas lui qui avait donné le jour à la psychanalyse, mais Joseph Breuer. Cette assertion est le point où Freud prend ancrage pour chasser publiquement du mouvement analytique Adler, Stekel, et surtout Jung.

Jung est désavoué. Freud ne lui reconnaît plus le droit de revendiquer le nom de psychanalyste. Ainsi, à la fin de *Contribution*, Freud écrit : « Je terminerai en souhaitant un heureux voyage sur les hauteurs à ceux qui, à la longue, n'ont pu supporter le séjour dans le monde souterrain de la psychanalyse. Puissent les autres terminer heureusement leur travail dans les couches profondes de ce monde. » *Exit*, Adler, *exit*, Jung !

Ce qu'il avait fait lors du congrès de Nuremberg en 1910, à savoir de transporter le centre de la psychanalyse à Zurich en créant l'IPA et en en donnant la présidence à Jung, était une profonde erreur, mais :

Je ne pouvais pas prévoir alors que malgré tout ce qui plaidait en sa faveur, mon choix se montrerait malheureux, s'étant porté sur une personne qui, incapable de supporter l'autorité d'un autre, était encore plus incapable de s'imposer elle-même comme une autorité et dont l'énergie s'épuisait dans la poursuite sans scrupules de ses intérêts personnels³⁸.

Après une critique de la théorie d'Adler (celle de « la protestation virile » et de la place du moi : « Adler enferme le *moi* dans un égoïsme tellement farouche, le rejette dans un isolement tellement jaloux... » qu'il n'y a plus place ni pour la castration, ni pour l'amour !), dont la défection eut lieu avant le congrès de Weimar, en 1911, Freud en vient à celle des idées de Jung. « Dans une lettre qu'il m'a adressée d'Amérique, en 1912, Jung se vantait d'avoir, par les modifications qu'il avait fait subir à la psychanalyse, vaincu la résistance qu'elle rencontrait de la part d'un grand nombre de personnes qui, jusqu'alors, n'avaient rien voulu en savoir. Je lui ai répondu que je ne voyais là aucun titre de gloire... Or, la modification dont les Suisses s'enorgueillissaient tant consistait précisément à diminuer théoriquement la valeur et l'importance du facteur sexuel. »

C'est le désir d'éliminer ce qu'il y a de choquant dans les complexes familiaux, afin de ne pas retrouver ces éléments choquants dans la religion et la morale, qui a dicté à Jung toutes les modifications qu'il a fait subir à la psychanalyse. La libido sexuelle a été remplacée par une notion abstraite dont tout ce qu'on peut dire, c'est qu'elle reste aussi mystérieuse et incompréhensible pour les sages que pour

38. S. Freud, *Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung...*, *op. cit.*

les simples d'esprit. Le complexe d'Œdipe a reçu une signification « symbolique », la mère symbolisant l'irréalisable auquel, dans l'intérêt de la civilisation, on doit renoncer, tandis que le père qui, dans le mythe d'Œdipe, tombe victime d'un meurtre, représenterait le père « intérieur » dont on doit s'émanciper pour gagner indépendance et liberté³⁹.

Jung, dit Freud, pose le conflit entre la « tâche vitale » et l'« inertie psychique ». La conscience de culpabilité ne serait que le reproche inconscient que le sujet s'adresserait à lui-même de ne pas s'acquitter de sa tâche vitale. Ainsi se trouve édifié un nouveau système éthico-religieux... « Les antécédents théologiques de tant de Suisses n'ont pas joué, dans leur attitude à l'égard de la psychanalyse, un rôle moins grand que les antécédents socialistes d'Adler dans le développement de sa psychologie individuelle. »

Ainsi donc, « la psychanalyse de Jung ressemble au fameux couteau de Lichtenberg : après avoir changé le manche et remplacé la lame, il veut croire qu'il possède le même instrument parce qu'il porte la même marque que l'ancien. »

L'histoire du mouvement psychanalytique est l'histoire de l'école de Freud ; la théorie de Jung, pas plus que celle d'Adler, n'a donc droit au nom de psychanalyse.

39. S. Freud, *Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung...*, op. cit.

1941

1941

1941

1941

1941

1941

1941

1941

1941

1941

1941

1941

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-Thélier. *Discussion* : Ernst Federn. *Présentation du texte de 1915, de Freud* : L'inconscient.

L'inconscient. 1915

Das Unbewußte

S. Freud

Supplément réservé aux abonnés

Texte bilingue, établi à partir de l'édition originale

Traduction : Eric Legroux, Christine Toutin-Thélier, Mayette Viltard.

N° 2. L'élangue. Printemps 1993

Ce à quoi l'unebévue obvie, Jean Allouch. *L'émergence dans la conscience*, Christine Toutin-Thélier. *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 Paranoia (Dementia paranoides)

S. Freud

Supplément réservé aux abonnés.

Texte bilingue, établi à partir de l'édition originale

Traduction : Eric Legroux, Christine Toutin-Thélier, Mayette Viltard.

Grammaire et inconscient

J. Damourette et E. Pichon

Supplément diffusé en librairie

Sur la personnalité, 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-Thélier, Mayette Viltard.

Traduction de M. Graf : François Dachet.

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, Éric Legroux et François Samson

N° 4. Une discipline du nom. Automne-hiver 1993

Symbole, symbole et symbole. Guy Le Gaufey. MWT, Mutter. Christine Toutin-Thélier. Un vrai symbolisme ? George-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 C. G. Jung de 1909. De l'importance du père dans 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.

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

Dostojewski und die Vätertötung

Supplément réservé aux abonnés

Texte bilingue, établi à partir de l'édition originale.

Traduction : Éric Legroux, Christine Toutin-Thélier, Mayette Viltard.

De l'importance du père dans le destin de l'individu. C. G. Jung. 1909

Die Bedeutung des Vaters für das Schicksal des Einzelnen

Supplément réservé aux abonnés

Texte bilingue, établi à partir de l'édition originale.

Traduction : Margarete Kanitzer.

Écrits inspirés et langue fondamentale

Dossier préparé par Béatrice Hérouard

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

Supplément diffusé en librairie.

Textes de 1852 à 1930 sur les désordres du langage chez les aliénés.

Les éditions E.P.E.L. ont 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.

Marguerite, ou l'aimée de Lacan

Jean ALLOUCH,
postface de Didier ANZIEU
Paris, E.P.E.L., 1990, 568 p.

Le retour à Freud de Jacques Lacan

L'application au miroir
Philippe JULIEN
Paris, E.P.E.L., 1990, 240 p., 2 ill. (1^{re} 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.

Louis II de Bavière selon Ernst Wagner paranoïaque dramaturge

Anne-Marie VINDRAS
Paris, E.P.E.L., 1993, 184 p., 120F

Dementia Præcox

ou Groupe des schizophrénies

Eugen BLEULER
Traduction par A. VIALARD.
suivi de

La conception d'Eugen Bleuler

Henri EY
Paris, co-édition E.P.E.L./G.R.E.C., 1993,
672 p., 290F

La folie héréditaire

ou comment la psychiatrie française
s'est constituée en un corps de savoir
et de pouvoir dans la seconde moitié
du XIX^e siècle

Ian DOWBIGGIN

Préface de Georges LANTERI-LAURA

Traduit de l'américain par Guy LE GAUFEY
Paris, E.P.E.L., 1993, 240 p. 140 F

Les écrits de Budapest

Sándor FERENCZI

Préface de Wladimir GRANOFF

Traduction de Györgyi KURCZ

et Claude LORIN

Paris, E.P.E.L., 1994, 312 p. 150 F

Nouvelles parutions

*Thesaurus Lacan, tome I,
Citations d'auteurs et de publications
dans l'ensemble de l'œuvre écrite*

Denis LÉCURU

Paris, E.P.E.L., 1994, 264 p. 160 F

Le *Thesaurus Lacan* (tome I) donne les occurrences précises des auteurs, environ 800, et des publications cités 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'un index ou dictionnaire, le *Thesaurus* use d'une contrainte oulipienne : cerner en une ligne la lettre du propos.

*Thesaurus Lacan, tome II,
Nouvelle bibliographie des travaux
de Jacques Lacan*

Joël DOR

Paris, E.P.E.L., 1994, 284 p., 160 F

Nouvelle version, corrigée et considérablement supplémentée, de l'indispensable ouvrage dont J. Dor donnait une première version il y a dix ans.

Revue du Littoral, n° 40

« Témoin Schreber »

Paris, E.P.E.L., juin 1994, 200 p.

abonnement n° 40 et n° 41 :

260 F, étranger 360 F

A paraître

*Vie, poésie et folie
de Friedrich Hölderlin*

Wilhelm WAIBLINGER

Préface de Pierre MOREL. Présentation

et traduction de Catherine DARIC

suivi de

Un psychiatre amateur en 1830 :

Wilhelm Waiblinger

M. MOREAU

Ni pleurs ni couronnes

précédé de

Pornographie de la mort

Geoffrey GORER

Traduction de Hélène ALLOUCH

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

télécopie 37 30 78 65

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

PHYSICS DEPARTMENT

5300 S. DICKINSON DRIVE

CHICAGO, ILLINOIS 60637

TEL: (773) 835-3100

FAX: (773) 835-3100

WWW: WWW.PHYSICS.UCHICAGO.EDU

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
Deux suppléments réservés aux abonnés : *Dostoïevski et la mise à mort du père.* S. Freud.
De l'importance du père dans le destin de l'individu. C.G. Jung.
- Abonnement à partir du n° 5 compris
Un supplément réservé aux abonnés : *Pour introduire le narcissisme.* S. Freud
- 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.
La bouteille de Klein.

7 volumes 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
- N° 4. *Une discipline du nom* 140 FF
- Grammaire et inconscient* 68 FF
- Mémoires d'un homme invisible* 68 FF
- Écrits inspirés et langue fondamentale* 75 FF
- Frege-Russell. Correspondance* 128 FF

- Je désire recevoir une facture

Ci-joint un chèque de FF à l'ordre de **L'UNE BÉVUE**

Fabrication : TRANSFAIRE SA, F-04250 Turriers



Impression et façonnage : imprimerie France Quercy, Cahors
Dépôt légal 40 958 FF - juillet 1994

L'UNE BÉVUE

Revue de psychanalyse

3 numéros par an

SOMMAIRE

Parler aux murs

Remarques sur la matérialité du signe

Mayette Viltard

La philosophie du signe chez les Stoïciens

Gérard Verbeke

Membranes, drapés, et bouteille de Klein

Anne-Marie Ringenbach

Plier, déplier, replier

Jean-Paul Abribat

Areu

Jean Allouch

La civilisation des Cours
comme art de la conversation

Carlo Ossola

Le fondement ? C'est la raison !

Essai sur le logos lacanien

Jean-Claude Dumoncel

Lacan, tel que vous ne l'avez encore jamais lu

Jean Allouch

Présentation du texte de Freud de 1914

Pour introduire le narcissisme

Zur Einführung des Narzißmus

Une contribution au narcissisme. Otto Rank (1911)

Coraggio Casimiro !