

N° 13 Automne 1999

LE CORPS DE LA LANGUE

E.P.E.L.

L'UNEBÉVUE

Revue de psychanalyse 29 rue Madame 75006 Paris télécopie *L'UNEBÉVUE* - 01 44 49 98 79

DirectionMayette Viltard

Rédaction Christine Toutin-Thélier

> Administration Éric Legroux

Comité de lecture Jean-Paul Abribat, José Attal, Catherine Webern, Françoise Jandrot

> **Direction de la publication** Jean Allouch

> > **Édition** EPEL

Éditions et publications de l'école lacanienne 29 rue Madame 75006 Paris téléphone - 01 45 49 29 36 télécopie - 01 45 44 22 85

Distribution DISTIQUE

5 rue du Maréchal Leclec 28600 Luisant téléphone - 02 37 30 57 00 télécopie - 02 37 30 57 12

> Comptoir à Paris 18 rue de Condé 75006 Paris téléphone - 01 43 26 92 00

> > **Diffusion** Ulysse

Fabrication
Imprimerie Rosa Bonheur
8 rue Rosa Bonheur 75015 Paris
téléphone - 01 43 06 57 66

Abonnements
pour 3 numéros et 3 suppléments
580F (+150F hors CCE)

ISSN: 1168-948X

Photo de couverture : Frappes de pieds ave ochettes (Kinkini) Style Bharata-Nāṭyam ©Manochhaya

LE CORPS DE LA LANGUE

"Si je rentrais demain dans un monde de paroles faciles – sonores – je devrais dissimuler, comme aurait à le faire un spectre, alors qu'il voudrait passer pour un homme".

Georges Bataille, L'impossible.

7 Un peu de matière textuelle.

Isabelle Mangou

Le poème védique La danse des pierres, traduit par Charles Malamoud, indique comment le texte doit être mis à sa bonne place, comme matière auditive, poésie et hermétisme. Les arrangements de langue, véritables bigarrures linguistiques, sont indissociables de la danse indienne. Cette poésie à voir et à entendre se trouve comme dans la Danse des pierres, embrayer d'un coup, corps, langue et texte.

65 Le désir de l'Autre : un artifice franco-latin.

Anne-Marie Vindras

"L'inconscient est le discours de l'Autre où il faut entendre le de au sens du de latin (détermination objective) : de Alio in oratione (achevez : tua res agitur)". C'est en ces termes que Lacan, allant chercher Horace, présente le désir de l'Autre, tout en ajoutant la voix caverneuse du Béelzébuth de Cazotte énonçant en italien le fameux Che Vuoi ?

97 Lacan, lecteur de Bentham. "La vérité a structure de fiction". Jean-Pierre Cléro

Jean-Pierre Cléro, philosophe et traducteur actuel de Jeremy Bentham, a rencontré en Lacan – initié sur ce point par Roman Jakobson –, un des rares lecteurs de Bentham accordant aux travaux de Bentham sur le langage toute leur importance. Lacan, déclarant que la vérité a structure de fiction repère chez Bentham la justesse de sa théorie des fictions. Ceci amène J.P Cléro à faire valoir, chez Lacan, l'importance de ses références à la philosophie anglaise, et pas seulement, comme on le montre couramment, à la philosophie allemande.

109 A propos de la théorie des fictions de Jeremy Bentham.

Extraits de Roman Jakobson

Ces quelques extraits de *Questions de Poétique* viennent indiquer à quel propos Jakobson s'est référé à Bentham et à sa *Théorie des Fictions*. Cela lui permet de donner une assise aux structures grammaticales qui contraignent le poète aussi bien que le scientifique.

Jeremy Bentham et les appareils de la jouissance Imaginer la structure de la langue.

Michèle Duffau

La psychanalyse est-elle capable d'articuler une éthique? Pour répondre à cette question, Lacan se réfère à Jeremy Bentham, une première fois en 1960, une deuxième fois en 1973, afin de situer le joint qui unit réversion freudienne et réversion utilitariste. Chez l'être parlant, la réalité est abordée avec les appareils de la jouissance, et d'appareil, il n'y en a pas d'autre que le langage. C'est ainsi que la *Théorie des Fictions*, qui est un des fondements de l'œuvre de Bentham, et qui éclaire en particulier deux textes, *Défense de l'usure*, et *Le panoptique*, a pour Lacan, une place éminente.

supplément abonnés

George H. Bauer

Erra tu m'...

Erratique érotique de Marcel Duchamp

Traglais de l'anduit par Guy le Gaufey

Cahiers de l'Unebévue



© Manochhaya

La danse des pierres¹. Poème védique.

TRADUCTION CHARLES MALAMOUD

Qu'ils commencent à parler, afin que nous-mêmes commencions à parler! Pour ces cailloux parlants, dites la parole tandis que vous, ô rocs, ô monts, ensemble, vite, portez à Indra votre rumeur rythmée (vous qui êtes) chargés de soma!

Ils parlent cent fois, mille fois. Ils meuglent de leur gueule jaunie. Ils se sont activés, ces cailloux bien œuvrants : par (l'effet de) leur œuvre bonne, ils ont réussi à goûter à l'offrande avant même l'Invocateur.

Ils parlent et ainsi ils ont trouvé la douce nourriture. Ils se jettent en grondant sur la viande bien cuite. Dévorant la branche de l'arbre brun, taureaux bons ruminants, ils se sont mis à mugir.

Ils parlent haut sous l'effet (du soma) qui les enivre et les exalte, lançant vers Indra leur cri. Ainsi ils ont trouvé la douce nourriture. Savamment, ils ont enlacé les sœurs. Ils ont dansé avec elles, faisant résonner la terre de leurs piétinements.

Aigles, ils ont élevé leur parole jusqu'au ciel. Antilopes noires, ils ont dansé avec fougue dans leur cachette. Ils se baissent bien bas pour venir au rendez-vous avec le caillou d'en dessous. Ils ont déposé un sperme abondant, brillant comme le soleil.

Comme de vigoureuses (bêtes de trait) qui tirent en avant, ils ont été attelés ensemble, taureaux portant de compagnie leurs jougs. Quand, soufflant et mâchant, ils ont mugi, ce fut comme si on entendait un hennissement de chevaux.

^{1.} Rg-Véda. X.94.

Pour ces (taureaux-)coursiers avec leurs dix avani (?), leurs dix ceintures, leurs dix courroies, leurs dix harnais, leurs dix rênes, qui, sans vieillir, portent dix jougs, dix femelles attelées ensemble – chantez l'hymne de louange.

Ces rocs sont des coursiers aux dix harnachements. La bride leur vient plaisamment (à la bouche) pour l'entourer. Du breuvage somique une fois pressé ils ont goûté au suc de la première tige.

Ces mangeurs de soma baisent les deux alezans d'Indra. Trayant la tige, ils s'asseyent sur (la peau de) la vache. Quand il a eu bu le doux breuvage du soma qu'ils ont trait, Indra grandit, se déploie, devient taureau.

Taureau est votre tige. Ne subissez nul dommage. Pleins toujours du suc nourricier, rassasiés, vous êtes beaux par votre grandeur. Vous êtes (parés) comme la fille de l'homme riche dont vous avez, ô cailloux, agréé le rite sacrificiel.

Ils percent et ne se laissent pas percer, ces rocs infatigables. Vous n'avez point de relâche, vous êtes sans mort, sans maladie, sans vieillesse, sans passion, gras, sans soif, sans avidité.

Stables ont été vos pères, d'âge en âge. Amoureux du repos, ils ne bougent de leur siège. Exempts de vieillir, ces rocs sont les compagnons du fauve (soma), ils sont (de la couleur) du safran. Par leur mugissement ils se sont fait obéir du ciel et de la terre.

Or c'est cela même que disent les rocs par leurs piétinements quand on les dételle et pendant le trajet, buvant tout d'un trait, croirait-on. Tels des faiseurs de récolte semant la graine, ils accroissent le soma quand ils l'avalent, ils ne le diminuent pas.

Le rite sacrificiel a été pressé. Les rocs ont effectué leur parole. Ils sont comme des enfants qui en jouant donnent des coups à leur mère. Délie (ô soma) l'inspiration poétique de celui qui (t') a pressé! Maintenant, qu'ils se dispersent et s'en retournent: ils sont des rocs, c'est là (tout) ce qu'ils valent.

ISABELLE MANGOU

1. LA DANSE DES PIERRES

Lors d'un colloque de Cerisy, en 1992, publié en 1994 sous le titre : Le passage des frontières : autour du travail de Jacques Derrida² se sont succédés pendant 9 jours 72 exposés, matin, après-midi et soirée. Le quatrième jour, Jacques Derrida prononce un discours-fleuve intitulé : Apories. (Mourir – s'attendre aux « limites de la vérité »).

L'indianiste Charles Malamoud³ parle le dernier à un public dont on imagine l'état d'épuisement. De cette position dernière il annonce qu'il parlera de la difficulté à commencer à parler!... Après 9 jours de marathon verbal, cela a dû, imagine-t-on, faire son petit effet. Il s'adresse directement à Jacques Derrida en lui offrant, « comme présent » dit-il, « un peu de matière textuelle indienne datant de plus de 3 000 ans ». Notons le « un peu ». Il lui « offre » en écho avec ce qu'il a lu dans la Dissémination et plus précisément sur la question de la préface⁴. Mais Charles Malamoud précise plusieurs points. Il souhaite demeurer dans la forêt, la sylve, la υλη, dans le matériau, la matière, le bout de bois de construction de la langue. Il dit que ce n'est pas le va-et-vient linguistique

^{2.} Colloque de Cerisy, Le passage des frontières : autour du travail de Jacques Derrida, Paris, Galilée, 1994.

^{3.} C. Malamoud, « La danse des pierres. Remarques sur un poème de l'Inde ancienne », in Le passage des frontières : autour du travail de Jacques Derrida, op. cit., p. 571.

^{4.} Dans le premier chapitre, intitulé Hors livre, (préfaces) Jacques Derrida propose une réflexion sur le commencement d'un texte. La préface y est définie comme reste, semen, produit d'une dissémination, qui en tant que matrice textuelle, déconstruit le livre. La préface est alors une mise en jeu « sans prélude, de ce qui reste à préparer d'un coup » in J. Derrida, La dissémination, Paris, Seuil Essais, 1972.

en passant d'une langue à l'autre qui l'intéresse, (alors qu'il va paradoxalement traduire instantanément le poème védique), et qu'il n'a pas d'interrogation sur la notion de « passage », petit écart avec le titre du colloque. Non, il veut poser plusieurs principes qui sont les suivants : s'effacer devant le texte, mettre en lumière les procédés qui permettent qu'avec un même texte on passe d'un discours à l'autre, brouiller les limites avec le locuteur et le référent de son discours, jouer des inversions avant/après. Et enfin, se faire le porte-parole des cailloux-danseurs « mégalomanes » pour participer au dénouement de la parole poétique de l'homme, sans laquelle, selon le poème védique, nul ne peut commencer à véritablement parler. Et... il traduit, strophe par strophe, avec un commentaire dit « minimal ».

Résumons, bien que ce ne soit pas tâche facile du fait de la densité du poème (comment condenser un poème?) et de celle du commentaire très érudit de Charles Malamoud. Précisons d'abord que cet hymne est destiné à être récité lors de l'exécution des sacrifices solennels, à un moment bien précis, par un homme qui surgit, tout exprès pour cela, et qui une fois la tâche accomplie disparaît. Les pierres sont un terme masculin en sanscrit, ce sont des cailloux, des rocs, et ils sont les instruments usuels du rite védique car ils servent à presser les tiges végétales qui produisent le soma, jus végétal qu'on offre aux dieux, l'élixir d'ambroisie.

Dans ce poème, cet hymne védique qui surgit, note Charles Malamoud, les cailloux doivent commencer à parler avant et devant les autres pour que les hommes avancent leur parole. Mais pour cela, les officiants du rite appelés grāvastut, « celui qui dit la louange des pierres », doivent commencer à parler en devançant les pierres et en leur direction (premier point d'opacité : qui commence?). Provoqués par le spectacle des cailloux bien qu'ils ne les voient pas car ils sont aveuglés, ils doivent les exhorter, pour qu'ils produisent leur discours de pierre. Ce discours de pierre consiste à se parler poétiquement de soi-même à soi-même, et à produire sa propre doublure, son propre original, dans une rumeur rythmée. C'est, dit Charles Malamoud, comme le Veda lui-même qui glorifie la parole védique et la parole qui rend possible cette glorification.

Pour exhorter les pierres, les officiants qui parlent en paroles articulées, discrètes et signifiantes (mais qui ne sont dans la temporalité ni un prélude ni un accompagnement des pierres), font une traduction performative de ce qu'ils « voient ». Chacun, rocs et officiants, est la condition de l'autre, chacun est la doublure de l'autre. C'est ce qu'on appelle se donner littéralement la parole dans un point d'opacité. Le résultat est le suivant : ce que profèrent alors les rocs est un frappement sonore et un flux sonore rythmé, une parole rythmée poétique (Vad), de soi-même sur soi-même, qui, du fait de la doublure vocale signifiante des grāvastut va se transformer pour les pierres en parole articulée, douée de sens (Vāk) et qui va pouvoir constituer l'offrande sonore aux dieux. Mais par quel processus? De leur propre initiative vocale et gestuelle les rocs enlacent leurs « partenaires » qui sont dix doigts. Ces dix doigts sont dix sœurs attelées les unes aux autres qui les tiennent, les brident, de la même manière que les sœurs ou les tantes ficèlent leurs frères ou neveux lors des rites d'initiation pour qu'ils dirigent leur énergie sexuelle là où il faut⁵. D'un même mouvement les cailloux dévorent et produisent, dans la violence, en le faisant jaillir et en le dévorant, le soma, le jus divin, le breuvage rituel, cette liqueur d'immortalité exquise qui plaît tant aux dieux. Ils en jouissent eux-mêmes dans leur bouche au moment même où ils le font jaillir. Ils sont opérateurs et bénéficiaires de cette jouissance...

Les cailloux mâles, bruyants et orgueilleux en s'enivrant s'exaltent et dansent sur des trous faits dans le sol, recouverts de planches, qui sont des trous de résonance. Les cailloux frappeurs meuglent et sont à l'œuvre. Les sons produits par leur frappement sonore (leur extrémité frappeuse est à la fois leur bouche et leur pied) sont des pada, à la double signification sanscrite de : pas et mots. Les cailloux frappent des « pas-mots » qui sont à situer entre (et avec) flux poétique et paroles articulées. Ainsi enlacés-enlaçants, attelés, ils s'envolent en paroles comme des aigles, c'est-à-dire en se faisant véhicule de la parole pour les dieux. Toujours bien ficelés, bien ligotés par les dix sœurs-doigts, les rocs redescendent alors, ont un rendez-vous amoureux entre eux et répandent leur sperme. Toujours bien attelés, ils sont de beaux taureaux. Dans leur enthousiasme violent, ayant fait leur travail, ils ont ainsi dénoué la parole inspirée poétique des humains. Les ayant déliés, dans la danse des pierres, ils se dispersent et redeviennent eux-mêmes des cailloux, des morceaux, des bouts de montagne, des choses toutes bêtes. Alors, « Ils sont des rocs, c'est là tout ce qu'ils valent » dit le poème. Un reste, qui ne reste qu'un reste une fois l'action terminée.

C'est alors que, si bien inspiré, bouclant le colloque, Charles Malamoud s'étant fait le « porte-voix et le porte-rythme des cailloux danseurs mégalomanes », s'applique à lui-même l'injonction qui leur est faite. En quittant l'estrade et son rôle, il « s'en retourne » et annonce qu'il va se disperser dans sa prose... en récitant un poème d'Apollinaire, tiré de son Bestiaire et intitulé L'écrevisse, poème dont il note « la tonalité nostalgique et le tranchant de la pensée » :

Incertitude, ô mes délices, Vous et moi nous nous en allons Comme s'en vont les écrevisses À reculons, à reculons.

Et c'est sur ces 4 vers... que se concluent les 579 pages suscitées par le travail de Jacques Derrida!

^{5.} En Inde, être initié c'est naître au *Veda*. L'initiation est mise en œuvre par le rite. C'est le pacte, l'amitié avec la parole védique qui fait de l'initié un deux fois né, un *Dvija*. L'initié mâle est alors un enfant bien bridé, bien cousu, bien ficelé, d'où les cordons de fil (sūtra) qu'on lui met autour du corps, et la ceinture (*Mekhalā*). Pour la fille le mariage fera fonction d'initiation.

2. LE TEXTE À SA BONNE PLACE COMME MATIÈRE AUDITIVE, POÉSIE ET HERMÉTISME.

Charles Malamoud dans la traduction performative qu'il fait de ce poème, transpose et dit que dans l'enthousiasme qui les saisit quand ils ont absorbé le soma les hommes espèrent trouver l'inspiration poétique grâce à laquelle ils composeront des poèmes, mais les poèmes deviennent ou se révèlent être des morceaux du corpus védique, cette matière-même qu'il offre à Jacques Derrida. Les textes védiques sont considérés comme un savoir dans la double acception du terme Veda qui veut dire à la fois savoir et audition. C'est donc une matière textuelle auditive. Le poème védique de « la danse des pierres » prend en compte qu'il y a un temps producteur et encaisseur de jouissance de la langue elle-même, passant par le corps. Le point zéro de consistance est entre (et avec) flux sonore et paroles articulées. Il n'y a pas un temps 1 et un temps 2 mais un temps (opaque dans sa temporalité) de pure production qui se joue dans un point d'opacité de la langue.

L'hermétisme, un obstacle?

Comment pour un néophite affronter ces textes? Il suffit de comparer le poème de la danse des pierres et le commentaire qu'en fait Charles Malamoud pour voir que l'écart de compréhension est vertigineux! Or en suivant cette école française, dont Charles Malamoud est un des plus talentueux continuateurs, cette école décrite dans les autres pays du monde comme une des plus hermétiques qui soient, vous êtes amené de fait à un pur maniement textuel. Aucun des ouvrages dits de référence ou de synthèse, promouvant une lecture linéaire ne permet une véritable approche de ces textes. Cette école soi-disant si hermétique est la seule qui n'a jamais lâché le fil de la langue, de la poésie et du rituel. Alors, le lecteur est fort heureusement obligé à un maniement combinatoire et croisé, même si parfois il a l'impression de traverser des parties entières de ce domaine en aveugle. Alors? Hermétique l'école française?... En tout cas fort maniable⁶!

Un passage obligé : les vis-à-vis de langues

En étudiant le champ védique, se produit tout de même un phénomène assez gênant, c'est que la Grèce mise poliment à la porte, revient

^{6.} Ont été mis délibérément de côté... le bouddhisme, Nietzsche, Hegel, Schopenhauer, Taine, Romain Rolland, Freud et le sentiment océanique, Jung, et quasiment tout le courant indianiste schopenhauerien, c'est-à-dire Michel Hulin, Roger-Pol Droit, etc.

toujours par la fenêtre. En fait Charles Malamoud encourage ce vis-à-vis de langues, ce face-à-face réflexif, cette réflexion contrastive, d'autant plus qu'il considère qu'il n'est ni souhaitable ni possible d'être hors-champ d'une culture aussi proche de la nôtre qu'est celle de la Grèce. Cela ne peut qu'être traité ensemble. Pourtant dans ses études les allusions y sont relativement rares, (bien que pas tout à fait absentes), car l'enjeu est de ne pas glisser dans le comparatisme qui, en produisant des effets savants latéraux, brouille le fil de la recherche. Mais tout de même Cuire le monde⁷ a comme sous-titre Rite et pensée dans l'Inde ancienne en hommage à Jean-Pierre Vernant et son Mythe et pensée chez les Grecs. L'autre argument est que l'Inde brahmanique, par le rite, est un exercice de pensée sur les différences et oppositions, en même temps qu'il s'attache aux différences et oppositions spécifiques sur lesquelles se fonde la grammaire des trois grands grammairiens anciens⁸. Toutes ces différences et oppositions doivent être résolument tenues ensemble.

En rencontrant un autre vis-à-vis, celui de René Char et de son « lecteur » Paul Veyne, on peut aussi brasser ces notions d'hermétisme, de textes anciens, de poésie et de langue, et comme dit Paul Veyne « ouvrir les placards et essayer de voir plus large ».

René Char - Paul Veyne : un drôle d'attelage

L'hermétisme de René Char nous dit Paul Veyne, n'est ni celui de Mallarmé ni celui d'Éluard et on ne peut juger sa langue à partir de conventions contemporaines⁹. Son hermétisme, à son avis, ressemble plutôt à celui de beaucoup de littératures anciennes, védiques ou grecques, qui parlent une langue « spéciale » ou quelque chose de proche d'un « galimatias », terme familier qu'utilisait l'indianiste Bergaigne pour qualifier la langue védique qui a des caractéristiques de langue artificielle. Si pour René Char givre est la beauté naturelle d'un instant, gravier est l'idée claire et distincte, algue le fond confus de notre courant de pensée, mer la masse répétitive des hommes et des événements, chemise ou linge, les poèmes, Paul Veyne nous avertit : ce ne sont pas des métaphores. Il faut que le lecteur aborde ces propos

avec la même curiosité bienveillante que si on l'entretenait des étrangetés de la vieille poésie irlandaise, des sagas d'Islande, des devinettes du Moyen-Âge germanique ou, tout simplement, de Raymond Roussel¹⁰.

^{7.} C. Malamoud, Cuire le monde, rite et pensée dans l'Inde ancienne, Paris, La découverte, 1989.

^{8.} Păṇini, (V° ou IV° avant J.-C.), Pataṇjali, (I° ou II° après J.-C.), Bhartṛhari, (V° après J.-C.). Les datations varient selon les indianistes à un ou deux siècles près.

^{9.} P. Veyne, René Char en ses poèmes, Paris, Gallimard, 1990, p. 180. 10. Ibid., p. 181.

René Char s'est donné une langue propre qui comme tant de civilisations s'oppose à la langue de tous les jours et défie la lecture courante et la compréhension. C'est une langue qui se déchiffre par méthode combinatoire « comme les textes étrusques » et se lit sur fond d'autres textes poétiques dans ce que Paul Veyne appelle une intertextualité. Le « livre » de René Char est à lui-même son propre intertexte et a « l'élégance de l'ombre ». Paul Veyne, l'arpenteur de textes anciens, et René Char le poète, « cet homme qui balbutiait dans sa langue, cette langue étrangère dont il était le seul locuteur » vont se rencontrer toutes les semaines, et le pacte d'un livre, écrit par Paul Veyne sur la poésie de René Char, va se conclure.

Dès les premières visites, Paul Veyne remarque :

Il devint rapidement clair qu'il ne serait pas possible de s'en tenir avec René aux limites et convenances du commerce ordinaire. Il fallait quelque chose de plus que des habiletés de boutique ou de comité¹¹.

Paul Veyne parle alors d'escalade étrangement passionnelle qui se noua entre eux par « instinct de conservation ». Si le style de ce livre nous laisse au début réfractaire c'est à la hauteur de cette très grande charge de querelle qui passe entre le ballet des termes que sont poésie-Char-Veyne-le pacte intenable (et qui sera pourtant tenu) du livre promis. « Réfractaire » est d'ailleurs le titre du premier chapitre et il désigne René Char lui-même.

L'éros en question était d'amitié, moins encore, d'amitié d'affaires comme entre gens de négoce¹².

Puis on s'aperçoit qu'il y a une trouvaille de langue. Paul Veyne a trouvé une forme de quasi traduction performative, sorte de paratexte qui vous désoriente mais en même temps vous force à avoir, à gauche René Char avec *La Pléiade* et à droite Paul Veyne avec *René Char en ses poèmes* si bien qu'on lit, atteint d'une diplopie mentale... double! Voilà le lecteur contraint à un engagement de lecture dupe et... duplice!

Tel est ce fleuve passionné, énergique et solitaire; obsédé par son propre cours et toujours à l'écoute d'une transcendance qui ne délivre que des messages obscurs; un original, un excentrique réfractaire à toutes les chaînes, réservant sa sympathie pour les irréguliers et n'ayant d'égard que pour les songes. Ce fleuve suprêmement individuel n'a rien à voir avec le Fleuve cosmique d'Héraclite, le fleuve de tous les hommes; il est même le contraire, car il coule afin que certaines choses ne passent jamais 13.

^{11.} Ibid., p. 26.

^{12.} Ibid., p. 27.

^{13.} Ibid., p. 42.

Char? non, Veyne!

En plus, le Fleuve a beau courir, je l'ai trouvé toujours fade ; il faut se baigner dans la vraie eau, celle des rivières.

Veyne ? Non, Char !... Au lecteur d'être dans le bain ! Paul Veyne ne cache rien de la tyrannie, des ruses, de la suavité et de l'amitié entre les deux hommes. Il déclare, incisif, qu'il avait envie de s'attaquer à un record de décryptage et de se payer une bonne fois pour toute, non une personne, mais *l'objectivation* sous forme du texte d'une personnalité qui l'avait toujours fasciné.

Variété de fétichisme non cataloguée par Krafft-Ebing; « l'homme et l'œuvre », c'est vite dit, mais ce n'est pas simple. Écrire la biographie de Char m'aurait semblé insipide : j'avais envie de me rouler dans ses textes comme dans des draps de lit¹⁴.

Il fustige la psychanalyse de Lagache qui aurait qualifié cette relation entre les deux hommes d'homosexuelle, d'ambivalente et de sado-masochiste, alors qu'il s'agit seulement pour lui d'avoir « le sens de l'Éros » et de se « faire mutuellement chanter ».

À ce prix, le secret du sadisme n'est pas grand, il est le même que celui du masochisme; il n'a rien d'ambivalent, bien au contraire; il a l'unité d'une stratégie, d'un marchandage : c'est un moyen de faire monter le prix d'un être [...] ¹⁵

L'objectivation et l'extase vont pour lui ensemble, appuyé en cela par les expériences et témoignages de René Char. Il y a une impersonnalité dans l'extase qui correspond à une « objectivation transfigurante » c'est-àdire, et il cite René Char, « cette audace d'être un instant soi-même la forme accomplie du poème ». L'objectivation des sentiments et des pensées de l'Aimée donne alors à cette déesse ses noms : Beauté, Liberté, Amour. Hélas, dit Paul Veyne, ça ne dure jamais, et même l'élan se termine dans un naufrage. Puis il décrit les quatre conduites de recherche d'intensité de René Char : la cruauté, l'abjection, l'hermétisme et la suave brûlure. Cette dernière est un oxymoron qui n'est ni paradoxe, ni contradiction mais d'emblée divisé, d'emblée deux. L'oxymoron, ce petit monstre de langue¹⁶, vient aussi de oxu : aigu, fin, spirituel et de moros : mou, inerte, puis sot, bêta, stupide, fou, si bien que ce mot était employé au sens de fin, spirituel sous une apparence de niaiserie et d'obscurité... petite doublure contrastive de langue.

^{14.} Ibid., p. 27.

^{15.} Ibid., p. 432.

^{16.} Michel de Certeau, La fable mystique, XVè-XVIè siècle, Paris, Gallimard Tel, 1982.

A la télévision¹⁷, la journaliste demande : comment rentre-t-on dans la langue de Char, si hermétique ? Réponse de Paul Veyne : ce qu'on fait pour n'importe quel texte ancien. On est égaré devant cette langue hermétique, on cherche des phrases abracadabrantes pour des choses très simples et devant des choses très simples on ne comprend pas. Mais rajoute-t-il, ceux qui traduisent Pindare ou le *Rg-Veda* en ont bavé tout autant. Il raconte que devant le texte hermétique et scellé de René Char il lui demande si le poète est le mieux placé pour parler de son poème. « Oui » dit Char « c'est ça que je voulais dire, il y a un vrai sens du poème » puis Paul Veyne résume à sa manière et déclare en même temps sa mise :

Les poèmes sont écrits à deux niveaux. Ils sont cryptés, ils ont un sens d'une précision extrême. C'est ce sens-là et pas un autre mais en même temps toujours en surface si j'ose dire le matériel verbal est d'une telle beauté, d'une telle charge affective qu'on dirait des jets de sang artériel quand vous ouvrez le bras. C'est cette charge affective qui m'attirait. Quand je suis allé le voir, je ne savais pas ce que cela racontait, c'était la charge affective qui importait.

Dans son livre, Paul Veyne écrit :

Depuis un tiers de siècle, je lisais Char sans me soucier de son hermétisme : j'y puisais ce que j'y discernais et les jets de sang artériel qui percent par endroit sa surface obscure me suffisaient¹⁸.

Ce sont en tout cas parfois d'extraordinaires leçons d'égarement, de « platitudes » lyriques (le Vide, l'Inconnu, la Beauté, l'Amour...) liées à un contexte philosophique et mystique dont il parle largement. Mais le talent de Paul Veyne est d'avoir ouvert si hardiment l'idée que la matière même d'un texte peut façonner l'intime et le public en emmêlant prose/poésie, doublure du texte/doublure des confidences, brouillage des locuteurs. C'est un contraste frappant avec l'harmonieuse et classique préface de Jean Roudaut¹⁹ qui alterne avec équilibre un commentaire littéraire et des citations de Char bien choisies. Paul Veyne se situe résolument hors littérature, hors préface. Il est dans une pointe, le bouillonnement des « doubles mystères », « les dédales de l'extrême amour » avec sa mystique doublure des poèmes de Char. De là émergent paroles et écritures qui boitent irrémédiablement, tout en sonnant ensemble.

^{17.} Proposé par Laure Adler et Thérèse Lombard, réalisé par Pierre Desfons, Les grands entretiens du cercle : avec Paul Veyne, historien, 1998.

^{18.} P. Veyne, René Char en ses poèmes, op. cit., p. 27.

^{19.} J. Roudaut, Introduction « Les territoires de Char », René Char, Œuvres complètes, Paris, NRF, Gallimard (La Pléiade), 1995.

Mais ce ne sont pas les seules leçons avant d'aborder des textes anciens, il y a aussi des leçons de méthode. Quand on étudie les textes anciens il y a deux peurs nous dit-il : celle de la platitude, car insuffler une théorie dans un texte que déja on ne comprend pas est très difficile et celle de l'élucubration, voire de la baliverne. Il y a un chemin délicat, où sans vouloir supprimer l'une et l'autre il s'agirait de passer entre ces deux peurs.

L'indispensable glose

En ce qui concerne les textes védiques, il serait mal venu pour un sanscritiste de ne pas gloser quand il faut. Il ne pourrait pas aller bien loin! La glose est une pratique symbolique dit Louis Renou. Ce ne sont pas les sens secondaires qui sont cherchés, ce n'est pas un travail sur le sens. Si on glose le mot « brahman » dit Louis Renou, on le fabrique grâce à la recherche d'équivalents langagiers. Faute de pouvoir donner d'un vers une traduction exacte et lisible et qui rende compte des allusions et des doubles sens, Charles Malamoud dit se « résigner » à gloser²⁰. Mais Charles Malamoud est un philologue averti et le terme « résigner » ne vient pas comme ça. « Résigner » n'a pas ici quelque résonance de regret ou de nostalgie. Se résigner, c'est qu'on est au pied du mur, on ne peut plus faire autrement, il faut y aller, et fabriquer, faire un montage langagier, élucubrer de la bonne manière, dégager le texte, c'est-à-dire le désengager et le réengager en le marquant de son propre signe, de son propre sceau, en le codant autrement. Resignarer, c'est rompre le sceau, ouvrir une lettre et re-signarer, c'est le resceller, remettre un sceau autrement. Ce n'est pas forcément, dans la logique indienne, rescribare. En remontant ainsi le mot, et pour ne pas s'emballer sur quelque chose dont on ne peut rien faire, quant à l'illisibilité de certains textes, un horizon scientifique se dégage où l'érudition a sa part. Les érudits, face aux textes anciens, sont placés entre science et poésie. La vérification n'est pas que scientifique, elle appartient aussi aux poètes et ceux-ci, par une violence faite à la langue, entraînent le lecteur comme leur prisonnier dans une forme de vérification concernant la langue elle-même. Par une étreinte (éros et ficelage) de la langue et en la maniant sous la forme de son exténuation se développe son « labeur ardent » comme diraient les Indiens. Ponge dit, cité par Sollers :

La poésie n'a rien à voir avec ce qu'on trouve actuellement dans les collections poétiques. Elle est ce qui ne se donne pas pour poésie. Elle est dans les brouillons acharnés de quelques maniaques de la nouvelle étreinte.

^{20.} C. Malamoud, Cuire le monde, op. cit., p. 300.

Avec Ponge, est mis ainsi en relief un moment critique, un moment érotique et un moment formel où se constitue, dans une déprise de soi, une subjectivation qui est censée faire passer dans le « brouillonnement », dans la confusion, une certaine figure provisoire d'un pas de langue imprévisible et finalement improuvable. Ainsi plus d'une fois avons-nous été tenté d'inverser la citation de Char inscrite au dos de l'ouvrage de René Char en ses poèmes qui est la suivante : « un poète doit laisser des traces de son passage (nous rajoutons... dans la langue), non des preuves. Seules les traces font rêver »... en... (renversons)... un poète doit laisser des preuves de son passage (dans la langue), non des traces. Seules les preuves font rêver...

3. LE CONTEXTE DE L'INDE VÉDIQUE

Pas de frayages, pas de traces

La question de la trace est tout de même de manière assez clairement et délibérement évitée : il n'y a que des restes actifs²¹, fruits d'une division, (l'« arrangement », c'est que l'homme opère une division, fait des oblations et les dieux consomment la part²²) et des « parfumages » où il ne reste que l'odeur de l'objet. Ainsi dans le rituel brahmanique du sacrifice, ce dispositif est fait d'emboîtements et de combinaisons d'actes, d'agents, de paroles et de substances, qu'il faut déployer comme un corps vivant se déploie. Si l'entame est violente c'est qu'il s'agit d'entamer dans une division première la coalescence corps/langue, de la traiter en l'attaquant violemment. Il est prévu qu'il y ait un médecin du sacrifice qui soigne la violence de cet acte. Il doit manger la tranche première d'un gâteau qui est le symbole de la plaie. (Ce sera la part de *Rudra*). On enlève ainsi au sacrifice la pointe du commencement, la pointe violente de l'entame²³.

Tout ceci ne produit pas des traces, mais des restes actifs produits d'une division. Il y a certes certains restes, comme les déchets détachés du corps qui sont impurs et dont on se débarrasse, mais en général les restes ne jouent pas dans le rite un rôle négatif, bien au contraire le reste est un germe actif $(b\bar{\imath}ja)$, une matrice, le produit fécondant d'une division tant au niveau de la langue que de la vie sociale et rituelle. L'acte rituel

^{21.} C. Malamoud, « Observations sur la notion de "reste" dans le brahmanisme » in Cuire le monde, op. cit., pp. 13 à 33.

^{22.} P. Veyne appelle cela la part mise « hors-circuit ».

^{23.} C. Malamoud, Cuire le monde, op. cit., p. 223.

dit Sylvain Lévy²⁴ agence l'organisation d'une continuité pièce à pièce qui ne laisse aucune trace, seulement un reste actif. L'acte agence et parachève. Manu dit à Indra: « achève mon sacrifice que mon sacrifice ne soit pas dispersé ».

Le rite : une connexion savante de corps, substances, matière textuelle, arrangements de langue

Voici, une fois posé que la notion de « concept » n'a pas d'équivalent dans le vocabulaire sanscrit²⁵, la manière dont se présente ce que Sylvain Lévy appelle un dispositif : s'il y a un contact formel entre le Rg-Veda et le dispositif rituel²⁶ c'est grâce à un système logique très sophistiqué lié aux possibilités de la langue sanscrite ; la texture du rite se constitue et se dessine dans le texte même des Veda, tout en considérant le rite comme un texte tout-fait²⁷. Les paroles dans les combinaisons actes-paroles sont issues du Veda. Cette matière védique est formée de récitations-en-poèmes, d'éléments chantés, de « louanges-en-corps » (strota), de formules détachées (mantra), d'éléments de poème (il y a des vers « à tout faire », des vers « dociles », des vers « pliables », le choix des vers n'est nullement imposé par le contenu), de sur-récitations, de récitations murmurées... Ces vers qu'on récite participent à la restructuration du corps humain car certains versets fabriquent une découpe corporelle.

Le sacrifice védique est considéré comme un tissu qui ne doit pas se déchirer. Ce tissu, c'est la matière textuelle verbale. C'est l'habit. S'il y a un trou ou un accroc on le répare, on le recoud par des récitations. Le trou consiste en une erreur quant à la répartition des mots, des accents, des phonèmes (c'est-à-dire pour les Indiens quant à la « grammaire »). Dans ce cas l'officiant est en péril. Il est dit que son sacrifice n'est pas bien « étendu », car la trame textuelle doit être, bien que discontinue, exacte et continue.

S'il y a un trou, le sacrifiant « affole » le sacrifice et est lui-même affolé. Mais c'est prévu : il y a un médecin du sacrifice. C'est un prêtre, un brahmane, qui est immobile, qui « travaille de la pensée ». Cet officiant du silence est muet, il soigne en signalant (par sa pure présence),

^{24.} S. Lévy, La doctrine du sacrifice dans les brâhmanas, 1ère éd., Paris, Bibliothèque de l'École Pratique des Hautes Études, vol. 11, Ernest Leroux, 1898; 2ème éd., avec préface de L. Renou, Paris, Bibliothèque de l'École Pratique des Hautes Études, section des sciences religieuses, LXXIII, 1966

^{25.} M. Biardeau, L'hindouisme, anthropologie d'une civilisation, Paris, Champs Flammarion, 1995, p. 126.

^{26.} L. Renou, Choix d'études indiennes, Tome 1, Paris, Réimpressions de l'École Française d'Extrême-Orient, 1997, p. 311.

^{27.} C. Malamoud, Cuire le monde, op. cit., p. 278.

lui qui connaît les lois du langage, le mésusage de la parole védique. Brahman dit Louis Renou signifie : formulation correcte par excellence. Sans l'usage correct de la « grammaire », qui est comme nous le verrons un arrangement de langue, on ne peut pas faire d'oblations. La connexion entre la partie textuelle et la partie gestuelle du rite est appelée bandhu (relation, connexion, association, parente, alliée, associée²⁸). Ce n'est pas une mise en correspondance, cette connexion est un cas particulier du nidāna (lien, corde, cause, origine, symptôme) qui rend possible des identifications entre entités appartenant à des registres différents.

Le sacrifice est l'unique réalité, il est à la fois le créateur et la création. Tous les phénomènes de l'univers en sont le simple reflet et lui empruntent leur semblant d'existence. Il y a connexion entre le rite, les parties de l'univers, et celles de l'humain : les syllabes du mètre sont en connexion avec les saisons, les oblations avec les mois, les détails du foyer avec les organes du corps humain. Les termes se combinent en des équations diverses. A chaque moment du jour, le rituel a une matière textuelle spécifique. Le rite, pris dans son ensemble, est une totalité, un continuum, qui est fait d'éléments distincts, divers et discontinus. Ceux-ci préparent l'unité finale en leur aptitude à entrer dans des combinaisons partielles multiples. La « trinité » védique dit Charles Malamoud c'est : masses des actes à ordonner, matières à manipuler, paroles à prononcer. C'est donc, dit-il, une triplicité vocale, corporelle et mentale qui comporte des exigences de numération et de divisions numériques souvent très complexes. Tout compte dans le rituel : paroles, gestes, offrandes, beurre, miel, officiants, ustensiles de cuisine, poteaux, briques de l'autel, ornements, cailloux, soma... tous les éléments du sacrifice sont susceptibles d'être divisés et peuvent donc avoir une place dans le « panthéon » et recevoir eux-mêmes une oblation. Dieux et hommes sont donc joints et disjoints par le sacrifice, cet « arrangement incommode ».

L'apanage des dieux : réalité = exactitude

La réalité est la pratique exacte du sacrifice. L'efficience du rite dépend de la Parole. C'est la parole efficiente. La parole dit ce qu'elle veut dire. Cette parole est le *Veda*, texte sans auteur, vu-auditionné par les sages, les rsi, qui les ont transmis. C'est un texte apūrva « sans précédent » où l'énonciateur ne se distingue pas de son message. Charles Malamoud dit que c'est une dis-position²⁹.

^{28.} N. Stchoupak, L. Nitti, L. Renou, Dictionnaire sanscrit-français, Paris, J. Maisonneuve, 1987.

^{29.} C. Malamoud, « Dette et devoir en sanscrit et dans le brahmanisme », Lien de vie, nœud mortel, les représentations de la dette en Chine au Japon et dans le monde indien, Sous la dir. de C. Malamoud, Paris, E.H.E.S.S., 1988, p. 198.

Comme l'audition, la vision et la réalité ne font qu'un, quand on chantonne les mélodies, on voit les mots en une vision brutale, nette, et prompte. Si on entend-voit les mots, la réalité suit. Mais comment cela démarre-t-il? Un mythe raconte : « Kanva vit la mélodie sans prélude. Il manquait une base stable. Il entendit un chat qui éternuait en faisant : âs! Il vit que c'était là le prélude et il eut une base stable ». Un autre mythe raconte qu'en prononçant une formule un rsi fit naître le feu. En connaissant la mélodie, la coloration mélodique des formules de l'allumage (la coloration est le nom énoncé par la formule), la réalité se fait... le feu s'allume!

Logiquement la réalité, comme pratique exacte du rite, n'admet pas de compromis. Il y a deux choses, pas trois. Dans le rite indien on ne peut pas dire oui et penser non, sinon c'est démoniaque ou parjure. La véracité de la parole est une des formes de la réalité. Comme les configurations de la réalité dépendent des formules, elles dépendent donc des écoles védiques qui les profèrent. Mais l'homme, le sacrifiant, du fait de cette formule réalité = exactitude, se trouve être étranger à l'humanité, pris dans une inhumanité, puisque réalité = exactitude est l'apanage des dieux. Si bien que quand se termine le sacrifice, chacun se délie de cette obligation en disant : « Voici maintenant que je suis ce que je suis » et on redevient ainsi un humain comme tout le monde, qui fait des erreurs.

Un deuxième soi-même dont on est tenu de se dessaisir

Toute la stratégie du sacrifice consiste à donner la seule offrande qui compte, sa propre personne puis à la reprendre après avoir suscité un ersatz³⁰, « l'autre personne », séparée, inerte, du sacrifice : un simulacre, un substitut, une petite doublure. L'idée est qu'on jette son être comme une semence dans la matrice qu'est le feu, puis on prépare cet espace pour soi et on naît, on *surgit*, dans un monde qu'on a fabriqué soi-même. L'homme est le seul qui peut s'engager en se constituant lui-même comme sa propre victime, en matière de sa propre offrande. Mais pour ne pas y passer tout entier... comme offrande, il institue un deuxième « soi-même » dont il est tenu de se dessaisir. C'est un processus à double détente. Pour les Indiens toute racine du savoir passe par un engagement du corps. Ce deuxième temps, ce deuxième soi-même offert en oblation aux dieux, est un opérateur qui produit mathématiquement un reste. Ce reliquat est générateur. La vie qu'on a connu a un reliquat qui détermine une autre vie. C'est le *karma*.

^{30.} C. Malamoud, Cuire le monde, op. cit., p. 61.

Le paiement ou comment se ré-acheter un corps vivant

Le sacrifice découpe l'animal, le paśu. Le paśu n'est en aucun cas assimilable à la notion de bestialité, c'est un animal vivant, une classification, issue d'une division, une « autre personne », l'homme étant un paśu parmi d'autres. Le corps divisé de l'animal, du paśu, est réunifié de façon indirecte par le procédé qui consiste à en faire l'analogue d'un autre corps, indivis celui-là bien que composite, qui est le corps de l'homme ou le corps de la strophe. Le nombre de parties obtenues par découpage et dépeçage est celui-même qui définit un mètre védique, chandras. On fabrique un nouveau corps à l'usage du sacrifiant en revivifiant les fragments un par un et en les « recousant » de manière sonore en tant que matière textuelle védique, ce qui permet de refaire un tout vivant dans les conditions où on reconstitue au moment même où on procède à la mise en pièces. On redonne vie et unité à ce qu'on est en train de défaire. De même pour la parole, on la rassemble et on la « recoud » au moment même où elle se disperse.

Sprnoti, payer, signifie aussi « délivrer ». Le sacrifiant paie des honoraires au sacrificateur, à l'officiant, pour être quitte envers lui, pour se faire restituer le corps qu'il lui a confié pour le temps du sacrifice. On ne s'est ré-acheté qu'au moment où le paiement est emporté. En Inde, l'homme à sa naissance n'est que dettes³¹. La dette étant un dépôt en soi, on est gros d'un dépôt inerte « assis, installé de façon dommageable » dont on n'est pas libéré. Le rite permet de fractionner ses dettes, son dépôt en soi, et ainsi de faire un paiement fractionné. Les dettes sont constitutives, on ne vit pas malgré les dettes, mais par les dettes. Le créancier ultime est Yama, le dieu de la mort, il a en créance la vie de l'homme et peut réclamer son dû. Cette fragmentation de la créance met en place toute une stratégie des dettes qui aboutit à ce que le dépôt de Yama ne constitue plus, à lui tout seul, le dépôt du dépositaire. L'homme en payant ses dettes partielles se ré-achète donc aussi une personne distincte de ce qui est la propriété de Yama et en superposant à la dette fondamentale des dettes partielles et multiples (dettes aux rsi, dettes aux ancêtres, dettes aux dieux...), l'homme en état de payer par le rite se diversifie lui-même et « à l'indistinction biologique se substitue la spéciation sociale » dit Charles Malamoud.

Le collectif ou comment faire lien social

Les activités sacrificielles, les cérémonies, sont toujours individuelles, ce n'est pas du domaine du collectif. Elles concernent le sacrifiant et c'est

^{31.} C. Malamoud, Le Svādhyāya, récitation personnelle du Veda, Taittirīya-āraņyaka, Livre 2, Paris, Institut de Civilisation Indienne, 1977, pp. 24 à 44.

pour son propre bénéfice. L'épouse est l'associée de l'homme, elle a une part dans le sacrifice mais elle en est la moitié « postérieure », elle a la part « après »³². Le collectif ne se manifestant pas dans le rituel, même s'il y a plusieurs personnes (dont la solidarité ne tient qu'à la répartition concrète des tâches), il n'y a aucune consommation communielle, ni cercle des commensaux. Aucun texte ne rend compte, dit Charles Malamoud, de sacrifices collectifs pour manifester l'identité d'un groupe, d'une ethnie ou d'un état. Le collectif se joue ailleurs : la structure de groupe des dieux, multiples et dissociables, est le modèle du lien social des hommes entre eux. Voici comment cela se formule :

Pour m'associer aux autres, je me dissocie de moi : j'ai matériellement quelque chose en commun avec les autres, c'est cette partie de moi dont je me prive et que je mélange à ces parties d'eux-mêmes dont mes partenaires, tout comme moi, se sont dépossédés. Mais ces corps éloignés sont désormais objet de désir. Le dieu tend à se réunir (sam GAM) à ses tanú 33 et c'est l'espoir de les rejoindre, de se réunifier, qui le détermine à respecter le pacte qui le lie aux autres. Il faut croire que cet espoir a un sens puisque ce dont il est précisément menacé, aux termes mêmes du pacte, c'est d'être à jamais exclu, en cas de transgression, de ces retrouvailles avec soi-même 34.

On voit la pertinence du propos, fondé sur l'étude minutieuse d'un texte ancien et on voit où Charles Malamoud veut nous emmener... Suivons-le...

Les individus, en l'occurence, forment un groupe, non par la vertu d'un lien qui les unirait directement les uns aux autres, ni même par l'obéissance à un chef commun, mais par la tension qui porte chacun d'eux à se réunir à cette partie de lui-même qu'il a détachée de lui pour la mettre dans le trésor commun [...] on a maintes fois comparé le tān unaptra divin à un contrat social. Cette comparaison est légitime si, par contrat social, on entend la décision que prennent des individus de former un groupe [...] ce qu'enseigne le tānūnaptra, dans sa belle abstraction, c'est la façon dont se constitue le lien politique à l'état pur : comment faire un groupe? Comment faire qu'il dure? C'est là tout.

Petite scansion donc de Charles Malamoud, allons directement à la dernière phrase du chapitre :

^{32.} Il y a selon Dominique Vitalyos une différence essentielle entre le dharma de l'homme et celui de la femme. L'homme a un rapport direct avec les dieux, la femme un rapport indirect via donc son époux qui devient alors son dieu le plus proche. (D. Vitalyos, «Introduction» in Unnāyi Vāriar, Jours d'amour et d'épreuve, l'histoire de Naļa, traduit du Malayāļam, présenté et annoté par Dominique Vitalyos, Paris, Gallimard. Connaissance de l'Orient, 1995.

^{33.} C'est-à-dire : corps, personne, soi-même.

^{34.} C. Malamoud, Cuire le monde, op. cit., pp. 236 à 237.

... des égaux, pour s'unir les uns aux autres, se détachent d'euxmêmes, et se constituent en un tout en mettant ensemble des fragments de leurs êtres scindés.

4. LE LABEUR DES DIEUX-MOTS

Un coup de chauffe

Les dieux ne peuvent être saisis qu'au prix d'un long apprentissage incertain dit Paul Veyne. Si pour Charles Malamoud les dieux védiques sont des mots, pour René Char aussi les dieux sont des mots :

Seulement on a dit : ça y est, il reprend aussi le polythéisme hellénique. Eh bien non, et surtout dites-le bien dans votre livre. Cela n'a rien à voir avec la mystique et les Grecs; les dieux, ce sont des mots, j'ai écrit des dieux-dits³⁵.

Les dieux sont bien des mots pour lui, mais aussi ce sont des fragments qu'il y a dans le corps de certains hommes dit-il à Paul Veyne en se désignant lui-même. « Fragments de quoi ? » lui demande Paul Veyne. « Peut-être d'un vieil organe disparu, aujourd'hui réduit en fragments » 36, répond René Char. Oui! diraient Gilles Deleuze et Félix Guattari, ce n'est pas compliqué, il faut défaire l'organisme. Comment ? Mais en faisant un Corps sans Organes 37, un CsO, (selon leur mise en formule) où le « plan de consistance propre au désir », le point zéro serait l'ensemble de tous les CsO dont un morceau peut être chinois, un autre américain, un autre médiéval, un autre petit pervers... l'oeuf de l'affaire étant cette coagulation de matière et de langue.

Prajāpati, le dieu avec son corps initial s'est défait, dispersé, mais a un corps repris qui est composite. Même si le corps matériel de Prajāpati est la somme de tous les actes, de toutes les paroles, de toutes les substances qui constituent le sacrifice,

Ce qu'il y a de plus consistant, de plus concret et de plus individualisé dans le corps des dieux, ce sont les paroles védiques³⁸.

Pour plus de clarté il est utile de distinguer deux sortes de dieux : les dieux étiologiques, dieux « souverains » et « contrastés » pour Georges

^{35.} P. Veyne, René Char en ses poèmes, op. cit., p. 452.

^{36.} Ibid., p. 453.

^{37.} G. Deleuze, F. Guattari, « Comment se faire un corps sans organes », in Mille Plateaux, capitalisme et schizophrénie 2, Paris, Éditions de Minuit, 1980, pp. 185 à 204.

^{38.} C. Malamoud, Cuire le monde, op. cit., p. 271.

Dumézil³⁹ et les dieux allégoriques. Les divinités les plus anciennes, védiques, sont étiologiques et peuvent être définies comme des appellatifs. Ces dieux védiques s'insèrent dans une liste de noms et ne désignent pas des états psychologiques, mais des données premières de l'activité mentale. Ainsi : « l'incitateur », « l'efficace pensée », « la puissance souhaitable », « l'intensité ardente », etc. Ils vont par paires opposées ou ils se combinent, s'équivalent, se substituent les uns aux autres, s'englobent ou se signifient réciproquement suivant les circonstances, ils sont en nombre indéterminé et variable suivant le point de vue adopté. Bref ils sont un peu structuralistes... il n'y a ni histoire, ni société des dieux, ni généalogie. Ce sont eux qui disposent les noms, en s'y disposant eux-mêmes. Ils appellent les noms. Ainsi si la divinité védique n'est qu'un mot dit Charles Malamoud, c'est la parole védique en tant que matière textuelle auditive qui leur donne réalité et le rite du sacrifice qui en tant qu'opérateur de division les forme.

Ces dieux-mots ont cette autre particularité qui est d'être dans l'ardente ardeur de l'ascèse et dans le jaillissement du sperme qui s'ensuit. C'est dans le désir sexuel brûlant qui les anime, le feu qui les cuit, que naît l'univers des mots. Cela déplace donc beaucoup, disent les textes, de labeur, d'énergies, de sueur et de sperme. Ils « s'échauffent d'échauffement », ils cuisent, jusqu'à se dessécher parfois. Le texte védique oriente donc paradoxalement la spéculation indienne vers un thème où l'éclatement et l'exténuation des dieux, leur « échauffement » pourrait mener à l'illusion qu'il n'y aurait pas de transcendance des dieux, tant le point de vue des rites et des mots est privilégié, tant les dieux et les mots sont équivalents. Mais l'hindouisme classique va plus tard procéder à une grandiose re-mythologisation, une inflation d'images, en donnant vie à des idoles, des divinités qui se laissent voir, toucher, et qui témoignent aux hommes leur amour⁴⁰. L'hindouisme post-védique va ainsi occulter le discours sur ces dieux faits d'un drôle de bois, d'un drôle de matériau. L'hindouisme fut une insurrection (le terme est de Jean Varenne) vis-à-vis des dieux-mots, cuits au feu de la langue, qui se dédoublent se combinent et créent les mots à partir d'eux-même dans la chauffe érotique.

Voiler cette fusion

Si dans la ferveur ascétique (tapas) et son érotique le mot se crée dans une fusion, dans le feu de la langue, dans son embrasement, comment faire avec cette fusion?... C'est prévu... Il y a des moyens efficaces qui permettent de poser un voile sur la fabrique quasi obscène de

^{39.} G. Dumézil, Les dieux souverains des indo-européens, NRF, Gallimard, 1977, p. 59.

^{40.} C. Malamoud, Cuire le monde, op. cit., pp. 272 - 273.

la langue. Il faut tout simplement mettre un voile pudique sur les mots et sur les textes! Il s'agit donc de les enténébrer, les obscurcir, les rendre hermétiques selon trois processus que l'on peut dégager : obscurcir le mot lui-même, voiler l'ensemble en re-mythologisant et procéder à une hypercondensation et à une dispersion du texte pour éviter toute intelligibilité directe. Une vigoureuse spéculation va promouvoir dans la langue un artifice pour créer une énigme, une tension interrogative, un entredeux suspensif, un écart entre les significations qui se déploient alors sur plusieurs registres de sens également valides.

Ce n'est pas le goût du secret, dit Charles Malamoud, c'est animer le fait de sécréter; d'ailleurs cette spéculation va avec un soin très attentif et très particulier pour la langue dont le but va être essentiellement de produire et de conserver cette capacité d'animation.

5. RECHARGER LA LANGUE

A côté des grands rites et de leur spéculation, il existe cinq formes de culte quotidien, des offrandes minimales :

- offrandes aux dieux.
- offrandes aux ancêtres.
- offrandes aux *bhūta*, êtres indistincts qu'il faut apaiser et à qui il faut laisser sur le sol des offrandes pour qu'ils se nourrissent eux-mêmes.
- offrandes aux hommes, c'est la forme élémentaire de l'hospitalité pour celui qui n'est pas attendu, qui n'est pas de la famille.
 - offrandes au texte védique lui-même, par la récitation personnelle.

Pourquoi un sacrifice au texte védique⁴¹? C'est, nous dit-on, pour son entretien, pour entretenir la mémoire de ce texte, car on considère, dans la société brahmanique, que les textes s'usent; la parole védique étant considérée comme un réservoir qu'il faut entretenir et alimenter, si elle a été lésée parce qu'elle a été dépensée dans un acte, elle doit être restaurée car elle a été vidée. Le vide creusé en elle doit être comblé par l'acte qui va la nourrir. Les textes védiques s'usent quand ils sont allés au bout de leur chemin et si le texte est fatigué c'est qu'on l'a trop trait, ainsi que le disent les commentaires, comme le lait d'une vache, si bien qu'il est prévu qu'on le recharge. Par exemple quand on travaille comme officiant de sacrifice on se rend coupable d'une sorte de gâchis, de gaspillage de la parole védique, et d'une manière générale quand on a trop usé les textes, chacun éprouve une vive anxiété, une angoisse. Cependant si on a trop usé ou mésusé du texte, ce n'est pas une faute,

^{41.} C. Malamoud, Le Svādhyāya, récitation personnelle du Veda..., op. cit.

c'est un état de détresse, l'homme est Rikta, délaissé, déserté... et il ne faut pas laisser les choses comme ça! Donc il faut soigner!... C'est prévu... Ca se soigne : si on a mésusé d'une manière quelconque du Veda, on va dans la forêt trois jours et on récite (svādhyāya: récitation personnelle) tel texte védique en jeûnant, ou bien on va réciter trois fois de suite, toujours sans manger, une partie du Veda, sous forme de récitation personnelle. Ainsi on se le réincorpore en soi, on le refait sien. Svādhyāya est traduite par Louis Renou par « étude pour soi ». Adhite veut dire apprendre par cœur, étudier, sva-, c'est de soi, venant de soi, dhyaham, c'est méditer en continu. Il s'agit d'un réfléchi donc, où le récitant est à soi-même son propre auditeur. Par cette étude en vue de soi, c'est soi-même que le récitant a l'intention de gagner par cet effort⁴². Mais ce soi, sva-, ne renvoie pas à la personne propre. Il se réfère au groupe d'appartenance à la même école védique. Il faut apprendre le texte de la branche védique à laquelle on appartient, et c'est déjà en train d'étudier le Veda qu'on l'apprend. La Śruti, audition, sera la Smirti, l'éveil, le souvenir.

Toute déperdition de la parole védique ayant pour conséquence l'amenuisement de la personne, celle-ci retrouvera sa plénitude en même temps que le *Veda* se regonflera. Mais en regonflant le *Veda*, on réduira, de fait, son corps, puisque son ascèse dans la forêt, lorsque le récitant se réauditionne à lui-même, le fait maigrir. Tel est le sens du jeûne auquel il se soumet, la perte substantielle du corps étant la matière première de l'oblation. Amenuisé, il prend les choses en main pourrait-on dire, en faisant l'oblation qu'il faut... une partie de soi-même!

La dépense de la parole védique a comme analogue la dépense du sperme. Quand l'homme répand son sperme dans un réceptacle, une Yoni, une matrice non adéquate, l'être de l'homme s'éparpille, se désintègre... et les dieux en profitent! Ils absorbent chaque parcelle éparpillée et se regonflent eux-mêmes. Se crée alors un net déséquilibre. Donner une partie de soi aux dieux, c'est bien, mais il faut préserver son unité et se reprendre puisque l'énergie sexuelle qui n'est pas mise là où il faut accroît les dieux et diminue l'homme. Cependant, dans les Veda des hymnes, ceux de « La danse des pierres », la dispersion créatrice est glorifiée. On célèbre la terre qui se déploie, les groupes humains qui essaiment, les divinités qui s'accroissent et occupent l'espace, la parole qui circule, se multiplie et se répartit. C'est dans ce védisme, ce Veda des hymnes qui est à lui-même son propre commentaire et sa propre exaltation, appellé par Charles Malamoud « narcissique » mais qui est plutôt un Veda « d'élation », que va se constituer le Veda autour des mantra (formules rituelles).

On constate donc que pour les Indiens l'enjeu fondamental est de ne jamais lâcher le fil du sonore. La « lettre » scellée qui circule est censée

^{42.} Ibid., p. 9.

s'ouvrir de manière sonore par une récitation qui est là en attente d'un désir (kāma) et d'une « ardente ardeur ». Ce désir la décode en en détruisant le codage et en la recodant autrement. La lettre scellée préserve les connexions signifiantes, mais il n'y a pas, en Inde, de lettre dont le statut serait de pure lecture ou de pure écriture. Pour tenir ce fil sonore il fallait des conditions draconiennes. Ces conditions de langue mettent en jeu toute l'histoire de la défiance vis-à-vis de l'écriture en Inde, de la constitution du sanscrit, de la formation des Paṇḍit (savants qui « transmettaient » le savoir dans les écoles védiques)... et de la formation des danseurs.

6. POUR UNE LANGUE VIGOUREUSE, LE PAS D'ÉCRITURE

Si on ne fait confiance qu'au son en Inde c'est qu'on se méfie des signes graphiques et de l'écriture⁴³. Ce n'est pas, pensent les Indiens, parce que c'est écrit noir sur blanc que c'est valable. D'ailleurs toute transcription peut être incorrecte ou fausse. Le scribe est un technicien qui n'a pas grande notoriété, voire qui n'est pas très considéré, il ne sert qu'à la conservation des documents. L'écriture est une technique de transcription remarquablement élaborée et efficace, dont l'excellence consiste avant tout d'être au service de la parole orale et donc de lui être subordonnée. Le savoir étant avant tout une parole (Vāk), l'écrit ne donne accès au savoir que s'il conduit à la connaissance des sons. Les Indiens ne craignent pas qu'il soit lettre morte, mais que la lettre soit mortifère. L'écrit exhibé est menaçant, les signes écrits ont une noirceur funeste et il y a une analogie entre le pouvoir de la mort (Yama) et l'acte même d'écrire.

Comme le seul savoir qui compte vraiment c'est la Śruti, le Veda comme audition, comme matière auditive, les mots écrits sont considérés comme n'ayant aucune vigueur. Ils sont comme « raplapla ». Le savant (paṇḍit) est celui qui sait manier les masses sonores qui forment le savoir authentique. Pour cela il faut des écoles.

La seule écriture valable est celle qui tient au corps. Par exemple la déesse *Lipidevi* a pour attribut un livre qu'elle tient à la main, mais les lettres qui constituent son corps ne sont rien d'autre que l'alphabet comme liste qui notent les systèmes phoniques et très probablement, ces signes sont groupés sur les parties du corps suivant les caractéristiques articulatoires des phonèmes auxquels ils correspondent⁴⁴. Si on sait en

^{43.} C. Malamoud, « Noirceur de l'écriture. Remarques sur un thème littéraire de l'Inde ancienne », in Paroles à dire, paroles à écrire, Inde, Chine, Japon, sous la dir. de Viviane Alleton, Paris, Éditions de l'E.H.E.S.S., 1997, p. 85.

^{44.} Ibid., p. 102.

Inde que l'écriture existe, on considère que cela n'implique pas forcément qu'on s'en serve et le *Veda* incarne lui-même la controverse sur l'écriture en maintenant *le rapport énigmatique entre vision et audition*. Cette *Śruti*, savoir-audition est une valeur directe : ce que vous entendez est plus fort que toute interprétation, c'est plus fort que le signe caractéristique, c'est plus fort que les connexions syntaxiques, c'est plus fort que le contexte. On scrute ainsi plusieurs types de force : *le but est que la langue soit vigoureuse*.

Les rsi, les grands sages védiques qui ont transmis le Veda l'ont auditionné. Ils portent un nom qui dérive de drs « voir » mais rien ne permet de croire, dit Charles Malamoud, qu'ils ont « vu » quoi que ce soit comme texte écrit, ils ont plutôt « vu » la réalité que les paroles védiques ont découpé par fragments et c'est par fragments qu'il la font connaître.

Le savoir et la réflexion sur les traits pertinents des phonèmes et leur variantes contextuelles ont précédé et directement déterminé la formation des alphabets écrits. Dès le début de l'apprentissage, l'ordre des lettres est une énumération méthodique et raisonnée des sons de la langue. Donc la connaissance de l'écriture et des textes écrits ne se confond pas avec le savoir et on peut être très savant et illettré. Il y a des zones de savoir qui sont interdites à l'écriture, comme le discours poétique et rituel du Veda qu'on ne peut apprendre que d'une parole vive venant d'un maître. Il n'y a d'écriture qu'incarnée sinon c'est mortel⁴⁵. Pour mémoriser le Veda qui n'est donc ni un texte, ni une écriture, mais un savoir, une matière de mémoire vivante, une donnée auditive, des modes de récitation ont été codifiés. L'idée de départ est que le même « texte » peut être présenté sous des formes différentes pour préserver son intégrité. Pour cela, il y a trois formes de base (Prakti) et huit dérivés⁴⁶. Dans les dérivés il y a des règles d'agencement de mots en paires. Par exemple une récitation consiste à énoncer la première paire, la répéter en sens inverse et la reprendre dans l'ordre normal, puis une pause et on continue : ab ba ab. Une autre récitation prend la première paire de mots, l'inverse puis prend le groupe des trois premiers mots, les inverse, les reprend dans l'ordre donné, puis une pause : ab ba abc cba abc. Voila comme on « charge la langue », comment on l'investit... et ainsi on se passe d'écriture! Une grande partie de la littérature sanscrite et des arts peut être comprise par l'effort d'attention et de concentration extrêmes que cela requiert.

Le sanscrit est encore une langue parlée de nos jours par une classe d'Indiens qui ont reçu à cette intention un entraînement particulier dans leur famille, dans une école védique ou avec un maître. C'est donc une

^{45.} On imagine ainsi la difficulté de trouver les textes, toujours inacessibles, démembrés, perdus ou au bord de disparaître...

^{46.} Pierre-Sylvain Filliozat, Le Sanscrit, Paris, Que sais-je?, PUF, 1992.

langue savante. Dans les temps anciens il y avait des milliers d'écoles védiques par strates de textes. Une école se définit par une recension de textes et une chaîne qui en dépend avec des éléments pris dans chaque strate... et alors tout se croise!

7. LE SANSCRIT : UNE LANGUE CONTRE-NATURE.

Dans les années 30, certains indianistes insistent principalement sur l'aspect de langue artificielle qui est sortie des écoles où se perpétuaient la tradition védique. Ce langage fut codifié par les premiers grammairiens et notamment par Panini entre le Ve siècle et le IVe avant J.-C. Joseph Mansion⁴⁷ en 1931 s'interroge sur le triomphe deux fois millénaire d'un recueil bien surprenant de recettes grammaticales en style algébrique et sur comment cette langue en grande partie artificielle a pu être une langue vivante et toujours parlée aujourd'hui par une élite. D'autres indianistes de l'époque résistent à l'idée de la prodigieuse fortune d'une langue purement artificielle qui serait sortie de l'officine brahmanique. Certains pensent que c'est une xoive, une langue commune, d'autres une langue purement littéraire. On voit la bagarre de l'époque! Même si elle n'est pas sortie toute armée du cerveau des trois grands « sages » au milieu des Prākrit (dialectes) locaux diversifiés, le côté quasi langue artificielle ne fait plus de doute. Pierre-Sylvain Filliozat48 dit qu'une méthode structuraliste a été trouvée et une argumentation serrée développe que cela fait le point d'universalité de cette langue, si bien qu'elle est plus concurrencée par les autres langues locales que par l'anglais. Sur ce, précisons bien que c'est un indo-européen spécialisé dans une poésie religieuse spécifique, même si, dans des temps reculés, elle servait aux échanges économiques. Ce n'est pas une Ur-langue où par exemple la poésie serait la langue originelle d'un peuple et où le poète serait le médiateur entre les dieux et les hommes, ceci n'a aucun sens en Inde. Il n'y a pas de médiation en Inde, il y a un jeu combinatoire, des reconnaissances et des fausses reconnaissances.

Une langue-apprêt

La conception de base est celle d'une parole déjà établie, Vāc ou Bhāsā, parole, parler, « parlance » c'est-à-dire non créée par quiconque, toujours reçue comme un donné aussi loin qu'on remonte dans le temps.

^{47.} J. Mansion, Esquisse d'une histoire de la langue sanscrite, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1931.

^{48.} P.-S. Filliozat, Grammaire sanscrite pâninéenne, Paris, Collection Connaissance des langues, Éditions Picard, 1988.

De cette parole unique et sans évolution, il n'y a de différenciation que sous forme de corruption fondée sur une ignorance. Puis prendra forme saṃsk ṛta comme nom de langue. Ce nom de langue a pour sens premier « apprêt », « apprêté » et s'emploie surtout à propos des mets cuisinés qu'on apprête, qu'on prépare. Puis l'apprêt se chauffe et se construit. Le prêtre en construisant les briques de mots de l'autel du feu, prépare cette parole elle-même. C'est, dit Pierre-Sylvain Filliozat, la première apparition de l'idée d'une construction de la parole avec l'emploi saṃs-kṛ. Ensuite le mot saṃskṛita s'est imposé quand ont été posés les genres grammaticaux : « ce qui est féminin, masculin, neutre, la parole, c'est tout ça » et la parole a été associée au développement de la grammaire ; c'est devenu le langage (le sanscrit) qui suit le procès de grammaire composé par Pāṇini.

Une langue en corps-de

La grammaire est la parole correcte qui suit le formulaire de grammaire composé par Pāṇini, c'est un forçage linguistique qui prend recours à la grammaire. « C'est une violence faite à la langue. C'est une langue entravée » dit Louis Renou. Cette méthode d'analyse linguistique structuraliste va de pair avec un remarquable degré de formalisation pour certains, pour d'autres c'est une métalangue orale, car elle utilise des symboles oraux avec des accents de hauteur, des nasalisations pour la récitation. Enfin le formulaire de Panini est ficelé par des Sutra, (environ 4000) terme qui veut dire, cordes, cordons qui entravent. Ce sont des règles exprimées en brefs aphorismes permettant la construction du samskāra, la préparation de langue apprêtée, préparée, rituelle, qui ficèle, « coud » l'enfant dans l'initiation et qui, dans les rites quotidiens et domestiques, est censée réparer, « soigner » les différents maux. Les Sutra constituent dit Louis Renou49 un système très compliqué où par exemple le résultat de telle règle est entravé par la règle qui suit, créant un « suspens » d'une règle à l'autre. Telle règle peut être constituée d'un seul mot, ainsi avec le moins de mots possible on peut rendre la substance du discours. La nudité formelle est alors en volontaire disparate avec l'ampleur des descriptions avoisinantes. C'est un formalisme qui à la fois troue le texte et le relie « comme on rattacherait l'une à l'autre les fleurs d'un bouquet. » Cela construit une sorte de fil invisible. Les Sūtra permettent de « passer le "fil " symbolique sur lequel sont tissés les êtres vivants »50.

Ce célèbre style de Sūtra emploie aussi une structure de base prkṛti, décrite dans tous ses détails, suivie d'une présentation de structures déri-

^{49.} L. Renou, «Sur le genre du Sūtra dans la littérature sanskrite», Choix d'études indiennes, tome 2, op. cit., p. 166, [569].

^{50.} Ibid., p. 200, [604].

vées ou vikțti dont seulement les traits différentiels complémentaires sont donnés par rapport à la base donnée. La structure de base, le moule, la matrice prkțti, c'est le type, ou autrement dénommé, l'archétype, elle est la base d'où l'on peut dériver dans diverses applications. Cette méthode formelle et structuraliste s'étant imposée partout, elle est devenue la base de la formation des Pandits.

Une langue combinatoire

Dans l'analyse de Pāṇini, il n'y a pas une analyse historique, une succession de faits, elle ne fait pas de comparaison avec d'autres langages. C'est: tel combinable produit tel nom⁵¹. Pour être sûr que cela se combine, il n'y a rien de mieux que de préserver à tout prix à tout mot une capacité de doublure. Cette capacité combinatoire a comme conséquence que si le langage existe c'est qu'il y a fait de transmission, rien de plus dit Madeleine Biardeau. C'est l'absence de choix philosophique ditelle qui permet aux grammairiens de juxtaposer ce qu'on pourrait appeler la théorie et le fait. Les deux aspects sont distingués tout en les articulant indépendamment et par paradoxe. En étudiant cette « grammaire » qui défait et refait la langue constamment, en connaissant les élisions, les augments, les transformations de phonèmes, on préserve, selon les indiens, la correction du Veda. Le monde étant ordonné (rta, puis dharma dans l'hindouisme), comme ordre, droit, loi, il échappe totalement à l'homme dans ses fondements, mais ce dernier considère qu'il a la responsabilité de maintenir cet ordre des éléments de l'univers tel qu'il est révélé à travers ces matières de mémoire que sont les Veda. Les Indiens se sentent en charge de langue. Le dharma c'est le bon usage de la langue, son usage correct... donc l'efficacité du Veda! Toute efficacité est une efficacité de transformation, alors on doit être en mesure de savoir transformer la langue comme il faut... et sans avoir de motif particulier! Voici un exemple très simple, le plus simple, de transformation : Pāṇini a une conception de la formation nominale qui consiste en la transformation en un mot unique d'une séquence syntaxique faite de deux ou plusieurs mots fléchis. C'est un « composé » ou « dérivé secondaire ». On a une option entre le mot composé et la forme syntaxique. C'est la même compétence : garga syāpatam (descendant du Gange) ou gārgya. Vous faites ce que vous voulez en tant qu'utilisateur, vous avez la liberté totale de former des composés et des dérivés secondaires. La notion de racine n'est pas stable, il y a des racines fictives qui sont des bases pour créer des jeux de mots, des racines à redoublement, il y a création ou modification de

^{51.} M. Biardeau, Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique, Paris-la Haye, Mouton, 1964.

racines par assonance, des racines arbitrairement scindées. Ainsi les mots sont flottants, vous les mettez où vous voulez. Gloser c'est tenir compte de cette fabrique.

Cette possibilité logique, avec par exemple la fragmentation formelle et sonore par les mantra et les récitations, mine le texte. Mantra et récitations ne retiennent l'attention que parce qu'elles renferment un certain mot, un certain morphème, une certaine syllabe-phonème indépendamment du sens général de la phrase. Le sanscrit est bien une langue contre-nature insiste Louis Renou, violentée, qui permet de constantes créations grammaticales, des composés de mots nouveaux.

Voici un exemple formel⁵²: tel *mantra* vaut pour le troisième jour parce qu'il contient une forme de verbe qui est un *rūpa* (forme) de ce jour. Or dans l'hymne cette forme apparaîtra, mais accompagnée d'une négation!

Les écoles, les maîtres enseignent telle forme qui est tel combinable de langue. Pour connaître quelqu'un il est beaucoup plus important de connaître sa classe d'école védique que son patronyme qui s'applique à d'autres que lui! Le langage, note Madeleine Biardeau, n'est pas un instrument de la pensée, c'est un pur maniement, il y a emprise sur le réel mais jamais connaissance. Désarticulés, dispersés, les mantra que citent les Brāhmaņas forment une collection d'éléments divisibles et mobiles qui minent la linéarité et l'enchaînement continu des mots et des phrases. Cette altération faite à la langue, ces corps de langage qui sont enfouis et prêts à être maniés, sont en attente du désir. Ce sont des « semences », des « graines » qui circulent dans les textes, dans la trame poétique et religieuse. Du coup il y a toujours une insuffisance de commentaires, toujours un défaut, un manque. Et c'est ce qui permet un forçage, une attention particulière à la forme verbale, aux vocables en tant que matière phonique, aux rūpas (ces marqueurs, signes, symboles, connexions), alors, chacun pourra prendre le parti de reconnaître dans les mots tel arrangement de mots, dans les textes tel arrangement de texte. C'est donc une logique de la contrariété... de même dans la poésie et surtout la poésie amoureuse (qui est la poésie-type de la logique de la contrariété) dans laquelle il y a aussi des récitations qui entrelacent des poèmes complets et des strophes diverses. Des strophes du Rg-Veda peuvent s'entrelacer à des stances populaires. Le poète, dit Louis Renou, doit dépasser, contredire, contrarier l'usage normal de la langue.

Un parfum de langue

Pierre-Sylvain Filliozat nomme « expérience psychique » ce qui est censé laisser une impression (vāsāna) terme traduit par « parfumage ». Le

^{52.} C. Malamoud, Cuire le monde, op. cit., p. 293.



Malavika Sarukkai, Madras, Style Odissi, Photo S. Ranacandran « Attisant la flamme de la lampe à huile »

« psychique » est une boîte qui se parfume. Toute expérience d'objet laisse un parfum quand l'expérience, dont le prototype est « l'amour », est oubliée. En Inde, « amour » et « souvenir » c'est pareil⁵³. Ces vāsāna peuvent être organisées en saṃskāra, apprêt de langue, pour se servir de nouvelles acquisitions de souvenir = amour. Avec un peu d'entraînement, on peut organiser ses propres vāsāna, ses parfumages et les choisir, les organiser en saṃskāra, en apprêt de langue, pour se rendre apte ainsi aux activités « psychiques » désirées. Par l'impression réglée des vāsāna, on fait donc un parfumage méthodique. Mais attention, disent les textes, pour cela, un narrateur de mythologie ne doit pas arrêter son entraînement un seul mois, un grammairien un seul jour, un logicien une seule minute!

8. LA DANSE INDIENNE⁵⁴: S'AJUSTER AU PAS DE LA LANGUE

Un véritable travail d'artiste : ajuster (espace-temps-dieux-hommes-«soi»-cosmos)... à chaque fois.

Un opérateur montre que le monde indien est structuraliste comme la langue sanscrite, c'est le *ṛta*, l'ancêtre védique du *dharma*, c'est-à-dire la loi, l'ordre, le droit, l'ordre phallique. *ṛta* vient de *R*, ajuster, *ṛta*, c'est l'activité, la structure⁵⁵.

Au départ... (qui n'est pas un départ, toute origine en Inde est impure et doit être soignée par des rites, des « apprêts », préparations de langue, saṃskāra...,) il y a une concaténation causale, du discontinu, de l'inagencé. Il n'y a en Inde ni début, ni fin, ni choses, ni données inertes, encore moins de chaos... il y a de l'inagencé! Et l'angoisse humaine se logerait là... Mais c'est prévu... Ca se soigne! Il est indispensable de soigner cet inagencé, ce discontinu angoissant. Il s'agit alors de faire un artifice de continu, en structurant des actes successifs et discontinus. En partant de divers constituants discontinus, se crée une continuité qui est articulation de structure. Mais il ne faut pas de continuité totale car ce serait la voie vers la confusion. Paradoxalement, note Lilian Silburn, l'Inde védique se livre totalement à ce qu'elle craint le plus! Puis sa thèse va étudier minutieusement comment ces structures se connectent, s'encerclent, se consolident sur les différents plans du rite, du cosmos, du temps et de l'espace. Il faut certes que tout soit ajusté mais il s'agit surtout que ce soit solide, cela peut être plus ou moins réglé, l'important c'est que ça tienne!

^{53.} *Ibid.*, « Par cœur, note sur le jeu de l'amour et de la mémoire dans la poésie de l'Inde ancienne », pp. 295 à 306.

^{54.} Nous remercions vivement Manochhaya (Katia Légeret) pour toute l'aide apportée. Nous remercions aussi Amala Devi, professeur de *Bharata-Nāṭyam* à Paris.

^{55.} L. Silburn, Instant et cause, le discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde, Paris, 1955, réed. De Boccard, 1989.



Manochhaya, style Bharata-Nāṭyam

© Manochhaya

Le temps absolu, ou l'idée d'un écoulement monotone du temps, n'existe pas. Par contre, il y a un luxe de métaphores de la continuité : flux, joug, attèlement, chemin, filet, trame, roue... pour la trame, c'est tantu l'étoffe qui trame, on ne trame pas l'étoffe, c'est le mot tantu qui trame, c'est le mot qui a comme effet l'étoffe. Ce sont ici, allégoriquement, deux sœurs bien ajustées. L'une étire les fils l'autre les reprend et le texte dit qu'il semble qu'elles dansent en rond si bien qu'on ne peut discerner laquelle suit l'autre.

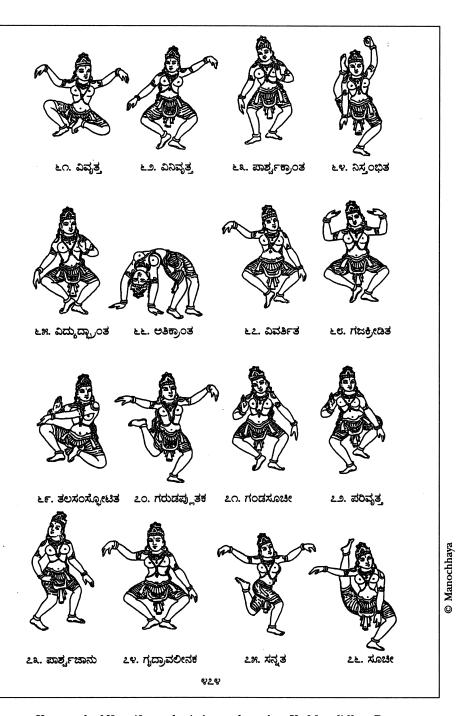
Comme la question de la durée est une obsession chez les Indiens, pour soigner cette angoisse le mieux est de s'y mettre soi-même, de fabriquer soi-même le temps en l'engendrant, (comme pour le rite et le sacrifice). En se mettant en jeu de manière sonore soi-même on réalise un temps articulé pièce à pièce, en chaîne, articulation à articulation. Comme il n'est pas si évident de faire tenir les jours et les nuits, et que les saisons ont l'air bien fragiles et précaires, alors dieux, rṣi, danseurs, musiciens unissent leurs efforts pour que le temps ne soit pas brisé en morceaux et pour que la durée soit agencée par un artifice de continuité. La musique est un rite qui va rattacher les « jonctions délicates » par les rāga (les cycles musicaux, rāga, veulent dire coloration, teinte). Les rāga de l'aube, du midi, du soir, du printemps... participent à cet ajustement.

Le moment de la journée détermine le son de la tampura⁵⁶. Celui-ci touche votre être entier, votre corps, à l'extérieur, à l'intérieur et votre cœur et votre âme. Cela se transforme en musique et agit sur vous. Puis la résonnance du son donnera l'ambiance d'un autre *rāga...* on ne peut pas prévoir... ⁵⁷

L'idée de paysage sonore est inconcevable en Inde; d'autre part la voix n'est que le véhicule du sonore. Ce n'est pas la voix qui fait le chanteur, car le chanteur est sonore en lui-même. Pour que le cosmos, le divin et l'être soient ajustés par le sonore, c'est à chaque fois et c'est imprévu, (la notion de partition qu'on « lit » n'existe pas). Chaque ajustement pour les « jonctions délicates » est une œuvre et fait partie du quotidien. C'est le même rite pour la danseuse qui était autrefois associée au temple. Elle est sonore elle-même : grâce aux grelots (de cuivre ou de bronze) qu'elle a autour des chevilles et grâce à ses frappes de pieds vigoureuses sur le sol, elle engendre le temps par une grande variété de rythmes plus ou moins solides, plus ou moins continus entre rumeur rythmée et frappe, cela fluctuant entre indistinction et discrimination. Elle s'associe avec ses musiciens avec qui elle « s'ajuste », avec le maître ou le nattuvanar qui a les

^{56.} Sorte de luth à long manche avec quatre cordes qui sonnent toujours à vide et dont le rôle de bourdon sonore se limite à rappeler sans cesse la tonique et la dominante.

^{57.} Renuka George, Dagarvani, 1993. C'est un documentaire indien sur les frères Dagar célèbres chanteurs de Dhrupad.



Karaņa du Nāţyaśāstra dessinés par le maître K. Muralidhar Rao.

cymbales (talam) et le chanteur qui chante les poésies. Des syllabes rythmiques (śolukattus ou bôls) parlées-chantées par le maître sont, pendant le récital, associées ou en décalé ou en continu, ou ponctuellement, mais peuvent être présentes toute une danse.

En même temps, la danseuse engendre l'espace en s'y démembrant articulation par articulation qui vont former elles-même une combinatoire. Elle se défait comme *Prajāpati* et danse comme *Śiva*. Elle se reconstitue de manière sonore dans un corps qui enferme en lui une géométrie réglée. La danseuse indienne est poète-en-corps, mesureur-diviseur, fabricatrice du temps et de l'espace. En les divisant et en s'y mettant en jeu soi-même, elle les reconstitue dans leurs « jonctions délicates ». *Prajāpati*, dit Lilian Silburn, est un dieu-temps. Il est temps reconstituant du temps, il est dieu-espace, espace reconstituant l'espace, c'est, dit-elle, la structure idéale.

Mais la danseuse produit aussi un corps sacrificiel qui surgit dans un espace et un temps neufs créés par le travail même de cette présence, son « rude et ardent labeur », son érotique. Dans un récital traditionnel de Bharata-Nāṭyam, après les offrandes aux dieux, au public, aux musiciens, au maître, où la danseuse dépose au sol des pétales de lotus qu'elle tient recueillis dans ses mains jointes, elle danse une danse qui s'appelle alla-ripu. La danseuse offre dans cette danse chacune des parties de son corps comme les pétales d'un lotus. La danse indienne est une pratique d'origine védique, rituelle et sacrificielle, même si le Nāṭyaśāstra, le traité qui la codifie, dont la datation est inconnue, semble plus récent. L'ensemble est manifestement réglé sur le contexte védique.

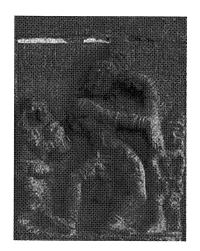
Le Nāṭyaśāstra, un traité d'art... datant de plus de deux mille ans

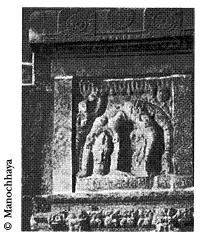
Ce traité, codifiant tous les arts, date de plus de deux mille ans⁵⁸. Il a été retrouvé sous forme de compilations, a été exhumé, reperdu, retrouvé, recopié, recompilé par morceaux au fil des siècles. Il est appelé « le cinquième Veda ». Il codifie danse, musique, chant, toutes les techniques en relation avec le théâtre, y compris la métrique, la poésie, les différents type de drames, leurs styles, les acteurs, les caractères, les accessoires divers, l'ornementation. C'est une parole retranscrite⁵⁹. On n'est jamais sûr de son établissement, il y a plusieurs recensions issues de plusieurs traditions. Tel chapitre du même manuscrit peut présenter deux versions du même texte. Il est donc composite : on trouve des vers mnémoniques, des passages en prose, puis en style Sūtra. Disséminés il y a des Ślōka, des citations en mètres... il n'échappe donc pas en tant que « texte » à l'as-

^{58.} Lyne Bansat-Boudon, *Poétique du théâtre indien, lectures du Nāṭyaśāstra*, Paris, Publications de l'École Française d'Extrême-Orient, 1992.

^{59.} Katia Légeret, Les 108 pas de Siva, Paris, Édition Shastri, 1997.









Deux Karaṇa dansés et sculptés dans le temple de Chidambaram (danseuse : Manochhaya)

pect structural de la langue. Nous pouvons mieux comprendre maintenant une phrase qui nous apparaissait auparavant si énigmatique comme :

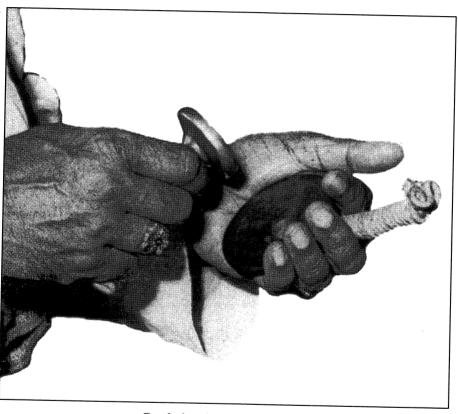
Au fond, le *Nāṭyaśāstra* est la grammaire d'un langage dont chaque maître de danse est un poète, et de nouvelles interprétations sont toujours possibles⁶⁰.

La danse et ses 108 pas

Pour la danse, le Nāṭyaśāstra codifie 108 combinaisons de mouvements. Ce sont les 108 pas du dieu de la danse, Śiva, chiffre dû à une très grande subtilité de logique de langue et de numération. C'est pour les Indiens un chiffre auspicieux. Les 108 « pas » sont issus de la matière textuelle de ce traité qui énonce 108 mouvements complexes et dynamiques. Il y a beaucoup de mythes et d'allégories autour de Śiva créant ces 108 « pas ». Ces combinaisons de « pas » sont appelées karaṇa de la racine sanscrite KR: faire, causer, produire, agir.

Or, Katia Légeret (Manochhaya de son nom de danseuse) a reçu la transmission des rares maîtres possédant encore cette connaissance sur les origines de la danse en Inde du sud. Avec cet enseignement des Karana et des plus vieux rituels de danse, et parce qu'elle a retraduit (avec l'aide de plusieurs sanscritistes pour des traductions croisées) chacune des 108 codifications du Natyasastra, et qu'elle a étudié chaque karana, sculptés sur les temples du sud de l'Inde des XIe et XIIe, puis les a pratiqués ellemême, même les plus acrobatiques, nous avons maintenant une idée précise de ce que c'était! Les karana acrobatiques étaient très importants sur le plan de la danse comme incarnation de la divinité. Dans la codification actuelle ils sont rares. Ils étaient pourtant bien pratiqués, puisqu'on a retrouvé deux traités de l'Odissa du XVe et du XVIIe témoignant qu'ils l'étaient vraiment. Une autre source tamoule le confirme. Mais cet art a été recodifié plusieurs fois au XVIII^e et au XVIII^e, puis dans les années 30. Les extraordinaires karana acrobatiques n'ont donc pas totalement disparu. Actuellement le rythme des pieds et les gestes des mains, les mudra ont été privilégiés, le mot même de karana s'est effacé petit à petit pour être remplacé par le mot adavu, désignant les petites unités de mouvements combinatoires. Personne ne faisait plus donc bien le lien entre les images sculptées des temples et la danse actuelle. Pourtant ces mouvements d'adavu sont directement inspirés de la codification des karaņa selon le Nātyaśāstra. Il « suffisait », comme l'a fait Katia Légeret, de retrouver le fil! Chaque époque et chaque école possède sa classification particulière d'adavu. L'enseignement dépend de chaque lignée de grands

^{60.} Ibid., p. 291.



Cymbales du maître (talam)

maîtres dont l'origine est associée au nom de leur village ou de leur région. Il y a sept grands styles (Kathakaļi, Mohini-attam, Bharata-Nāṭyam, Odissi, Kuchipudi, Kathak, Manipuri).

Dire le son

La danse indienne et le théatre dansé indien sont réglés sur une pratique verbale chantée de syllabes dépourvues de sens littéral (ta ka ta ki ta ou ta ka di mi, tei dit tei) appelées śolukattus dans le sud et bôls dans le nord. Nous avons recherché à donner une définition un peu plus précise de ces solukattus (dont une des étymologies serait : dire le son). Aucun des textes consultés n'en parle vraiment en dehors du fait de les nommer « syllabes rythmiques ». L'hypothèse est que ce ne sont pas des onomatopées et qu'elles constituent la possibilité d'effectuation de la danse. Ces syllabes rythmiques sonores sont chantées par le maître qui « forme » la danseuse et qui « forme » la danse elle-même et ceci depuis les plus anciens traités. Nous avons demandé à Charles Malamoud s'il pensait que ces syllabes rythmiques étaient bien, selon notre hypothèse, le produit d'un reste langagier générateur au sein même de la langue sanscrite du fait de la fabrique si spécifique de cette langue⁶¹. Cette conjecture lui parut recevable. Il confirma aussi que ce ne sont pas des débris de langue, ce qui d'ailleurs était une hypothèse peu probable⁶².

Comme il y a plusieurs styles de danse, il y a plusieurs variantes de syllabes rythmiques :

Bharata-Nātyam: thei dhi di thei, thei thei di dhi thei, thei thei thei, di dhi thei...

Kathakaļi: katataké, dhim tam tam tam, taam, katataké, dhigen taken, taum...

Kathak: tramta, takaka ta thei thei tat a thei thei tat, tramta takaté taka, ta thei...63

Ces syllabes sont transcrites ici par Usha Chatterji, en tenant compte de la prononciation semi-chantée, semi-parlée. Le H est rajouté car il s'agit d'une aspiration, le O est transcrit AU, car c'est un O long avec une sonorité particulière, les syllabes qui semblent former des mots sont en fait des syllabes très rapidement dites « en paquets ».

^{61.} Pour C. Malamoud le « plus un » consiste à recueillir les restes générateurs de langue de l'ensemble et les porter vers un dépassement : « c'est aussi le « plus un » qui vient s'ajouter à l'ensemble formé par les trois jours qui le précèdent, à la fois pour recueillir ses résidus et les porter vers un dépassement. C'est ce dernier aspect du « quatrième » que l'on voudrait ici mettre en évidence. La divinité qui « véhicule » le quatrième jour est Vāc. Cette figure divine, bien qu'elle soit aussi le langage même, est toujours au-delà des éléments qui la constituent. On accumule les phonèmes, les syllabes, les mots, les vers et les strophes, les formes métriques et les différents types de composition, la Parole reste toujours un but à atteindre. » (Cuire le monde, op. cit., p. 289).

^{62.} Antonin Artaud a superbement « doublé », fait un « paratexte », une traduction performative du théâtre balinais. Ses soi-disant glossolalies, dites pourtant par lui « les syllabes rythmiques que j'ai inventées »... le billot de bois frappé à Ivry... etc. nous font considérer Artaud comme un véritable « incitateur » de langue.

^{63.} Usha Chatterji (Srimati Usha), La danse hindoue, Paris, l'Asiathèque, 1951, rééd. 1982.

Nāṭyaśāstra

Karana 691: Talasamsphotita "Frappe des mains"

- Texte du Nāṭyaśāstra : drutam utkśipya caranam purastād atha pātayet / talasamsphotitau hastau talasamphotite matau //

- Traduction Katia Légeret :

Après avoir levé rapidement un pied, le danseur le lance en avant ; les mains frappent l'une dans l'autre, ainsi sont-elles connues dans "frappe des mains".

- Reconstitution et présentation par Katia Légeret de la combinaison du mouvement de danse selon les indications du texte sanscrit : Photo: Danse pure: mains jointes frappant l'une dans l'autre au moment où le pied se lève pour se reposer en avant, marquant ainsi le temps fort d'une structure rythmique.



© Manochhaya

- Reconstitution sonore du Karana dans le cadre d'une chorégraphie actuelle²:

Tala: 5	1		2	3	4	5
Syllabes prononcées par	ta		ka	ta	ki	ta
le maître sur	ta	ki	nom	ta ri	kita	taka
5x3 temps						
temps marqués par les cymbales du maître	_				_	
frappes des mains					_	
frappes de						
pieds (sauts)	_					
notes de musique instrumentale : variations libres						
par ex, une note couvre 5 temps						

"Ce tableau présente d'une manière extrêmement simplifiée, un rythme à 5 temps caractérisant par exemple le Karana 69 lorsqu'il est inclus chorégraphie dans la Brahmasandi Kaoutwam. Les variations rythmiques subtiles ne sont transmises qu'oralement. Sur ce tableau, il faut imaginer le danseur accomplissant en équilibre sur une jambe deux petits sauts en avant, et frappant deux fois dans ses mains".

^{1.} K. Légeret, Les 108 pas de Siva, danse sacrée de l'Inde, Paris, Éd. Shastri, 1995, p. 250.

^{2.} *Ibid.*, p. 133

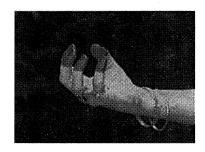
Akṣara, « syllabe », en sanscrit veut dire : ce qui ne passe pas, ne se défait pas, l'élément indestructible, irréductible, le mot, la syllabe, la lettre, la place du document écrit, la datation, la divinité... Ça circule et ça agit, c'est ce qui est hors sens et générateur de tous les sens. C'est dans son déploiement qu'on perçoit le Veda. Or le Veda ayant la double signification de « savoir » et d'« audition », le savoir étant une matière textuelle auditive, le principe est que le Veda est à la fois dilué et concentré dans les mantra, formules détachées de quelques mots ou même syllabes uniques. Ces syllabes sont aussi dépourvues de sens littéral.

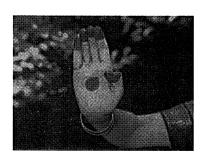
Or les choses vont très loin avec les mantra. Le mantra peut se réduire à la pure vibration sonore du mot - comme le fameux OM64... Le mantra, syllabe indestructible de la strophe védique peut se réduire à sa seule vibration sonore qui a une valeur magique et divine. Par un processus de langage, de « grammaire » où, selon la logique indienne du 3+165, le son est éclaté, (sphota veut dire éclatement, crevaison) + 1, c'est-à-dire + le son lui-même qui l'englobe et l'enveloppe. C'est le prototype du substrat phonique, c'est pour les Indiens la transcendance de la parole qui fait tenir le monde de la parole et donc le monde lui-même! On considère donc que c'est jusque dans le minage du son qu'on perçoit le Veda. Toute la poétique indienne est prise dans l'idée de la résonance sonore et de la suggestibilité (Dvhani). Dans ces mantra, gît donc le Veda concentré, le savoir concentré, le condensé actif du savoir. C'est métonymique, mais c'est aussi le germe de la métaphore, son pied, le pada, le pas de la métaphore, le mot de la métaphore, le fin mot de la métaphore... jusqu'à... presque, son exténuation.

^{64.} L. Subramaniam, *Une anthologie de la musique classique de l'Inde du sud, 4 CD et un livret,* Ocora Radio France, Paris, 1990. Cette anthologie en rebutera plus d'un, et ils auront raison, mais elle présente pourtant un intérêt remarquable en ce qui concerne les récitations védiques et les « gammes » minutieusement progressives du chant. Les percussions étant aussi accompagnées de syllabes rythmiques, nous signalons un extraordinaire « duo » en décalé *Śolukattu-*Ghatam (gros pot de terre) : « vol 3. - 9 : ghatam with *Śolukattu*».

On pourra se faire une idée soi-même des Śolukattus, en écoutant dans la très curieuse (curieuse car Alain Daniélou a demandé aux musiciens indiens de condenser en quelques minutes de longs nāga!) Anthologie de la musique de l'Inde, hommage à Alain Daniélou. Audivis. Unesco, dans le CD 2. le morceau 9: Tirmana. On verra ainsi avec ce petit morceau d'une minute qui a l'air si facile et décomposé, que, si on prend des cymbalettes, et qu'on essaye avec ces cymbalettes de suivre le rythme tout en écoutant comment s'ajustent les syllabes rythmiques... on est un peu surpris de ne pas y arriver jusqu'au bout. Une percutionniste de l'IRCAM, que nous remercions de bien avoir voulu s'intéresser sérieusement à cette petite minute sonore indienne et d'en avoir fait une analyse, nous a fait part de son étonnement: parole et son rythmique ont une autonomie qui est au bord de se perdre pour trouver un ajustement qui ne se fait pas exactement. Tout se joue entre eux mais il n'y a pas de lien véritable entre la parole et le tintement des cymbalettes, car si on suit la parole par exemple, on trouve autre chose. On ne rentre plus dans les trois temps du départ... et on finit sur du quatre! Lequel est le support de l'autre? De plus la notation écrite semble irréalisable!

^{65.} C. Malamoud, « Sémantique et rhétorique dans la hiérarchie hindoue des 'buts de l'homme', in Cuire le monde, op. cit.











© Manochhaya

5 mudrā

Cela pourrait être un pas de « patternité »...

Portée⁶⁶ à cette température du réel, c'est comme si elle se retrouvait sous condensation, raturée, compressée, liquéfiée... c'est aussi à la fin de ce séminaire, que Lacan se permet « d'aérer » cette fameuse condensation freudienne, de lui donner de la légèreté, de la « sublimer », l'élastifier, de la faire passer à l'élangue par la dimension corporelle glissée dans cette nouvelle nomination : condansation [...]⁶⁷.

Cette hyper-condensation garde trace d'une non congruence du fait même de la logique indienne du « quatre égale trois plus un »68, qui pose un discours anti-métaphorique car une partie englobe l'ensemble où le tout est compté comme une partie supplémentaire. Ainsi, l'année est faite de 18 éléments : 12 mois, 5 saisons plus l'année elle-même. La parole $V\bar{a}c$ est faite de 4 parties, c'est-à-dire de 4 syllabes (les 3 du mot Ak;ara), qui lui-même signifie « syllabe » et la syllabe du mot $V\bar{a}c$! (Pour la logique indienne, si vous faites une maison, vous n'avez pas la maison car vous la faites. Si vous avez la maison, vous ne la faites pas donc vous n'avez pas la maison!) Il y aurait comme un point d'indétermination et de contrainte entre le pas logique et le pas de la métaphore, ce qui probablement met en jeu que la poésie en Inde est si centrale.

Les mudrā ou « arrangements des doigts »

Les mudrā sont codifiées, chacune porte un nom. Pour le « langage symbolique » des mains ou mudrā, il est clair que le geste ne s'attache ni au mot, ni à la signification, mais à tout un processus d'émergence. L'artiste est attentif à l'intensité, à la charge du geste parce qu'ils sont indissociables du son entendu, de la substance phonique des phonèmesmots, des syllabes rythmiques, des frappes de pieds, des poèmes et des musiciens. La force de cette substance phonique et son pouvoir fait que le geste, codifié, se prend tout entier dans le danseur⁶⁹. C'est là l'éveil, le réveil, Smṛti, souvenir, désir-amour de toute création poétique. Il existe dans le style du Kérala, le Kathakali, 24 mudrā d'une seule main, 285 applications à deux mains et 115 applications d'une main et chacune donne lieu à plusieurs applications différentes. Les mudrā peuvent tout évoquer : les éléments de la grammaire sanscrite, (temps, mode, genre) les nombres, le statut, le nom de personnages, un mot, un contexte⁷⁰.

^{66.} Il s'agit de la métaphore.

^{67.} Jean-Louis Sous, « Booz et la « patternité » ou la condensation assignée à résidence métaphorique » in L'Unebévue n° 11, Automne 1998, Paris, EPEL, p. 79.

^{68.} C. Malamoud, Cuire le monde, op. cit., p 137.

^{69.} K. Légeret, Le danseur cosmographe, Tradition de l'Inde en cours de parution.

^{70.} E. Szily, «Typologie des gestes dans la Hastalakṣaṇadīpikā. Manuel de mudrā en langue sanskrite », in Théâtres indiens, Collection Puruṣārtha n° 20, Paris, Éditions de l'E.H.E.S.S., 1998.



Kalavati Devi, Calcutta, Style Manipuri Photo Tarapada Banerjee.

Mais la plupart du temps le sens littéral n'est pas compris par le public. Le problème c'est que pour que les occidentaux « comprennent », pour ne pas trop les rebuter, on leur a fait, dans les années 30, des petits « abstracts », très clairs, très compréhensibles, très beaux... avant chaque danse... et cela a eu beaucoup de succès car cela s'est généralisé même en Inde. En effet les Indiens maintenant adorent ça et les pratiquent. Il faut dire que cet art, à cette époque, en Inde était en déclin pour un grand nombre de raisons historiques. Le passage en Occident, lors de tournées qui ont eu un énorme succès, a, en fait, permis de le relancer. On ne saurait dire si ce n'est pas actuellement parfois un petit peu de trop... car il y a tout de même en ce moment une tendance à une forte académisation. Mais il y a d'autres raisons historiques, notamment le fait qu'il y a eu une interdiction de danser dans les temples pour des raisons mal élucidées encore et qui sont, de plus, différentes selon chaque région. Cet art est donc passé brutalement du temple à la scène.

En fait dans le rituel, (et la danse reste un rite et logiquement en tant que tel pas un spectacle), le geste est bien, précise Eva Szily, porteur de sens occulte et donc est la représentation physique des mantra, formules secrètes et magiques, que nous avons définies, en suivant Louis Renou, comme « entraveuses » de langue. A l'origine le mot mudrā signifie littéralement « sceau » (mais aussi timbre, médaille, secret, graines grillées... et... arrangements de doigts, c'est-à-dire... sœurs! rênes... attelage⁷¹!) Pourtant ce terme n'existe pas dans le Nāṭyaśāstra qui emploie celui de Hasta, qui veut dire « main » (toute « main » en ces temps très anciens est associée à la notion d'oblation). Mais c'est en fait le terme de mudrā qui est couramment employé. Les mudrā sont des intensificatrices des bhāva, c'est-à-dire des intensificatrices concernant les « états d'âme », les « tonalités d'âme » de la danse.

Mais qu'est-ce qu'un « alphabet gestuel » ?

Les mudrā seraient un alphabet gestuel, lit-on le plus couramment. Mais qu'est-ce que cela veut dire un « alphabet gestuel », d'autant plus que nous savons que le geste ne correspond pas au mot ou à une lettre? Pourquoi cette insistance qui doit avoir sa raison mais qui nous est obscure? Prenons une grammaire sanscrite et notamment celle de Vasundhara Filliozat (qui a l'avantage d'être une grammaire sanscrite écrite dans son oralité pourrait-on dire). Prenons le chapitre sur les phonèmes⁷². Il traite de l'alphabet de Śiva, le dieu de la danse... un

^{71.} L. Renou, «Sur l'utilisation linguistique du Rg-Veda», Choix d'études indiennes, tome 1, op, cit., pp. 8 à 10, [24] à [26] : «... Pour apprécier ce qu'il y a de linguistique et ce qu'il y a d'irrationnel dans le vocabulaire, on prendra pour exemple (bien d'autres exemples seraient sans doute meilleurs) les noms pour «doigt(s) »...»

^{72.} V. Filliozat, Eléments de grammaire sanskrite. Gīrvāṇa-bhāṣā la langue des dieux, Pédagogies Āgamāt, 1998, p. 179.



alphabet de phonèmes-doublures de mots! Pour la réussite d'un rituel, la présence d'un ou de plusieurs dieux est nécessaire. Il faut donc les appeler. Pour cela les sons faits de consonnes et de voyelles sont nécessaires. Alors *Śiva* créa un alphabet appelé *varṇamālā* soit « guirlande de lettres ». *Śiva*, dieu cosmique de la danse, est donc à l'origine de tous les phonèmes *Aksara* qui sont eux-même à l'origine de cette « guirlande de lettres. »

Ils sont divisés, ces phonèmes divins, en masculin, féminin, neutre. Comme la langue sanscrite a une capacité de doublure, ces phonèmes vont se doubler en les mots suivants : varna -bīja : graine, germe ; arna : flot, mer, ce qui bouge; linga: marque, signe, phallus, cause, apparence, simulation, genre grammatical; aksara: ce qui ne passe pas, mot, syllabe, lettre, irréductible, inaltérable; matrha: maternel. Autre doublure, ces termes se détachent encore en d'autres mots : kalā : murmure mélodieux et vikalā : défectueux, mutilé, ce dont il manque une partie. C'est cet « alphabet » qui crée les différentes réalités, les noms et les mantra. C'est cet « alphabet » qu'on n'écrit pas mais qu'on récite, donc dans l'opacité de toutes ces doublures de mots. En tenant compte de ces conditions, on peut dire qu'il y a bien un «alphabet» gestuel. On voit ainsi que, si on perd que c'est indissociable de la contrainte de la langue, on finit par dire : l'alphabet gestuel c'est tel geste, tel mot, tel signe, alors qu'on en est bien loin! C'est comme une topologie de langue, il faut défaire par où s'est faite la langue et « remonter » formellement, tout en gardant la part d'artifice, de forçage singulier où ca ne tombe pas forcément toujours juste.

A quoi sert l'hypercodification?:
A ce que surgissent les plus fines variations d'« états d'âme »

Trois catégories de danse, au sein de la même danse sont répertoriées : Nritta, dite « danse pure », sans « texte », c'est-à-dire sans narration « mimée », Nritya, où la danse intègre les aspects de la récitation gestuelle « mimée » (l'abhinaya) et Natya qui ajoute une dimension plus théâtrale et intègre une combinatoire de Nritta et Nritya. La danseuse peut marquer de ses frappes de pieds des rythmes très complexes, tandis que ses mains et son visage racontent une histoire... à un autre rythme superposé aux frappes sonores. Ces sons rythmés évoluent en cycles. Musiciens et danseurs terminent un cycle en s'accordant sur le premier temps du Tala.

Pour le Bharata-Nāṭyam, par exemple, toutes les parties du corps sont classifiées pour se combiner : 13 mouvements de tête, 64 de poitrine, 5 de côté, 5 de hanches, 5 de pieds. Pour le visage et les yeux : 9 mouvements du globe oculaire, 8 regards, 36 expressions, 9 mouvements de paupières, 7 de sourcils (les subdivisions pour les sourcils : se soulèvent, se baissent, se froncent, s'étirent, se courbent, se soulèvent l'un après l'autre, s'immobilisent) 6 de nez, 6 de lèvres inférieures, 6 de joues, etc.

Cette classification implique une maîtrise parfaite de toutes les parties du corps où pas un sourcil ni l'orientation ou l'intention d'un regard ne



Shivan and am



Vadivelu in Maharaja Swati Tirunal's court



Nattuvanar Vadivelu Ramnad state



Vadivelu



Nattuvanar Kannuswami, Baroda State



Kandappa

Maîtres indiens : lignées et castes

sont laissés de côté. Ainsi, la danseuse va décomposer sa personne, articulation par articulation, obtenant ainsi une impersonnalité totale; elle se reconstitue en langue et en corps. Cela produit une exactitude = réalité telle que la danseuse est l'apanage des dieux le temps du récital. L'impression de « doublure » est saisissante. Les yeux de la danseuse transmettent ainsi des choses aussi diverses qu'une simple goutte de rosée sur le pétale délicat d'un lotus ou que les changements de disposition les plus fins dans les yeux de son Bien-aimé.

Le fait fondamental est que cet art, si impersonnel, qui produit une sorte d'hyper-réalisme, a pour fonction l'expression du *Bhāva* terme traduit par : réalité, présence, existence, sentiment, manière de penser, manifestation de penser. Ces *bhāva* sont nommés aussi des « états de conscience », « états d'âme » ou « états psychiques » ou « sentiments ». Ils sont codifiés en « états d'âme » permanents (*Stāhyi bhāva*) et « états d'âme » passagers (*Saāchari bhāva*).

Cet art a pour but de montrer comment les articulations du corps répondent à des états psychiques⁷³. [...]

[...] La tradition de la sculpture et celle de la danse ont ce même principe: montrer comment les articulations du corps répondent à des états psychiques. La géométrie mentale des postures et des gestes ainsi que leur pratique physique sont les conditions nécessaires pour exprimer les émotions et les sentiments dans le théâtre dansé. L'expression psychique subtile dépend de la masse, du volume, de la ligne et du poids physique: c'est l'art développé par les sculpteurs dans leurs traités, les Śilpaśāstra et par les danseurs dans leur Nāţyaśāstra⁷⁴.

Il faut noter que Louis Renou traduit une fois ce terme de bhāva par : Stimmung⁷⁵. C'est un terme couramment traduit par : humeur. Pour Heidegger⁷⁶, bien que stimmt, soit dit-il, intraduisible et requière une périphrase, Stimmung est une disposition d'humeur comme sentiment de la situation, comme l'être du « là », l'être livré à son « là ». Mais c'est aussi une chose, une phrase, un jugement qui concordent, « collent », sont en accord, en harmonie avec ce qu'ils sont estimés être. Pour Alexandre Koyré⁷⁷ commentant Heidegger, il s'agirait de l'état émotionnel qui s'accorde avec ce qui est « à proprement parlé d'avance et depuis toujours ». Pour Nietzsche, le sentiment le plus élevé est hohe Stimmung, traduit par Klossowski⁷⁸ : haute tonalité d'âme. Par l'expérience de l'Éternel Retour,

^{73.} K. Légeret, Les 108 pas de Siva, op. cit., p. 64.

^{74.} Ibid., p. 98.

^{75.} L. Renou, Choix d'études indiennes, tome 2, op. cit., p. 948, [778].

^{76.} M. Heidegger, « De l'essence de la vérité », in Questions I et II, Paris, Gallimard Tel, 1968. 77. A. Koyré, « L'évolution philosophique de Martin Heidegger » in Études d'histoire de la pensée philosophique, Paris, Gallimard Tel, 2è édition, 1971.

^{78.} P. Klossowski, « Oubli et anamnèse dans l'expérience vécue de l'éternel retour du même », in Nietzsche et le cercle vicieux, essai, Paris, Mercure de France, 1969.



La combinaison des aḍavus Style : Bharata-Nāṭyam Danseuses : Meera Sanu et Sunita

qui est la réalisation possible de toutes les identités, de tous les noms de dieux, de tous les noms de l'histoire, se révèle dans la *hohe Stimmung* l'unique réalité dans un brusque réveil⁷⁹.

Les maîtres et « l'enseignement »

Le terme *Guru* veut dire : celui qui a du poids. Pour la danseuse, il est pour toute sa vie le Père, l'Époux, la Divinité. Traditionnellement, si ce n'est pas un maître sclérosé ou « académisé », c'est lui qui choisit la danseuse. Elle peut le découvrir, mais c'est lui qui la choisit comme digne de recevoir son enseignement. L'apprentissage de cet art est verbal, il n'y a pas de miroir dans la pièce, il est inconcevable que la danseuse se regarde dans une glace. Lorsqu'il dirige l'orchestre de danse (il est alors le *nattuvanar*), le maître utilise une petite paire de cymbales. Pour l'enseignement quotidien elles sont remplacées par une pièce de bois qu'il martèle avec un petit bâton.



Les syllabes prononcées (en « parlé-chanté ») par le maître, ta ka di mi, tei dit tei sont associées aux différentes frappes de pied, qui sont ellesmêmes associées aux mouvements des autres parties du corps. Pour donner une idée, voici le plus simple, le plus élémentaire, le premier pas en quelque sorte d'une danseuse indienne : frapper le sol avec la plante des pieds. Position en demi-plié. La force de la frappe est accentuée avec la plante du pied vers l'arrière. Bras à l'horizontale ou sur les hanches. Et elle suit le martèlement du bâton sur le bois par le maître et les Śolukattus : tai ya tai, tai tai tam. Il y a déjà pour ce premier pas six combinatoires⁸⁰. Les clochettes aux chevilles produisent leur rumeur en même temps que les

^{79.} L'influence de l'Inde et des cultures asiatiques sur le compositeur Karlheinz Stockhausen est considérable. Une de ses œuvres de 1967 s'appelle Stimmung für 6 Vokalisten. Il y a 6 chanteurs. Chacun reçoit comme partition. -1. Un schéma formel avec des phonèmes à chanter : diffffff—diffffff—diffffff—uuuunnnnnnn—terrrmm—bannnnchchchch—etc.- 2. Un modèle avec des symboles phonétiques qui se combinent avec des voyelles. -3. Plusieurs pages de noms magiques de dieux à appeler. Tout ceci se combine sur le plan vocal et musical et se transforme par des déviations progressives. Il y a aussi des récitations de poèmes. Puis celui qui récite un poème revient aux phonèmes du schéma formel, puis aux syllabes, etc. Une autre partition très intéressante est celle d'Inori, car deux danseurs-mimes sont littéralement incrustés de manière sonore dans l'exécution orchestrale, avec l'invention de «mudrā» qui sont pour Stockhausen des gestes de prière et qui se modifient selon les hauteurs de son, les timbres et les tempi de l'orchestre (partitions à la médiathèque de l'IRCAM à Paris).

^{80.} K. Légeret, Le danseur cosmographe, tradition de l'Inde, Parution en cours.

pieds leurs frappes. La combinatoire va devenir de plus en plus complexe, comme un emboîtement de parenthèses, de parenthèses, de parenthèses... de parenthèses. Et comme la danseuse se repère avec dans la tête la mémorisation des syllabes rythmiques... cela lui fait comme un drôle de langage « en-corps-de! » Ainsi, nous pouvons penser que la danse se fabrique dans une pure puissance verbale... de langue. Quand la danseuse est prête, quand elle est suffisamment entrée de manière sonore et en-corps dans l'énonciation du mot, du poème et de la combinatoire, le maître crée la danse. A ce moment-là, il y a un face à face... de la danseuse... avec le maître lui-même : il ébauche les gestes devant elle, ou à côté d'elle et elle les fait en le regardant et en l'entendant. L'ensemble est considéré comme n'étant pas un enseignement, il est dit clairement que la danse ne s'enseigne pas... elle se fait... petit à petit.

La danseuse apprend la musique mais aussi par cœur des poèmes dans sa langue. Pour une occidentale c'est plus compliqué. Il devient difficile de fixer quelle sera la langue du poème choisi, et il s'ensuit une sorte d'indétermination et de fluctuation de langues. Si le poème est en tamoul ou en telugu ce n'est pas exactement la même construction qu'en sanscrit ou en hindi. Ce passage en continu de langues si finement discontinues peut être douloureux pour une occidentale, si bien qu'une langue pourra être rejetée, comme ne passant pas et ne pouvant jamais passer! Ce rejet, langue abhorrée, charge en lui le monstrueux des langues. Il sert de frein, de trou.

La danseuse doit laisser la « transmission » se faire, sans comprendre. Car il est considéré que c'est le seul moyen d'éviter les trois « ennemis » majeurs de la danse indienne : la sclérose du mouvement vivant, le sens littéral et la sujétion au signe. Ce que le maître dit est d'emblée accepté, intégré sans comprendre puis beaucoup plus tard ouvert à l'interrogation. Mais le maître, quand il transmet, se défait de son savoir et alors une partie du donateur peut s'en aller avec le don⁸¹. Ainsi le problème du maître c'est l'oubli. Il peut oublier au fur et à mesure ce qu'il enseigne et le fait même qu'il enseigne. Alors comment ça se soigne un maître ? La réponse est claire, bien qu'apparemment paradoxale : par une absence au savoir. Le maître s'en va, fait autre chose, revient... sans prévenir...

Le jeu divin de « L'union » sonore : SAM

Les danseurs talentueux créent un jeu sonore avec les grelots autour des chevilles, les frappes des pieds et... soit les cymbales du maître, soit le chant, soit les percussions. C'est un jeu érotique et savant. Pour le Bharata-Nāṭyam, la danseuse peut par exemple essayer, pendant le récital, de

^{81.} Nous remercions Manochhaya (Katia Légeret) de ses témoignages.

mettre en péril la structure rythmique continue du quatre temps mise en place par le maître. Avec des sous-rythmes de plus en plus complexes, la danseuse se risque dans un écart de Tala. Elle semble errer, mine de rien, dans le trois pour perturber le quatre impertubable des cymbales du maître. Il résiste... elle insiste jusqu'à la limite de sa concentration. Si le maître, toujours impertubable, a bien résisté, elle finit par faire une erreur, (ou le contraire), et à ce moment-là, dans un court « rattrapage », ils s'« unissent » ensemble sur un temps commun. Le public perçoit cette tension, il appartient à cette tension en scandant lui-même avec le plat de la main sur la cuisse quand danseur et musicien « retombent », « s'unissent » sur le même temps. Cela fait partie de la création la plus intense qu'il y ait ce risque, ce moment critique entre l'impertubable d'une structure rythmique répétitive des cymbales du maître et le défi de la mettre en péril. Ce qui fait l'œuvre c'est l'« union »82. Toute cette tension ne pourrait se faire si le public n'existait pas comme externe/interne à ce processus. Il est visible puisque les lumières sont allumées dans la salle et l'artiste se règle, s'ajuste aussi sur lui.

Birju Maharaj, le célèbre danseur de Kathak, dans une interview télévisée, ici retranscrite, témoigne du jeu sonore avec le percussionniste :

- Entre vous et le tabla est-ce un jeu ou un duel?
- B. M: C'est comme jouer au gendarme et au voleur, c'est un jeu d'intelligence. Tout dépend de la qualité de l'artiste. Avec Zakir Hussain, celui qui cherche est aussi fûté que celui qui se cache. Les clochettes sont un son féminin, le tabla est un son masculin. Il n'y a ni Birju, ni Zakir, il y a simplement les clochettes et le tabla. Les clochettes s'avancent en se cachant ici et là et le tabla suit en essayant de les attrapper [...] à la fin petit à petit, les deux s'approchent pour s'unir. C'est cette union qu'on appelle SAM: quand les deux cycles se rencontrent on peut les comparer à un nageur qui atteint la rive.

Nous sommes tous des polysômiques

C'est un néologisme de Charles Malamoud : pour les Indiens nous sommes comme les dieux... polysômiques. Nous sommes faits de corps composites et de formes altérantes. C'est la māyā.

Nombreuses sont les formes altérantes des (dieux) faiseurs de formesaltérantes qu'ils ont assemblées en toi...⁸³

Indra a toujours des corps multiples, séparables, composites.

^{82.} Ensemble traditionnel de l'Orissa, L'Inde, musique traditionnelle de danse Odissi, CD, Arion, ARN 64 045. Dans le morceau n° 5 Yugma dwangda, on entend très bien les grelots de la danseuse et le jeu avec les deux chanteurs.

^{83.} C. Malamoud, Cuire le monde, op. cit., p. 267.

Forme après forme, il intensifie son être, il crée des māyā tout autour de son corps.

La $m\bar{a}y\bar{a}$ est un principe d'altération, qui permet de passer d'« états d'âme » en « états d'âme », par le jeu, la $l\bar{\imath}l\bar{a}$, le jeu de l'amour, de la feinte.

La danseuse, surtout pendant la narration se transforme incroyablement en... tout! Dieux, lotus, animaux, démons, Rāma, Sātā... en un seul mouvement, elle est l'un l'autre, l'autre, l'un, elle est capable de toutes les métamorphoses.

Tourment d'amour dans l'opacité de la langue

La poésie indienne est une poésie où (transposons) les figures d'Éros sont prises dans une logique de la « contrariété »... de la langue poétique. Le héros est un dieu, un roi, et la jeune femme est séparée de lui pour une raison particulière. C'est souvent pour le roi ou le dieu une forme d'oubli. Soit le dieu est parti sur le champ de bataille et il oublie sa Bienaimée, soit il est distrait par une jolie paysanne, soit c'est Siva qui va méditer dans la forêt en laissant sa Bien-aimée, soit il lui préfère une autre déesse. Sont « mimées » toutes les humeurs passagères et successives, les tourments de l'absence, les attentes, les espoirs, la rage, la jalousie, les querelles entre Rādhā et Kṛṣṇa ou Śiva et Pārvatī. Il y a plus de 400 types d'héroïnes et d'expression de la quête et du désir de rejoindre son dieu, son Bien-aimé, pour s'unir à lui. Si la danseuse « mime » Rādhā qui espère, qui se souvient, elle « mime » aussi Krsna honteux quand il revient à la maison, Krsna embêté devant Rādhā d'avoir folâtré toute la nuit avec les bergères qu'il a attirées avec le son de sa flûte, Kṛṣṇa amoureux de Rādhā, devant affronter sa colère, devant la reconquérir, à chaque fois, à chaque poème... à chaque récital! Séparation, reconnaissance, fausse reconnaissance... C'est le jeu divin! La perte du Bien-aimé va avec une perte dans le langage. Ce qui est perdu est une partie de soi-même, c'està-dire un bout de matière textuelle, ici, offerte, par le truchement de la poésie, en oblation dans la « chauffe » érotique. Ce bout de corps de langage qui est perdu fait le jeu-réponse des amoureux séparés. Ainsi ces allers et retours, ces jeux de langue, jeu érotique s'appellent « jeuxbourgeons ».

Ainsi de même que la graine a disparu qui se réalise pourtant dans le bourgeon, de même la phrase n'est plus, que déjà elle bourgeonne dans le jeu de l'autre qui en achève les virtualités⁸⁴.

^{84.} Lyne Bansat-Boudon, Poétique du théâtre indien, lectures du Nātyaśāstra, op. cit., p. 354.

Le « Soi » indien

Le Soi, l'atman entre dans le corps humain et vient s'y établir au moment de l'initiation. L'atman doit être progressivement « construit » par l'homme au moyen des rites. C'est une « sortie » de l'aham, l'ego. L'atman est, selon Michel Hulin, la forme propre de son négateur même. Il note qu'il y a embrouille dans la réflexivité car le phénomène de réflexion est à la fois un fait irrécusable et une impossibilité logique⁸⁵.

Mais faisons-nous un peu plus indien... l'ātman est immatériel; à sa place, il y a un petit lotus... il y a le brahman, absolu cosmique, (pour Charles Malamoud, la première façon de penser l'Absolu, en Inde, c'est de le percevoir comme la quintessence de la parole védique) et sa fusion avec l'atman l'absolu du cœur. C'est un trou abrégé du cosmos, c'est un souffle, une force vitale, une énergie pure. Mais il est aussi un miroir clair, une caverne, un ciel, un espace creux où se situe l'oblation de l'homme à lui-même dont le produit-cause est le purusa (le purusa est l'homme-principe mâle, la petite doublure, cet avorton d'or, reste ambigu mais actif qui est issu du démembrement-reconstitution du corps-mot de Prajapati). Dans le petit trou du cœur, on trouve la faculté de se répandre dans l'espace. Le vide de ce trou, en plein milieu de l'homme n'est pas une absence, c'est comme une sorte de cloque86, d'enflure, de parachute : ca se gonfle! C'est la capacité à gonfler. Le vide est disjonction du plein et insersion du plein. C'est bien un séparateur, comme les physiciens parlent du vide comme écarteur d'espace et générateur d'énergie. Trou et entre-deux seraient ici synonymes. Ainsi, à propos de l'espace-brahman-ātman et du vide, Charles Malamoud, après un parcours quelque peu difficultueux, finit par tomber sur une citation qui lui convient, donc cette âme (c'est une des traductions les plus fréquentes de l'ātman, le terme est masculin en sanscrit), cet espace c'est le son, l'aptitude à se répandre partout et le fait d'être un trou. La fusion du « Soi » avec la divinité est extatique, mais la plénitude extatique des Indiens est toujours sonore, elle résonne de l'intérieur. La danseuse active aussi probablement ce sonore-là. Cette sorte de sonore démarque l'évacuation des mots pour s'y renverser dans son contraire, son opposé, son gonflage, c'est-à-dire sa plénitude, son développement absolu.

Le Rasa: la gustation de Soi

Tous les éléments mis ensemble de la danse indienne sont censés participer à chaque fois à la construction du « Soi ». La fonction de la

^{85.} M. Hulin, Le principe de l'ego dans la pensée indienne classique, la notion d'ahamkāra, Paris, Collège de France, Institut de Civilisation Indienne, 1978.

^{86.} C. Malamoud, Cuire le monde, op. cit., p. 90.

suggestivité de la poésie où la vibration sonore est si importante (c'est le dhvani, qui, selon Louis Renou, se laisse percevoir comme le battement d'une cloche), le double sens permanent, la capacité de doublure de la langue elle-même, la logique indienne, anti-métaphorique mais qui garde le pas de la métaphore, la charge érotique au niveau de la langue, contribuent au Rasa, terme sanscrit qui veut dire « saveur » comme quand on goûte un mets préparé aux saveurs variées et contrastées. Ce Rasa n'est pas une connaissance, mais une reconnaissance. Toute la théorie de l'esthétique indienne est contenue dans cette notion de rasa... sauf que ce n'est ni une théorie et encore moins une esthétique!

Ce savoir-saveur se goûte, s'avale sans comprendre en se diluant dans le public. Il n'y a pas de transmission du savoir en Inde, mais dilution qui passe comme ça dans la masse sonore du public qui lui-même déambule et produit une rumeur rythmée. Le Rasa a de nombreuses connotations de liquidité. C'est le suc, cela peut être deux boules de mercure entre l'artiste et le public qui se rencontrent, se rejoignent, ou un jus liquide qui, en s'avalant, éveille le goût de la langue. Louis Renou en 1948 dit que le Rasa coincide avec une forme de transfert⁸⁷.

L'apparition du *rasa* coincide avec une forme de transfert : le lecteur recrée pour son propre compte et reçoit en lui l'expérience originale du poète, mais cette expérience ne provoque le *rasa* que si elle assume la forme d'un sentiment impersonnel et abstrait.

Évidemment, les Indiens ne vont pas laisser une notion comme ça risquer de se fixer en savoir conceptuel, alors, hop! Ils classifient. Il y a donc 8 rasa avec leurs emblèmes, leurs divinités, leurs couleurs, etc. Le tour est bien joué car plus personne ne sait vraiment faire la différence entre la division, la classification des rasa et des bhāva et la notion de rasa pourtant si primordiale doit être reglosée à chaque fois en refabriquant le mot...

Voici la glose de René Daumal⁸⁸:

Le rasa n'est ni théorie, ni esthétique, ni sensation, ni émotion, ni concept. C'est quelque chose qui passe pour la gustation de soi...

Puis il développe sur les mouvements stylistiques :

Il y a un trou, vous allez tomber. Vous adoptez l'un des six ordres abc, acb, bac, cab, cba. Cet ordre sans réfléchir se fait en fonction de

^{87.} L. Renou, « La réflexion sur la poésie en Inde », in Choix d'études indiennes, op. cit., tome II, p. 948 ou [778].

^{88.} R. Daumal a une œuvre bigarrée de poète, romancier, sanscritiste, philosophe. Après son aventure avec la revue « Le Grand Jeu », ce « casse-dogme », qui s'est affronté à Breton, il a tout lâché pour partir en 1931 aux USA, comme imprésario d'Uday Shankar, le célèbre danseur indien. Il a traduit de nombreux poèmes et textes védiques et le tout début du Nātyaśāstra. Il a fait connaître la danse indienne en France et la célèbre gymnastique rythmique de Dalcroze.

l'émotion qui précède, c'est-à-dire que le style c'est manier tous ces mouvements ce que la très grande souplesse de la langue sanscrite permet. En ce sens le goût en Inde n'est pas lié à la métaphore : « l'outrage des ans » ou « la blessure de la passion » n'a pas de feinte suffisante. La métaphore nous laisse insatisfait⁸⁹.

9. BIGARRURES

Pour le théâtre dansé du Kathakaļi et son ancêtre le Kūṭiyāṭṭam, les recherches récentes mettent en valeur le lien de cette danse avec les extraordinaires bigarrures non seulement vestimentaires mais linguistiques. Marie-Claude Porcher et Lyne Bansat-Boudon emploient toutes les deux ce terme de « bigarrures linguistiques ». Dans ce théâtre dansé se côtoient et se mêlent poésie/prose, une grammaire des strophes, d'incroyables mélanges et alternance de Sanscrit/Prākrit (dialectes). Chaque langue rive chacun à son parler selon son rang, mais aussi alterne avec le parler de l'autre, voire se mélange : il y a du faux sanscrit, il y a des dérivés de parler populaire, du parler populaire mélangé à du parler savant, tout ceci créant « une poésie à voir et à entendre ».

Lorsque Lacan parle le 4 mars 196490, il est pris dans la lecture de Maurice Merleau-Ponty et celle de Roger Caillois, et il est question de la bigarrure. Merleau-Ponty a une capacité de renverser la philosophie et de lui donner une réversibilité, de la retourner comme un gant. D'abord il dénonce qu'on puisse penser que le corps se met dans le monde et que le voyant se met dans le corps comme dans une boîte, car nous ne sommes pas titulaires de ce que nous voyons, sentons, entendons. Il considère que, comme s'est aménagé un creux d'où se fera la vision, le corps s'aménage aussi un creux, une dérobade constante et la voix un écart qui lui permet d'entendre. Il y a une synergie entre les divers organismes, à l'intérieur d'eux, et leurs « paysages » s'enchevêtrent, leurs actions et leurs passions s'ajustent. Le monde, pour lui, affirmation à première vue surprenante est... chair! La chair pour Merleau-Ponty, c'est « l'anonymat inné de Moi-même ». La chair n'est ni matière, ni substance, ni esprit, c'est un élément comme l'eau, la terre, le feu, une chose générale. Ainsi quand il cherche quelle est la jointure de ce corps et de ce monde opaques, il pense que c'est un rai de généralité et de lumière⁹¹.

Dans son séminaire Lacan s'appuie aussi sur Roger Caillois qui regardait les pierres comme des poèmes, qui pouvait dire de sa passion des

^{89.} R. Daumal, Les pouvoirs de la parole, essais et notes, II (1935-1943), Paris, Gallimard, 1972.

^{90.} J. Lacan, séminaire: Les fondements de la psychanalyse, 1963-1964, sténotypie.

^{91.} M. Merleau-Ponty, Le visible et l'invisible, Paris, Gallimard Tel, 1964.



Début du Deuxième Jour : Nala à Damayanti : « Douce enfant aux yeux de lotus sombre... » (Kalāmaṇḍalaṃ Gōpi, mudrā du lotus. Photo D. Vitalyos).

pierres après les timbres et les papillons : « Je retourne à mes saletés ». Caillois⁹² qui se sentait regardé de tout l'univers et qui cherchait à réunir par quelque biais, même ténu, les parties disjointes de l'univers. Caillois croyait à une « solution » : une structure intime de la matière comme dans l'anatomie des êtres vivants qui serait la même pour tous ces cas disparates. Ces cas intéressent la chimie, la cristallographie, la zoologie, l'histoire des religions et même celle de l'art et du théâtre. Il y a des « mécanismes fraternels » dit-il. Il se défend d'un quelconque anthropomorphisme ou rêverie personnelle, ou de l'exploitation de ressemblances fortuites. Le mimétisme se présente pour lui sous plusieurs aspects différents qui ont chacun leur harmonique chez l'homme : travesti ou mythe des métamorphoses, camouflage ou invisibilité, intimidations ou masques, sorcellerie ou méduse apotropaïque. Que de bigarrures!

Mais qu'est-ce que la bigarrure ? C'est un ensemble disparate, marqué de couleurs contrastées qui tranchent les unes sur les autres. C'est un assemblage de couleurs disparates.

L'effet de mimétisme est camouflage et au sens, je vous l'ai dit, proprement technique, ce n'est pas se mettre en accord avec le fond dont il s'agit, mais sur un accord bigarré, un fond bigarré, de se faire bigarrure, exactement comme la forme la plus technique du camouflage dans les opérations de guerre⁹³.

En se faisant bigarrure, en se mettant en jeu lui-même comme bigarrure, Lacan crée toujours derrière lui un point d'opacité. Cela se resserre au fil de ses séminaires dans un hermétisme réglé. Grâce à toutes ces variations de langues, de textes, ces sonorités diverses, ce continu et discontinu des thèmes, la combinatoire des disciplines et de leur traitement critique surgit une sorte de point-zéro, de tension dans la langue elle-même qui permet un constant renouvellement interne, à l'intérieur de la langue, du séminaire et du public lui-même.

^{92.} R. Caillois, adolescent, découvre Rimbaud, Lautréamont, Saint-John Perse, l'hindouisme et... René Daumal.

^{93.} J. Lacan, Les fondements de la psychanalyse, sténotypie, séance du 4 mars 1964.

Il y a quinze ans j'ai publié une première fois ce livre. Je lui donnai alors un titre obscur: La haine de la poésie. Il me semblait qu'à la poésie véritable accédait seule la haine. La poésie n'avait de sens puissant que dans la violence de la révolte. Mais la poésie n'atteint cette violence qu'évoquant l'impossible. A peu près personne ne comprit le sens du premier titre, c'est pourquoi je préfère à la fin parler de L'Impossible.

Il est vrai, ce second titre est loin d'être plus clair.

Georges Bataille. L'Impossible

Le désir de l'Autre : un artifice franco-latin

ANNE-MARIE VINDRAS

Dès son séminaire sur Les structures freudiennes dans les psychoses, Lacan entreprend un long et patient travail de subversion des concepts classiques de sujet et d'objet et du rapport qui les relie. Dans la séance du 11 avril 1956, il dit :

... quand je vous parle du subjectif, ou quand ici nous le mettons en cause, toujours le mirage reste dans l'esprit de l'auditeur que le subjectif s'oppose à l'objectif, que le subjectif est du côté de celui qui parle, et se trouve de ce fait même du côté des illusions – soit qu'il déforme l'objectif, soit qu'il le contienne... Ce dont il s'agit pour nous, ce qui est la dimension omise jusqu'à présent ou plutôt mise entre parenthèses, élidée dans la compréhension du freudisme, c'est celle-ci : le subjectif est non pas du côté de celui qui parle, le subjectif est quelque chose que nous rencontrons dans le réel...

Comment faire entendre que le subjectif n'est pas du côté de celui qui parle, qui dit Je? Comment opérer le renversement nécessaire pour déloger le sujet de sa position centrale et le délocaliser, à côté de..., ou dans le voisinage de...? Se référant à l'expression de Freud parlant d'une autre scène dans le rêve, Lacan invente un nouveau lieu, celui du déploiement de la parole qu'il nomme le lieu de l'Autre. Cette nomination d'Autre avec majuscule n'est pas sans poser problème puisqu'elle est homophonique avec autre sans majuscule. Réussir à différencier ces deux dimensions, symbolique et imaginaire, tout en les gardant nouées, suscite de la part de Lacan la fabrication d'un montage particulièrement ingénieux, en 1960, lors de la rédaction de Subversion du sujet et dialectique du désir.

En effet, comment traiter ce mirage si résistant qui nous fait nous obstiner à mettre en opposition ces notions de subjectif-objectif? Est-il possible de faire disparaître ou de contourner ce mirage? Cette lecture de Freud faite par Lacan suffit-elle pour dissiper cette illusion? Ces adjectifs, subjectif et objectif, formés à partir des substantifs, sujet et objet, concepts essentiels dans le champ de la philosophie, peuvent être abordés aussi sur le plan grammatical. C'est sur ce plan-là que ce travail suivra pas à pas ou mot à mot la fabrique subversive de Lacan qui cherche à faire appréhender quelque chose du subjectif dans la dimension du réel.

UN ARTIFICE FRANCO-LATIN

Deux phrases, devenues presque canoniques de l'enseignement de Lacan, sont l'objet de cette analyse. Elles jalonnent, avec quelques variantes, différents textes des Écrits. Je les prends telles qu'elles sont formulées dans Subversion du sujet et dialectique du désir, p. 814 : « l'inconscient est discours de l'Autre » et « le désir de l'homme est le désir de l'Autre ». À ce moment-là de ce texte, Lacan se concentre sur la question de savoir de quel lieu, d'où désire l'homme. Il laisse de côté, provisoirement, l'interrogation sur ce que serait l'objet du désir, pour affiner la notion du lieu d'origine du désir.

Pour articuler les uns aux autres les substantifs discours, désir, Autre, la langue française dispose de la préposition « de ». Cette préposition, comme toutes les autres en français, n'a pas de fonction propre, les prépositions sont des « struments » (latin struo, je construis, j'édifie) selon le mot de Damourette et Pichon¹. Elles sont chargées d'expliciter le rapport syntaxique entre deux termes qui, eux, ont une fonction non-parallèle. Ce « de », quel rapport de syntaxe, de mise en ordre permet-il entre ces termes : désir, discours, Autre ?

Me serais-je posé ces questions s'il ne s'agissait pas de syntagmes utilisés par Lacan comme ses formules devenues d'ailleurs presque des ritournelles; et l'air sur lequel elles sont chantées a son importance ainsi que j'ai fini par l'entendre, en analysant ces deux paragraphes:

Et c'est à quoi répond notre formule que l'inconscient est discours de l'Autre, où il faut entendre le de au sens du de latin (détermination objective) : de Alio in oratione (achevez : tua res agitur).

Mais aussi en y ajoutant que le désir de l'homme est le désir de l'Autre, où le de donne la détermination dite par les grammairiens subjective, à savoir que c'est en tant qu'Autre qu'il désire (ce qui donne la véritable portée de la passion humaine).

^{1.} R. L. Wagner et J. Pichon, Grammaire du Français classique et moderne, Paris, Classiques Hachette, 1962.

La difficulté de lecture de ces quelques lignes se cristallise autour de la phrase latine qu'il donne à ce moment-là pour expliciter sa définition, déjà bien connue, de l'inconscient comme discours de l'Autre. Ceci mérite une reprise mot à mot pour faire apparaître les différentes facettes de cet artifice franco-latin par lequel Lacan reprend les idées mises en jeu dans le séminaire sur les psychoses : le subjectif n'est pas à mettre en opposition à l'objectif, et quelque chose du sujet se rencontre dans le réel.

Donc, dans ce souci d'explicitation, Lacan a recours à la grammaire, précisément à ce qui s'appelle la détermination subjective et objective. Le latin arrive sur le tapis pour préciser comment il faut entendre la préposition de dans cette formule : l'inconscient est discours de l'Autre. Pourquoi tient-il à cette précision grammaticale qui pourrait paraître bien scolaire? Il ne se contente pas de redonner ce qu'il appelle lui-même sa formule, il se donne la peine de dire comment il faut entendre le de : il nous explique qu'il faut l'entendre comme un de latin. Distinguer le de préposition prononcée avec un e français, du de préposition latine, introduit un écart sémantique et grammatical important, mais cela change aussi le son. De devient dé en latin prononcé avec un accent aigu, ce n'est plus le même signifiant. Quelles sont les conséquences, sur le plan de la grammaire, de ce saut du français au latin : dans une phrase écrite en français, il faut entendre un mot comme s'il était écrit en Latin!

Cette préposition de se construit, en latin, avec le cas ablatif. Elle peut :

- marquer la séparation de ce qui autrefois était en contact,
- marquer le point d'où se détache ou se rattache quelqu'un ou quelque chose,
- avoir un sens partitif,
- indiquer ce qui va vers l'origine,
- avoir le sens de : en ce qui concerne, relativement à, au sujet de.

Dans cette liste des différents sens possibles de la préposition, il est difficile de savoir lequel Lacan a choisi pour traduire sa formule, avant d'avoir examiné plus avant la question de la détermination dans le syntagme français « discours de l'Autre ».

Ce syntagme en français ne comporte pas d'ambiguïté dans sa détermination. Il s'agit d'une détermination subjective qui peut s'analyser selon l'exemple grammatical suivant : le grondement du tonnerre = le tonnerre gronde. La détermination subjective transpose la construction sujet + verbe. Sur ce modèle nous pouvons remplacer « discours de l'Autre » par « l'Autre discourt ». La détermination est subjective, les verbes gronder et discourir étant intransitifs, ils ne peuvent être suivis par un objet direct. Si je dis « le discours de Freud », il s'agit du discours tenu par Freud, Freud étant en position de sujet. Le syntagme ne laisse place à aucune ambiguïté. Mais justement Lacan écrit qu'il faut entendre sa formule selon une détermination objective! Pourquoi introduit-il une telle torsion à cet endroit? Surtout, comment s'y prend-il pour que ce petit tour de force passe sans que la grammaire soit trop mise à mal?

La préposition de sur laquelle porte l'opération de Lacan, fait passer en français, dans la plupart des cas, ce qui en latin demandait l'emploi du génitif.

Benveniste dans *Pour l'analyse des fonctions casuelles : le génitif latin* reprend une étude de M. A. W. Groot dans laquelle celui-ci conclut que le latin avait huit emplois grammaticaux réguliers du génitif. Benveniste, lui, s'attache à montrer qu'une réduction de leur nombre est réalisable afin de faire ressortir le modèle de la relation de génitif en général. Ce modèle se caractérise par une transposition soit du nominatif (cas sujet), soit de l'accusatif (cas objet direct) au génitif, déterminant nominal. Il conclut son article ainsi :

On voit finalement, que, dans la conception esquissée ici, la fonction du génitif se définit comme résultant d'une transposition d'un syntagme verbal en syntagme nominal; le génitif est le cas qui transpose à lui seul entre deux noms la fonction qui est dévolue au nominatif, ou à l'accusatif dans l'énoncé à verbe personnel².

Comment Lacan fait-il pour que cette détermination subjective devienne objective et soit recevable sur le plan de la grammaire? Il saute d'une langue à l'autre, du de français au de latin. En effet, le génitif dit objectif en latin est l'équivalent, dans certains cas cités par la grammaire, d'une construction introduite par de + ablatif, comme dans l'exemple suivant : deorum opinio = la croyance relative aux dieux (Cic.) = de deis. Cette équivalence dans la grammaire latine entre le génitif objectif et l'utilisation de la préposition de + ablatif permet à Lacan d'opérer une habile glissade de la détermination subjective en français à une détermination objective en latin. Ces éclaircissements grammaticaux donnés, est-il possible de cerner les nuances sémantiques du de latin auxquelles Lacan se réfère quand il énonce qu'il s'agit d'entendre dans sa formule une détermination objective? L'intérêt principal de cette mise en latin de la formule pour fabriquer de la détermination objective me semble résider dans les différentes possibilités sémantiques qu'offre la préposition de : un double mouvement marquant la direction vers... et le point d'origine d'où quelque chose se détache.

« TUA RES AGITUR »

Après s'être assuré d'une certaine cohérence grammaticale en passant du français au latin, Lacan traduit donc sa définition de l'inconscient en latin ou plutôt semble la traduire : de Alio in oratione (achevez : tua res agitur), en une seule phrase mais avec une parenthèse et ce verbe français à l'impératif : achevez ! N'est-elle pas aussi étrange, cette phrase, que

^{2.} E. Benveniste, Problèmes de linguistique générale, 1, Paris, Gallimard 1993, pp. 141-148.

l'apparition de cette tête de chameau horrible qui accompagne la profération du *Che vuoi*? dans *Le diable amoureux* de J. Cazotte? Comment déchiffrer cette phrase composite? D'ailleurs, de qui est-elle? Pourquoi est-elle coupée en deux parties par cet impératif et des parenthèses? Si j'examine à nouveau le début de la phrase, je remarque le A majuscule de *Alio* qui est une liberté que prend Lacan, cette orthographe est incorrecte en latin et traduit la marque de fabrique lacanienne. *Alio* est l'ablatif de *alius*, pronom ou adjectif qui signifie : un autre en parlant de plus de deux. Lacan substantive donc cet *alius* et l'utilise pour traduire l'Autre. Pour le choix de ce pronom, dans ce cas-là aussi, Lacan reste « à cheval » entre le français et le latin, il aurait été correct grammaticalement de traduire Autre par *alter* qui désigne l'autre en parlant de deux; cela aurait donné *de Altero in oratione*!

Mais la phrase ne se termine pas là, elle reste suspendue. A quoi ? A ce qui se trouve dans la parenthèse avec cet impératif « achevez » et trois autres mots latins : tua res agitur. Lacan mentionne cette formule, mais sans dire son origine comme le remarque J. Allouch³ dans Marguerite ou l'Aimée de Lacan. Mais de quelle origine s'agirait-il? Celle qu'Allouch propose alors est l'ouvrage Les folies raisonnantes de Sérieux et Capgras où apparaît cette phrase comme devise de l'interprétateur. Tout simplement, Lacan donnerait-t-il cette citation comme le faisait probablement tout homme cultivé du début de ce siècle en France ou en Allemagne, sachant que ces trois mots étaient une citation tirée d'une épître d'Horace? La remarque que fait Lacan, incidemment, à propos d'une autre référence à Horace confirme cette hypothèse :

otium cum dignitate règne dans Horace, vous le savez (ou vous ne le savez pas); tout le monde le savait au siècle dernier parce que tout le monde s'occupait d'Horace, mais grâce à la solide éducation que vous avez reçue au lycée, vous ne savez même plus ce que c'est qu'Horace⁴.

Mais les deux origines nous intéressent et elles se recoupent. Il me semble cependant plus éclairant de commencer par prendre cette citation telle qu'elle figure dans les pages roses du *Nouveau Petit Larousse illustré*, car elle y figure, dans une édition datant de 1940. Voici comment elle se présente :

Tua res agitur (ton intérêt est en jeu) : Pensée d'Horace (Epître I, 1884) signifie, dans l'application, cela vous touche, cela vous regarde, il y va de votre intérêt.

^{3.} J. Allouch, Marguerite ou l'Aimée de Lacan, Paris, EPEL, 1990, p. 380.

^{4.} J. Lacan, D'un Autre à l'autre, séance du 15 janvier 1969.

Cette citation faisait donc partie, jusqu'en 1947, date de refonte de ces pages roses réservées aux citations, du bagage de culture humaniste de l'honnête homme. Selon les informations de la maison Larousse, elle figurait déjà dans l'ancêtre du Petit Larousse illustré, à partir de 1900. Actuellement, en France, elle a disparu, même des dictionnaires spécialisés en citations latines. Cependant, en langue allemande, elle est encore mentionnée dans plusieurs dictionnaires de citations et proverbes⁵.

Que nous apprend l'épître d'Horace dont sont tirés ces mots qui circulent dans notre culture depuis un nombre certain de siècles? Pourquoi Lacan s'en est-il saisi pour définir l'inconscient tentant de subvertir le rapport du subjectif et de l'objectif? Le poète Horace, sur la fin de sa vie, s'adresse à son jeune ami, Lollius, et lui prodigue des conseils sur la manière de se comporter avec les grands. Lollius a l'intention de faire carrière, sous la protection d'un personnage haut placé. Horace met en garde Lollius à propos du goût trop prononcé qu'il manifeste pour l'indépendance, ce qui pourrait lui nuire pour parcourir le labyrinthe des relations sociales. L'aîné multiplie les conseils de prudence surtout en ce qui concerne le choix des personnes que Lollius pourrait être amené à recommander à plus haut placé que lui. S'il « pistonnait » des individus qui se montraient indignes de la confiance qu'on leur accorde, quel danger n'encourrait-il pas lui-même le jour où il aurait à défendre un innocent dont la chute pourrait l'entraîner avec lui? C'est dans ce contexte de recommandations qu'arrivent ces vers :

> Nam tua res agitur, paries cum proximus ardet, Et neglecta solent incendia sumere vires⁶.

Car ton intérêt est en jeu quand le mur d'à côté brûle. Et, négligé, l'incendie s'accroît d'ordinaire.

« MEA RES AGITUR »

En s'appropriant cette citation d'Horace qui fait ressortir le nœud qui lie l'intérêt de Lollius à celui de son voisin, Lacan reprend la problématique de l'identification imaginaire au semblable. Comment distinguer le mien du tien? La place de choix donnée par Lacan à cette citation

^{5.} G. Hellwig, Zitate und Sprichwörter von A-Z, Bertelsmann, 1974.

G. Büchmann, Geflügelte Worte, Fischer-Bücherei, Frankfurt, S. Fischer, 1957.

Je remercie vivement le Prof. U. H. Peters de l'université de Cologne qui m'a fourni ce renseignement bibliographique et qui confirme que cette citation est encore très couramment utilisée en Allemagne, à un certain niveau de culture, sans avoir, semble-t-il, une histoire particulière dans la littérature psychiatrique.

^{6.} Horace, Œuvres, onzième édition, Librairie Hachette, Paris.

aurait-elle un rapport avec le récit d'un rêve de Freud rapporté et analysé dans la *Traumdeutung*⁷? La lecture de ce récit dans le texte allemand réserve, en effet, une véritable surprise concernant cette citation latine, surprise qui se trouve complètement gommée dans la traduction française. De quoi s'agit-il? Dans *Les rêves absurdes. L'activité intellectuelle en rêve*, Freud raconte le rêve suivant :

Une de mes relations, M. M..., a été attaquée dans un article par Gœthe lui-même et, d'après notre avis à tous, avec une violence injustifiée. M. M... est naturellement écrasé par cette attaque. Il s'en plaint amèrement à un dîner; mais son admiration pour Gœthe n'a pas souffert de ce qui lui arrive. Je cherche à m'expliquer un peu les rapports de temps qui me paraissent invraisemblables. Gœthe est mort en 1832; puisque son attaque contre M... a naturellement dû se produire avant, M... devait être alors un tout jeune homme. Il me paraît plausible qu'il eût à ce moment 18 ans. Mais je ne sais pas très bien en quelle année nous sommes, et tout mon calcul sombre dans le brouillard. L'attaque se trouve d'ailleurs dans le célèbre article de Gœthe « Nature ».

Quelques points seulement de l'interprétation que donne Freud de son rêve m'intéressent ici : en particulier ce qui concerne l'implication de Fliess [M.M...] comme « autre source récente » dans le matériel du rêve. Pour être à même d'expliquer les pensées latentes de son rêve, Freud fait allusion à une critique « écrasante » du dernier livre de son ami, parue dans une revue médicale. Connaissant personnellement le directeur de la revue, Freud est intervenu auprès de lui pour qu'une rectification soit publiée; Freud essuya un refus et rompit les relations avec la revue.

Puis pour pouvoir traduire la pensée manifeste du rêve énoncée dans la phrase : « Je cherche à m'expliquer un peu les rapports de temps », Freud ajoute que le livre de Fliess si violemment critiqué traite justement des problèmes de durée et plus précisément à propos de la durée de la vie de Gœthe, ce qui fait dire alors à Freud : «... on apercevra facilement que je me mets en rêve au lieu et place de mon ami ». Poursuivant toujours le même fil interprétatif de ce rêve à propos de Fliess, Freud insiste : « Il me faut donc expliquer pourquoi, dans le rêve, je fais mienne la cause de mon ami, en m'identifiant avec lui », ce qui l'amène à remplacer dans les pensées du rêve le « il » qui désignait l'ami, par un « nous » englobant lui-même et Fliess, tous deux en butte à de très violentes critiques de la part des médecins. Pour conclure cette interprétation, Freud entend montrer « qu'il n'y a pas de rêves qui ne soient dus à des tendances égoïstes ». Il tient à apporter un dernier argument qui

^{7.} S. Freud, Gesammelte Werke, Band 2-3, S. Frankfurt, Fischer, 1968, p. 443. L'Interprétation des rêves, Paris, PUF, 1976, p. 373. Cette indication très intéressante m'a été donnée par le Prof. G. Fichtner de l'Institut pour l'histoire de la Médecine de l'université de Tübingen. Je l'en remercie très vivement.

prouve qu'il s'agit bien de lui dans ce rêve et que la mention de l'article de Gœthe « Nature » en est la preuve. En effet, il révèle que c'est en écoutant lire publiquement ce texte que sa vocation encore indécise pour les sciences naturelles s'est confirmée. Pour insister sur le fait qu'il s'agit bien de lui dans ce rêve, Freud a recours lui aussi à la citation d'Horace, mais à sa manière, voici comment il commence sa phrase : Dass mea res agitur, daran mahnt mich energisch die Erwähnung... Le tua res agitur d'Horace devient mea res agitur sous la plume de Freud, il fait là une véritable opération d'appropriation de la citation d'Horace qui du tua passe au mea. La familiarité de Freud avec cette pensée d'Horace semble telle qu'il se permet d'en donner une variante personnelle. Le mea res agitur qui renvoie les lecteurs allemands à Horace devient dans la traduction française : « J'ai encore un autre argument qui montre qu'il s'agit bien de moi... » : l'allusion à Horace a complètement disparu.

Pour bousculer ce « mirage » qui oppose le subjectif à l'objectif, Lacan ne pouvait pas mieux trouver que cette phrase d'Horace qui nous met au cœur du problème de la distinction entre la première et la deuxième personne, comme l'indique la variante très personnelle de Freud dans l'interprétation de son rêve.

« IN ORATIONE... HORACE »

Personne ne met plus de soin à suivre les conseils qu'adressait Horace à son jeune ami que ceux que Sérieux et Capgras nomment les interprétateurs pour qui certaine parole, certain geste, certaine grimace du voisin, de l'autre, devient un signe à déchiffrer, à comprendre parce que... ça les regarde. Quel fut le cheminement de cette citation dans la littérature psychiatrique? Viendrait-elle de textes psychiatriques en langue allemande où nous la retrouvons aussi au titre de devise? Robert Gaupp dont la théorie sur la paranoïa a fait autorité en Allemagne à partir de la première guerre mondiale donne, dans sa monographie du cas Ernst Wagner au chapitre Appréciation d'ensemble psychologique et psychiatrique, la liste des symptômes qui révèlent la prédisposition morbide de son malade criminel:

Une grande sensibilité innée, l'excitabilité de l'esprit, la surestimation du moi [...], des modes de penser et de sentir centrés uniquement sur eux-mêmes avec pour devise : tua res agitur⁸...

et la longue liste des symptômes de continuer. Gaupp utilise le terme de Beziehungswahn pour préciser le délire dont souffre Wagner, ce que Lacan traduit par délire de signification personnelle. Le terme allemand de

^{8.} A. M. Vindras, E. Wagner-R. Gaupp: un monstre et son psychiatre, Paris, EPEL, 1996, p. 309.

Beziehung désigne plus justement cet univers de relations sociales évoquées par Horace dans son épître.

Comment reprendre, à ce point, la phrase latine de Lacan dans sa bizarrerie de fausse citation? La première partie est écrite en latin de Lacan (!) et la seconde, entre parenthèses, est extraite d'Horace avec l'impératif « Achevez ! » qui semblerait indiquer au lecteur qu'il y aurait une suite allant de soi de la première à la seconde partie. Cet « allant de soi » est absolument singulier à Lacan qui réussit à fabriquer un montage grammatical grâce auquel les concepts de grand Autre et de petit autre se retrouvent noués, en faisant surgir une dimension sonore d'où peut s'entendre résonner : in oratione... Horace ! L'écho assourdi de la poésie latine d'Horace et les recommmandations qu'il fait à son ami parviennent jusqu'à nous, si l'on tient compte de la prononciation latine enseignée en France jusqu'à une époque récente : in orassione... Horace.

Il est difficile de ne pas rapprocher la structure de cette phrase de Lacan de celles de Schreber que Lacan analyse comme des phénomènes de message dans « Du traitement possible de la psychose⁹» en 1958. Ce sont des phrases interrompues par des points de suspension; les premiers termes indiquent la position du sujet à partir du message lui-même. Comme, par exemple, Nun will ich mich (maintenant, je vais me...) et cette phrase se terminerait par « me rendre au fait que je suis idiot ». Il s'agit d'une relation entre le sujet et son interlocuteur divin. Dans ce suspens entre les deux parties de la phrase, Schreber fait glisser l'adverbe latin scilicet10 qui signifie « c'est-à-dire », là où Lacan intercale dans sa définition de l'inconscient, en latin, « achevez ». Alors, la question suivante se pose : quelle intonation prêter à cet impératif, sur quel ton doit-il être lu? S'agit-il vraiment du mode impératif qui ordonne? Je ne le pense pas, il s'agirait plutôt d'un ton de sous-entendu qui impliquerait que l'on sait que l'autre sait. L'énoncé de Lacan en latin ne se calque pas point par point sur la structure de ces messages interrompus de Schreber, cependant comment ne pas noter le même balancement de la phrase, avec un air d'aller de soi dans le second membre? La dimension d'altérité de l'interlocuteur divin dont le message se rencontrerait dans le réel pour reprendre les mots de Lacan de 1956, se trouve bien impliquée par la dimension objective que Lacan a réussi à introduire avec de Alio in oratione... Il me semble pouvoir avancer maintenant que cette détermination objective ainsi fabriquée avec l'aide d'Horace et Schreber est bien d'ordre subjectif si l'on suit l'avancée subversive que fait Lacan à propos du sujet supporté par la chaîne signifiante. Il y a de quoi y perdre son latin et sa grammaire française! Dès sa naissance, l'incendie chez le voisin concerne le sujet.

^{9.} J. Lacan, Écrits, Paris, Seuil, 1966, p. 539.

^{10.} M. Viltard, "Scilicet" in L'élangue, L'Unebévue N°2, Paris, EPEL, 1993, pp.71-92.

Mais Lacan n'en reste pas là dans la réponse qu'il cherche à apporter à la question initiale, à savoir d'où désire l'homme, de quel lieu? Il fait entrer en jeu la deuxième formule selon laquelle le désir de l'homme est le désir de l'Autre. Dans cet énoncé, l'ambiguïté entre la détermination subjective ou objective demande à être levée, car Lacan ne précise pas qu'il faille prendre les deux déterminations ensemble. Benveniste fait remarquer que le génitif en latin et la construction avec de en français, permettent de transposer entre deux noms (désir... Autre) la fonction dévolue au nominatif et à l'accusatif. Mais ceci n'est possible qu'avec certains substantifs comme désir, crainte, amour, respect, etc... qui correspondent, en tant que substantifs, à des verbes transitifs directs. L'exemple souvent cité par les grammaires latines est : metus hostium = la crainte des ennemis, qu'il s'agit de préciser suivant le contexte pour savoir si ce sont les ennemis qui craignent ou si l'on craint les ennemis.

Lacan, lui aussi, indique immédiatement comment il faut lire sa formule : selon une détermination subjective, c'est-à-dire qu'il donne à l'Autre une fonction de sujet du syntagme verbal. Mais il ajoute à la suite une précision importante en se servant de la conjonction « en tant que », ce qui lui permet d'écrire : « que c'est en tant qu'Autre qu'il (l'homme) désire ».

Avec cette formulation de l'homme qui désire en tant qu'Autre, resurgit une des difficultés de transcription des séminaires quand il faut décider si autre doit s'écrire avec un a minuscule ou majuscule. Cette difficulté a fait l'objet d'une Discussion d'un problème de transcription dans le N° 7 du bulletin de Stécriture, rédigé par J. Allouch, à propos justement d'un paragraphe qui commence par : « ce désir de l'autre, ce génitif qui est à la fois subjectif et objectif... ». Lacan fait ressortir là le troisième cas de figure, celui où les deux déterminations doivent être lues ensemble. Comment en organise-t-il la répartition? Il les articule entre les deux protagonistes du transfert, celui qui s'offre au transfert, l'analyste et celui qui adresse une demande à un analyste. L'analyste, lui, doit se prêter à la fonction du subjectif, se mettre à la place vide en tant qu'Autre afin de représenter non pas l'objet que désirerait l'analysé mais

ce signifiant qui ne peut être qu'à annuler tous les autres, ce grand phi dont j'essaie, pour vous, de montrer la position, la condition centrale dans notre expérience.

La détermination objective est à situer du côté de celui qui demande, désir de l'Autre, cette fois Autre en position d'objet dans sa dimension symbolique.

« CHE VUOI ? »

Les deux paragraphes sur lesquels ont porté ces éclaircissements grammaticaux sont suivis par le graphe du désir, au sommet duquel s'inscrit

Che Vuoi ?, formule trouvée par Lacan dans Le diable amoureux de J. Cazotte. Cet ouvrage, écrit en 1772, accompagne les réflexions de Lacan depuis plusieurs années quand, le 6 février 1957, il dit à son auditoire que trois ans auparavant, en 1954 donc, il avait eu l'intention de tenir une conférence sur cet ouvrage. Les termes qu'il emploie alors pour en parler sont dithyrambiques :

Il y a peu de chose aussi exemplaire de la plus profonde divination de la dynamique imaginaire, que j'essaie de développer devant vous et spécialement aujourd'hui¹¹.

Et Lacan se met à raconter les aventures de Don Alvare, cavalier espagnol, capitaine aux gardes du roi de Naples. L'interrogation faustienne d'Alvare prend sa source dans le désir qu'il a de connaître la signification du mot cabale. A cette question, son ami plus âgé, Soberano, répond :

Il a plusieurs significations, mais ce n'est point d'elles dont il s'agit, c'est de la chose¹².

Alvare se place alors sous l'autorité de son ami qui lui promet de faire aboutir sa quête. La première apparition et profération du *Che Vuoi* ? se déroule dans le cadre d'une grotte en Italie.

A trois reprises et à très courts intervalles, Alvare appelle Béelzebuth... A peine avais-je fini, une fenêtre s'ouvre à deux battants vis-à-vis de moi, au haut de la voûte; un torrent de lumière plus éblouissante que celle du jour fond par cette ouverture; une tête de chameau horrible, autant par sa grosseur que par sa forme, se présente à la fenêtre; surtout elle avait des oreilles démesurées. L'odieux fantôme ouvre la gueule, et, d'un ton assorti au reste de l'apparition, me répond : *Che vuoi* ¹³?

La dynamique imaginaire du désir se met en marche pour le héros à partir de cette première profération diabolique. Cette tête de chameau vomit une petite chienne qui se transforme au gré des circonstances en un séduisant page du nom de Biondetto ou en une ravissante jeune fille, alors Biondetta. Les aventures tumultueuses d'Alvare prennent fin lorsque Biondetta réclame de lui qu'il lui dise : « Mon cher Béelzébuth, je t'adore ». La voix sourde du remords envahit la conscience d'Alvare et l'illusion fantasmagorique se dissout :

A l'instant l'obscurité qui m'environne se dissipe : la corniche qui surmonte le lambris de la chambre s'est toute chargée de gros limaçons : leurs cornes, qu'ils font mouvoir vivement et en manière de

^{11.} J. Lacan, La relation d'objet et les structures freudiennes, version de la sténotypiste.

^{12.} J. Cazotte, Le diable amoureux, Paris, Garnier Flammarion, 1985, p. 59.

^{13.} Ibid., p. 54.

bascule, sont devenues des jets de lumière phosphorique, dont l'éclat et l'effet redoublent par l'agitation et l'allongement. Presqu'ébloui par cette illumination subite, je jette les yeux à côté de moi; au lieu d'une figure ravissante, que vois-je? O ciel, c'est l'effroyable tête de chameau. Elle articule d'une voix de tonnerre ce ténébreux *Che vuoi* qui m'avait tant épouvanté dans la grotte, part d'un éclat de rire humain plus effrayant encore, tire une langue démesurée¹⁴.

En 1960, Lacan inscrit cette formule en italien *Che vuoi* ?, sur le graphe N° 3, dans l'espace vide qui sépare les deux lignes issues de A. À cette étape intermédiaire de la construction du graphe, ces deux lignes restent suspendues sous forme de point d'interrogation et Lacan fait alors remarquer l'homographie du schéma avec la question *de* l'Autre.

Lacan comme J. Cazotte ont recours au graphisme, au dessin pour clarifier leurs propos et apporter une dimension visuelle aux seules paroles :

L'esprit d'un dessin, l'expression d'une gravure, ne disent-ils pas presque toujours plus et mieux que les paroles les plus sonores et les mieux arrangées? Quelles expressions rendraient, comme la gravure, le courage tranquille d'Alvare, que le caverneux *Che Vuoi* n'ébranle point¹⁵?

Pour avoir recours à la représentation graphique, Lacan n'en délaisse pas pour autant la dimension sonore. Il le fait en deux temps dans le commentaire du graphe; le premier, d'ailleurs, pourrait fort bien passer inaperçu car il s'agit d'un détail de typographie qui implique une certaine prononciation. Dans la phrase : « C'est pourquoi la question de l'Autre qui revient au sujet de la place où il en attend un oracle... », de écrit en italiques doit se lire comme mot étranger, c'est-à-dire comme la préposition latine que Lacan vient d'introduire quelques lignes plus haut. Elle se prononce donc dé avec un accent du sud. Si Lacan avait simplement voulu insister sur la préposition en français, il l'aurait mise entre guillemets; seuls sont en italiques les mots étrangers, sans exception, comme cela peut se vérifier tout au long de ce texte. Lacan passe de Horace, le poète latin à Jacques Cazotte dont le conte, Le diable amoureux, se déroule en Italie et en Espagne et la typographie est là pour nous rappeler discrètement que cet Autre est d'un pays étranger. Premier temps de cette dimension sonore que Lacan ne lâche pas tout au long de son invention franco-latine. Le deuxième étant, bien entendu, la voix caverneuse de Béelzebuth qui énonce en italien le fameux Che Vuoi?

^{14.} Ibid., p. 119.

^{15.} Ibid., p. 180.

Lacan, lecteur de Bentham « La vérité a structure de fiction »

JEAN-PIERRE CLÉRO

Pourquoi ne dit-il pas le vrai sur le vrai ?

J. Lacan, La science et la vérité, Écrits.

La vérité? « A mighty queer sort of personage ».

J. Bentham, Deontology.

Lorsqu'on travaille, en France, aujourd'hui, sur la théorie des fictions de Jeremy Bentham, on ne peut manquer de rencontrer les jugements de Lacan qui s'intéressait, dès la fin des années 1950, précisément à ce thème chez cet auteur anglais de la fin du XVIIIe et du premier tiers du XIXe siècle. Si l'on n'a jamais oublié, même dans notre pays, que Bentham fut, sinon l'inventeur de l'utilitarisme en morale et en politique, du moins un de ses théoriciens fondateurs, si l'on sait que l'utilitarisme est une philosophie du bonheur qui préconise de rendre heureux le plus grand nombre d'hommes, on sait moins, en dépit des efforts d'Ogden qui avait fait paraître en 1932 un recueil de textes qu'il avait intitulé Bentham's theory of fictions¹, que Bentham a cherché toute sa vie à comprendre ce qu'étaient les fictions et leur mode de fonctionnement, dans toutes sortes de domaines : moral, politique et juridique, bien sûr, mais aussi sur tous les terrains auxquels s'appliquent les sciences, dans les sciences ellesmêmes, et finalement sur tous les registres qui relèvent de l'idéologie,

^{1.} Bentham's Theory of fictions, éd. by Ogden, Brace & Company, New York, Kegan Paul, Trench, Trubner & CO. LTD, 1932.

autant dire de toutes les régions de la culture, quelles qu'elles soient. C'est par ce dernier aspect, très injustement méconnu en France jusqu'à une date récente, que Lacan s'est intéressé à Bentham, depuis que le linguiste Jakobson lui avait indiqué l'existence du livre d'Ogden, paru en 1932².

Mises à part les pages qui ont plus ou moins explicitement trait au panoptique et à l'utilitarisme dans Fonctions de la psychanalyse en criminologie (1950-1951)³, les deux plus grands développements consacrés à Bentham et auxquels les autres références ne paraissent apporter que de légers compléments, se trouvent dans le Séminaire intitulé L'éthique de la psychanalyse (1959-1960) et dans le Séminaire intitulé Encore (1972-1973)⁴.

Si réduit soit-il par la taille, sous réserve d'un inventaire plus complet, ce matériau s'insère dans un contexte que décrit bien Lacan et qui reste globalement le nôtre, quoique Lacan ait essayé de l'ébranler, sans être beaucoup entendu sur ce point d'ailleurs. Ce contexte est celui de l'utilitarisme dans lequel les sociétés occidentales donnent l'impression de vivre, mais aussi dans lequel, paradoxalement, elles refusent de se penser, du moins dans une autre langue que la langue anglaise. Il n'est pas impossible que l'utilitarisme soit la réalité de la pratique de notre temps, mais il n'est, à coup sûr, pas l'idéologie dominante des années 50 voire de cette fin de siècle. La pensée de l'utilitarisme a été globalement laissée aux Anglo-saxons. Le dernier livre important écrit sur Bentham en français, quoiqu'il ait été davantage lu dans sa traduction anglaise, remonte aux années 1901 et 1904, lorsque Elie Halévy a écrit La formation du radicalisme philosophique⁵.

Les trois volumes de cet ouvrage, récemment réédités par les soins de Monique Canto-Sperber, sont intéressants tant par leur contenu qui met en relation Bentham avec les auteurs philosophes, économistes, « sociologues » de son temps, que par leur carence, incroyable à nos yeux d'hommes de la fin du XXe siècle. En effet, Halévy, qui est pourtant contemporain de Saussure, néglige purement et simplement le VIIIe des onze volumes de l'édition Bowring des Works of J. Bentham⁶, en qualifiant de « longs » et d'« inutiles » les développements que le philosophe consacre au langage, à la grammaire et à la logique, qui constituent peutêtre le joyau de son travail. Inutiles : peut-on imaginer pire jugement pour qualifier le travail d'un utilitariste? Lacan, en suivant Ogden, prend

^{2.} Lacan reconnaît sa dette à Jakobson dans L'éthique de la psychanalyse. Mais quand Lacan a-til fait la connaissance de R. Jakobson? Est-il possible que ce soit en 1958, date où, dans un article intitulé « Jeunesse de Gide », in Critique, n° 131, pp. 291-315, la formule de « structure de fiction » apparaît, semble-t-il, pour la première fois?

^{3.} J. Lacan, Écrits, Paris, Seuil, 1966, p. 125.

^{4.} J. Lacan, L'éthique de la psychanalyse, séminaire 1959-1960, Paris, Seuil, 1986; Encore, séminaire 1972-1973, Paris, Seuil, 1975.

^{5.} E. Halévy, La formation du radicalisme philosophique, trois volumes, Paris, PUF, 1995.

^{6.} J. Bentham, Works of Jeremy Bentham, ed. Jonh Bowring, 11 vol., Edimburg, 1838-1843.

exactement le contrepied de cette appréciation malencontreuse puisque son intérêt le porte, chez Bentham, vers la théorie du langage qui corrobore la théorie des fictions et, pour ainsi dire, se confond avec elle. La lecture que Lacan fait de Bentham, qui se limite probablement à une lecture d'Ogden, est évidemment liée à l'usage de la linguistique dans son travail de praticien et de théoricien de l'analyse. Les rapports que Saussure envisageait entre sa linguistique et la psychologie de son temps avaient-ils grand chose à voir avec les nouvelles relations nouées entre la psychanalyse, surtout dans sa version lacanienne, et la linguistique des années 50? Benveniste avait certes écrit un article sur l'aide réciproque que pouvaient s'apporter une linguistique, encore largement dominée par Saussure, et la psychanalyse freudienne⁷; Lacan n'était pas satisfait, sur des points essentiels, par la linguistique saussurienne à laquelle il a pourtant recours très souvent8. La difficulté est de savoir pourquoi Lacan se tourne vers Bentham, dans un univers intellectuel où personne, hormis lui-même, n'avait guère lu Bentham. Qu'est-ce qui fait que, dans les années 50, aux yeux de Lacan, un auteur anglais, dont il est séparé par plus d'un siècle, apparaît comme fondamentalement nécessaire à méditer? Qu'est-ce que Lacan vise à travers cet auteur et quel usage entend-il en faire?

Ces premières ébauches de contexte ne permettent guère de répondre immédiatement à la question; en revanche, elles indiquent suffisamment les points où doit se concentrer l'attention : Lacan récuse une conception générale du droit, de l'économie et de la société qui tiendrait les plaisirs et les douleurs comme leurs éléments constitutifs les plus fondamentaux. L'hédonisme social ou politique lui paraît être définitivement réfuté et avoir historiquement échoué9, alors qu'il semblait garder toutes ses chances auprès d'un grand nombre d'esprits du début du XIXe siècle. Mais Lacan a la grande intelligence, liée aux besoins théoriques qui sont les siens dans les années 50 et les deux décennies qui vont les suivre, de dissocier, chez Bentham, la théorie des fictions de l'utilitarisme de son auteur et même, comme nous le verrons, de tourner, au moins sur certains points, la théorie des fictions contre l'utilitarisme qu'elle était censée fonder. Lacan attendait-il lui-même de la théorie des fictions autre chose que ce que Bentham y cherchait? Bentham voulait mettre fin au scepticisme qui avait accompagné les recherches en sciences humaines au XVIIIe siècle et remettre un peu d'ordre dans ce qui ressemblait à un

^{7.} É. Benveniste, « Remarques sur la fonction du langage dans la découverte freudienne » in La psychanalyse, I, 1956, reproduit comme chapitre VII des Problèmes de linguistique générale, Paris, Tel, Gallimard, 1966, pp. 75-87. Benveniste critique l'ouvrage de Karl Abel dont s'est servi Freud pour écrire son article de 1910 « Uber der Gegensinn der Urworte » in Gesammelte Werke, vol. VIII, pp. 214-221.

^{8.} Le livre de Marc Darmon, Essais sur la topologie lacanienne, Collection Le Discours Psychanalytique, Éditions de l'Association Freudienne, 1990, est, sur ce point, assez éclairant.

^{9.} J. Lacan, L'éthique..., op. cit., p. 12.

champ de bataille. Lacan regarde cette théorie des fictions comme un corpus de recherches susceptibles de l'aider dans sa détermination du symbolique et de l'imaginaire; et, plus généralement, dans son propre cheminement qui l'a conduit à ne jamais séparer la pratique analytique de la réflexion épistémologique, donc philosophique, sur cette pratique.

Sur ce point, il rejoint Bentham, non seulement parce que la théorie des fictions est issue d'une réflexion sur les sciences de son temps, mais parce que son auteur a été assez philosophe pour comprendre que la théorie des fictions n'allait pas sans difficultés logiques. En effet, si les perceptions, les souvenirs, les affects, les sentiments, les projets, et, pour ainsi dire, presque toutes les entités psychiques, deviennent, chez lui, des fictions de divers ordres, qu'en est-il de la vérité de ce qu'on dit sur elles? Qu'est-ce qui permettrait d'exclure le discours qui, lui-même, présente les entités psychiques comme des fictions, du statut de fiction? Mais, à supposer qu'il ait ce statut, est-il alors envisageable que ce soit par une fiction ou par un ensemble de fictions que nous déterminions ce qui est fictif et ce qui ne l'est pas, que nous distinguions ce qui est d'un certain ordre de fictions et ce qui est d'un autre ordre, ce qui est fiction recevable de ce qui est fiction irrecevable? On voit bien le dilemme dans lequel se prend celui qui projetait de nous sortir du scepticisme : pourquoi le discours qui dénonce les fictions ou qui, simplement, les fait apparaître, revendiquerait-il pour lui-même la réalité et la vérité qu'il refuse à presque tous les autres points de vue, sans tomber dans le dogmatisme ou, comme le dit Bentham en son langage, sans sombrer dans l'ipsedixitisme? Mais s'il ne le revendique pas, comment éviter de traiter la vérité elle-même comme une fiction et comment échapper à toutes les difficultés qui font que c'est par une (ou des) fiction(s) que l'on pose les fictions? Lacan, qui avait déjà écrit que « la vérité a structure de fiction »10, pouvait rechercher sur ce point difficile la compagnie de Bentham.

Avant d'exposer la théorie benthamienne des fictions, il est temps d'introduire un autre élément de contexte que nous avons jusqu'à présent tenu à l'écart et qui paraît se situer aux antipodes du débat théo-

^{10.} On trouve la formule en effet dans le Séminaire de 1956-1957, La relation d'objet; et ce texte se réfère lui-même au Séminaire sur « La lettre volée », séminaire du 26 avril 1955, paru (dans sa première version) dans Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse, Séminaire II, 1954-55, Paris, Seuil, coll. « Le champ freudien », 1978 : « Quelque part dans le Séminaire sur « La lettre volée », à propos du fait que j'analysais une fiction, j'ai pu écrire que cette opération était, au moins dans un certain sens, tout à fait légitime, parce qu'aussi bien, disais-je, dans cette fiction correctement structurée, on peut toucher du doigt cette structure qui, dans la vérité elle-même, peut être désignée comme la même que celle de la fiction. La nécessité structurale qui est emportée par toute expression de la vérité, c'est justement une structure qui set la même que celle de la fiction . La vérité a une structure, si l'on peut dire, de fiction ». En réalité, le Séminaire sur « La lettre volée » disait seulement que « c'est la vérité – soit : que l'ordre symbolique est, pour le sujet, constituant – qui rend possible l'existence même de la fiction », à savoir celle du fameux conte d'Edgar Poē. Fiction était alors très proche de son sens de fable.

rique précédent, lequel a pu sembler à certains lecteurs se perdre dans les abstractions et dans les interminables disputes du scepticisme. Si l'on s'est intéressé à Bentham dans les années 70, c'est sous l'impulsion et dans la mouvance de Michel Foucault qui, après avoir publié Surveiller et punir¹¹ en 1975, a fait rééditer, deux ans plus tard, en 1977, Le Panoptique¹², dans lequel Bentham développait très concrètement ses vues sur les nouvelles façons de construire et d'organiser les prisons. Lacan a fini depuis longtemps de s'intéresser au panoptique et il préfère s'amuser de l'ignorance que ses contemporains manifestent à l'égard de Bentham. Apparemment aux antipodes l'un de l'autre dans leur lecture de Bentham dont ils ne considèrent pas les mêmes textes, Lacan et Foucault ont pourtant en réalité posé le même problème, comme on le voit à travers un article de Jacques-Alain Miller intitulé Le despotisme de l'utile paru en 1975 dans la revue Ornicar? 13. Ce problème est rien de moins que celui du fondement ou, plus exactement, de la structuration des sciences humaines et du statut de leur vérité.

Pour poser correctement ce problème, il faut en passer par la lecture de M. Foucault, délibérément partielle et à contre-courant des aspects les plus libérateurs de l'utilitarisme juridique et politique¹⁴. Le panoptique est une prison de structure cylindrique, pourvue d'une tour centrale occupée à chaque étage par le plus petit nombre possible de gardiens chargés de la surveillance de cellules ouvertes à leur regard sans que le prisonnier qui vit ainsi exposé aux yeux de l'administration pénitentiaire puisse savoir quand il est vu ni même s'il est vu. Il vit sous le regard de l'Autre, qui représente la loi et l'autorité, et qui, à la limite, n'a pas même besoin de s'incarner physiquement; l'avantage moral qui en résulte va de pair avec une grande efficacité et la réalisation d'une économie substantielle pour le contribuable. Passons sur l'aspect économique d'un projet, qui s'est révélé beaucoup moins lucratif que ne l'imaginait Bentham, surtout quand son concepteur s'est avisé de construire imprudemment une prison sur ses fonds privés. Attachons-nous plutôt au symbole de cet œil général, qui n'est pas seulement l'œil de la prison, mais un œil social qui aurait surveillé les écoles, les ateliers, voire l'ensemble des activités sociales.

Sans doute ce projet est-il utilitariste en ce qu'il cherche à obtenir le maximum de profit social en termes de plaisir et de douleur avec une économie de moyens; M. Foucault a isolé cette pièce de l'ensemble de l'édifice utilitariste, qui est pourtant l'œuvre d'un spécialiste du droit pénal.

^{11.} M. Foucault, Surveiller et punir, Paris, Tel, Gallimard, 1975.

^{12.} J. Bentham, Le Panoptique, réédition par Michelle Perrot, Paris, Belfond, 1977.

^{13.} J.-A. Miller, « Le despotisme de l'utile », in Ornicar ?, N° 3, 1975.

^{14.} Foucault, comme Lacan, mais à sa façon, désolidarise l'utilitarisme de l'aspect de Bentham qui l'intéresse. Il est frappant que, avant de découvrir Bentham dans les années 70, il ne parle que vaguement de l'utilitarisme dans L'archéologie du savoir, Paris, NRF, Gallimard, 1969.

L'utilitarisme plonge ses racines dans une philosophie générale, fortement inspirée de Beccaria et c'est d'ailleurs dans le Traité des délits et des peines¹⁵ que Bentham avait trouvé sa fameuse maxime : assurer le plus grand bonheur au plus grand nombre; le bonheur étant entendu comme une sommation de plaisirs, les douleurs étant défalquées du total, sans que l'on regarde la nature de ces plaisirs, si ce n'est que les plaisirs de l'un ou des uns doivent être compatibles avec les plaisirs des autres. La seule compatibilité sociale fait la valeur du plaisir qui doit être prise en compte par le législateur, le politique ou le iuriste. Il faut mesurer l'extraordinaire force critique qui était contenue dans ce principe social en général et pénal en particulier. Toute l'habileté de M. Foucault a été de montrer que cette force critique dissimulait en réalité un projet policier et Bentham est devenu, selon un joli jeu de mots, « le Fourier d'une société policière ». Mais la lecture très réductrice par Foucault qui passait délibérément sous silence que le principe benthamien permettait de dépénaliser un certain nombre de comportements, dont le comportement homosexuel par exemple, était aussi, par quelque côté, novateur : il a permis, en tout cas, de rejoindre l'approche lacanienne par un autre tour. Foucault, même s'il a paru se servir de Bentham par le côté relativement anecdotique d'un projet raté de prison modèle, n'en a pas moins mesuré l'importance d'un auteur qu'il a considéré comme « le Christophe Colomb de la politique », et traité, non sans ironie à l'égard des historiens de la philosophie, un auteur « plus important pour notre société que Kant ou Hegel ».

Si ironiques que soient ces propos, ils ne sont pas vains; rappelons que, lui-même traducteur d'un ouvrage majeur de Kant, l'Anthropologie¹⁶, Foucault parle dans un milieu intellectuel qui n'est pas loin de résumer la philosophie tout entière à la philosophie allemande et, à l'intérieur de ce fantasme français qu'est la philosophie dite allemande, à la philosophie de Kant. On s'accorde à penser que Kant a opéré, au XVIIIe siècle, une révolution en constituant l'ensemble des objets du savoir, voire des objets culturels et, plus généralement encore, de tous les comportements culturels, à partir du sujet, du Je pense qui les structure et leur apporte a priori les conditions de possibilité. Kant a eu le courage d'énoncer dans tous les domaines culturels, ces conditions de possibilité, d'envisager leurs contradictions et de les résoudre. Ce n'est donc pas une appréciation insignifiante que de comparer la philosophie de Bentham et plus particulièrement le Panoptique à la révolution copernicienne du criticisme¹⁷. Cette fois, loin des questions de prison - eussent-elles d'ailleurs leur importance -, on entre dans un projet, qui était celui même de Foucault,

^{15.} Beccaria, Traité des délits et des peines, éd. de 1856.

^{16.} M. Foucault, « Notice historique », in E. Kant, Anthropologie du point de vue pragmatique, Paris, Vrin, 1964.

^{17.} Quine comparera explicitement la théorie benthamienne du langage à la révolution copernicienne du criticisme.

d'archéologie du savoir. Si Bentham apparaît tellement important à Foucault, c'est parce qu'il révèle aux yeux du rééditeur du Panoptique et de l'auteur de Surveiller et punir, le projet anthropologique et archéologique qu'il poursuivait depuis L'histoire de la folie à l'âge classique¹⁸. A la place du le transcendantal kantien, abstrait et fantasmatique, Foucault a voulu, par un travail qui s'apparente à celui de l'historien, regarder les conditions réelles, concrètes ou estimées telles du moins, qui ont permis de constituer, comme sciences et comme objets de sciences, tout un ensemble de comportements, individuels et collectifs, sur lesquels des savants, si l'on entend par là des gens consacrés par des institutions et des organismes sociaux, prétendent dire la vérité ou progresser dans cette vérité. Bentham sert la cause foucaldienne parce que l'œil panoptique est éminemment constitutif d'objectivité. Foucault considère et, plus encore, soupçonne que Bentham envisageait l'ensemble des sciences - particulièrement les sciences de l'homme - de façon relativement unitaire, quoique sans le souci de les ramener à un sujet abstrait, à la façon de la philosophie transcendantale; il ne s'est pas trompé.

On trouve en effet chez Bentham le désir de constituer, par une théorie des fictions, les soubassements d'une conception générale des sciences et des comportements culturels dans leur ensemble. Si bien que, par des détours étranges et pleins d'accidents, la lecture que Foucault a effectuée de Bentham rejoint celle qu'a pu faire Lacan, à travers la question de la vérité. Cette question est donc ultimement celle-ci : la théorie des fictions, telle qu'on la voit se constituer, avec systématicité mais aussi avec toutes sortes de difficultés chez Bentham, permet-elle d'envisager un fondement général des sciences, voire des comportements humains? Sans oser prétendre v répondre exhaustivement, nous voudrions, du moins, emprunter quelques bouts d'itinéraire en vue de sa résolution, sans masquer les difficultés. C'est à ces cheminements que paraît nous engager la lecture généreuse que Lacan fait, dès la fin des années 50, de Bentham, laquelle contraste fort avec l'attitude postérieure de Foucault et surtout avec celle de J. A. Miller, faite à la fois d'une trop étroite restriction (comme si le fondateur de l'utilitarisme avait passé son temps à réfléchir sur les prisons) et d'une perspective trop large pour les réalisations de l'auteur des Chrestomathia¹⁹, de l'Ontologie²⁰ et de la Deontology²¹ (quand on se prend à le considérer comme le substitut de la philosophie transcendantale).

^{18.} M. Foucault, L'histoire de la folie à l'âge classique, Paris, Tel, Gallimard, 1976.

^{19.} J. Bentham, Chrestomathia, éd. M. J. Smith et W. H. Burston, Oxford, Clarendon Press, 1983.

^{20.} J. Bentham, De l'Ontologie et autres textes sur les fictions, traduction de J.-P. Cléro et C. Laval, Paris, Seuil, éd. bilingue, 1997.

^{21.} J. Bentham, Deontology together with a Table of the Springs of Action and Article on Utilitarism, éd. Amnon Goldworth, Oxford, Clarendon Press, 1983.









LA THÉORIE DES FICTIONS

Si l'on veut comprendre les enjeux lacaniens d'une lecture de Bentham, il faut commencer par exposer la « théorie des fictions », pour emprunter à Ogden une expression qui n'a jamais été écrite, à notre connaissance, par Bentham lui-même. Cette théorie, nous l'avons dit, était destinée à remettre un peu d'ordre sur un terrain voué au scepticisme des auteurs du XVIIIe siècle. Presque toutes les notions métaphysiques, sous les charges de ces philosophes critiques, avaient été mises à mal : la substance, la cause, le moi, Dieu, le monde, la nature, le sujet, l'objet, la permanence des objets, la permanence du sujet... étaient passés au crible de la critique de telle sorte qu'ils avaient perdu toute validité, mais aussi de telle façon qu'ils n'en continuaient pas moins à servir pour la raison qu'on ne voyait pas comment tenir le moindre discours sans recourir, implicitement ou explicitement, à ces vocables. La fiction contient donc à la fois la critique d'une notion, soit la menace de sa dissolution, et sa réévaluation, au moins sous la forme minimale de la nécessité de s'en servir. D'ailleurs, si l'on avait voulu se passer de la causalité, par exemple, il aurait fallu la remplacer par d'autres notions comme celles de subséquence ou de force, qui auraient pu, à nouveau, subir le même traitement. Traiter une notion comme une fiction équivaut donc à dénoncer, puis à accepter des contradictions sur le plan théorique; et, très souvent, à admettre une disparité de considération entre une notion, condamnée sur le plan théorique, et la même notion, réhabilitée sur le plan pratique : comme, par exemple, la personne, la propriété, l'État, qui, pour représenter des enjeux vitaux, n'en sont pas moins contestables dans leur validité rationnelle.

Le problème qui s'est posé aux auteurs du XVIIIe siècle est de savoir pourquoi on acceptait ici la contradiction qu'on refusait là, comme s'il en existait de plus recevables que d'autres; autrement dit, il revenait à se demander ce qui légitimait les points d'inflexion de chaque notion, puisqu'ils semblaient se situer en chacune de façon très différente. De plus, il fallait éclairer les critères de rejet de certaines notions : la notion de substance a été mise à mal au XVIIIe siècle, mais elle n'équivalait tout de même pas aux sottises d'un conte de bonne femme! Que faire d'un ensemble de termes dont la critique avait sanctionné et enregistré la dévaluation? Lacan a remarquablement situé le problème lorsqu'il dit dans Encore: «L'utilitarisme, ça ne veut pas dire autre chose que ça: les vieux mots, ceux qui servent déjà, c'est à quoi ils servent qu'il faut penser. Rien de plus. Et ne pas s'étonner du résultat quand on s'en sert ». À quelles conditions pouvons-nous continuer à œuvrer et parler avec eux? Sans oublier que la situation des mots et des concepts est constamment évolutive. C'est à cette question d'économie verbale et conceptuelle que Bentham a consacré une grande partie de son œuvre, quel qu'en soit le champ d'application.

Sans entrer dans le détail, mais pour entendre le terme de « fiction », il faut rapprocher quelques textes convergents de Bentham.

En plusieurs endroits de ses œuvres, Bentham oppose les entités réelles et les entités fictives. Une entité est une dénomination qui peut comprendre n'importe quel sujet de discours et que l'on désigne par cette unité grammaticale appelée substantif. Une entité est réelle lorsque, à l'occasion d'un discours et pour les besoins de ce discours, on entend réellement lui attribuer l'existence. On notera ici que l'entité réelle est liée au meaning, au vouloir dire et ne s'entend que par relation au langage. La réalité de l'entité réelle n'est pas, contrairement à ce que le vocable semble indiquer, une propriété des choses mêmes. La réalité de l'entité réelle est ce qui est tenu pour réel dans un discours. Nous insistons sur ce point puisque c'est l'un de ceux qui est repéré par Lacan dans la théorie des fictions comme révolutionnaire²², sans qu'il se soucie trop de rester lui-même fidèle à sa distinction du réel et de la réalité.

Les entités réelles peuvent être soit perceptibles, soit inférentielles. « Au chapitre des entités réelles perceptibles, on peut verser, sans difficulté, les perceptions individuelles de toutes sortes, qu'elles soient accompagnées de plaisir et de peine ou qu'elle ne le soient pas : les impressions produites en grand nombre par l'application des objets sensibles sur nos organes des sens, les idées qui se présentent à nous par le souvenir de ces mêmes objets; les idées nouvelles qui se produisent sous l'influence de l'imagination qui décompose et recompose les groupes de sensations. On ne peut refuser à aucune de ces impressions et idées le caractère ou la dénomination d'entités réelle »23. Toutefois cette liste est encore loin d'être exhaustive et Bentham ne conteste pas la réalité d'un certain nombre d'entités « inférentielles qui, à une époque donnée du moins, ne peuvent pas être connues des êtres humains en général par le témoignage des sens, mais dont ils se persuadent de l'existence par la réflexion, au moyen d'une chaîne de raisonnements »24. Ainsi est-ce seulement par une inférence que l'on peut poser l'existence d'êtres incorporels²⁵, en particulier d'« esprits »26 ou d'« êtres pensants » que Bentham désigne parfois du nom de « personnes »27. Les corps - les nôtres et les objets extérieurs sont eux-mêmes le produit d'inférences²⁸. Certes, plaisir et douleur, par exemple, sont beaucoup plus immédiats que le corps ou l'esprit dans

^{22.} J. Lacan, L'éthique..., op. cit. : « Il est impossible de bien mesurer ailleurs l'accent mis au cours de cette révolution sur le terme de réel, qui est opposé chez lui à un terme qui est, en anglais, celui de fictitious ».

^{23.} J. Bentham, Theory of fictions, op. cit., p. 10.

^{24.} Ibid., p. 8.

^{25.} *Ibid.*, p. 11.

^{26.} J. Bentham, Deontology, op. cit., p. 76.

^{27.} J. Bentham, Theory of fictions, op. cit., p. 152.

^{28.} J. Bentham, Deontology, op. cit., p. 76.

lesquels ils sont censés se produire; on n'en refuse pas pour autant la réalité au corps ou à l'esprit.

On aura remarqué que les entités réelles n'échappent pas à l'histoire; et que ce qui est tenu pour réel à une époque n'est pas ce qui est tenu pour réel à une autre, en raison du progrès même des techniques et des sciences. Retenons bien ce point, décisif pour la notion de réel; l'entité réelle ne désigne rien en soi, quoique nous en ayons spontanément l'illusion : l'entité réelle n'a de sens que par rapport à un discours qui effectue le partage, variable en fonction des intentions du locuteur et des dispositions de ses auditeurs, entre ce qu'il tient pour réel et ce qu'il tient exprimable par des entités fictives. Ce qui est vrai, ce n'est pas qu'il y ait en soi du réel : c'est la différence inévitablement faite en tout discours entre les entités réelles et les entités fictives. Mais qu'est-ce qu'une entité fictive? « Une entité fictive est telle que, bien que par la forme grammaticale du discours que l'on tient sur elle, on lui attribue l'existence, on n'entend toutefois pas la lui accorder en vérité et en réalité »29. Ainsi je puis bien parler du « corps politique », de « la volonté générale », de la « propriété », des « facultés, des pouvoirs de l'esprit et de ses dispositions », comme s'il s'agissait d'existants; ils ne sont pourtant pas des êtres réels et ne sont jamais que des êtres fictifs³⁰. Le « comme si » est constitutif de la fiction dont on ne parle jamais que comme si elle était réelle³¹.

On se prend alors à imaginer que les entités fictives peuvent proliférer plus facilement que les entités réelles, qui paraissent elles-mêmes beaucoup plus liées à la sensation; il semble, au premier abord, difficile de les caractériser davantage. Il apparaît même que le repérage des entités fictives ne s'effectue que par négations, à partir des entités réelles : « Tout substantif qui n'est pas le nom d'une entité réelle, perceptible ou inférentielle, est le nom d'une entité fictive »³².

Mais Bentham donne aussitôt une clé pour distinguer et mettre en ordre les fictions qu'on croirait spontanément livrées à la prolifération la plus anarchique : « Toute entité fictive comporte une relation à quelque entité réelle et ne peut pas se comprendre tant que cette relation n'est pas perçue »33. Comprendre une entité fictive, c'est savoir la rattacher à une entité réelle. Une fiction qui serait dépourvue de telles attaches serait en même temps dépourvue de sens.

On aurait tort d'interpréter cette théorie des fictions comme la manifestation d'un sensualisme qui, à la manière de Condillac, n'accorderait de sens à un discours que pour autant qu'il serait orienté vers la sensation. Ce qui est tenu pour réel n'est pas nécessairement un objet de

^{29.} J. Bentham, Theory of fictions, op. cit., p. 12.

^{30.} Ibid., p. 10.

^{31.} Ibid., p. 13, p. 60.

^{32.} Ibid., p. 12.

^{33.} Ibid., p. 12.

sensation: un discoureur peut tenir pour réel ce qu'un autre locuteur tiendra pour fictif. Le mathématicien tient le cercle sur lequel il travaille pour une réalité, alors que le physicien le tiendra pour une épure fictive des choses rondes ou à peu près rondes qu'il a sous les yeux. Mais, pour que le recours aux entités fictives soit compris, il faut qu'il y ait une orientation vers ce qui est tenu pour réel. De cette orientation résulte la distinction d'ordres d'entités fictives, dont il sera question dans un instant.

Il faut simplement souligner au préalable, comme le fait Lacan luimême, le jeu des différences qui, commencé entre l'entité réelle et l'entité fictive, se poursuit au sein même de l'entité fictive, puisqu'elle pose comme réel, en un premier temps, ce dont elle dénie la réalité en un second temps, quitte à le reposer autrement par la suite. L'un des points les plus délicatement vus par Lacan, et que Stuart Mill, en croyant approfondir la théorie benthamienne des fictions, n'a pas su prendre en compte, c'est que la distinction des entités réelles et des entités fictives ne se laisse pas réduire à la distinction traditionnelle et logique entre le sensible et le conceptuel. Sous couleur de mettre en ordre les recherches benthamiennes, Stuart Mill, par sa conception logique, a complètement dévoyé la théorie des fictions. Il s'agit en effet, chez Bentham, d'une conception linguistique. « Nous verrons que c'est autour d'une critique philosophique, linguistique à proprement parler, que s'est développé son effort »³⁴. L'indication est à prendre au pied de la lettre, pour ainsi dire.

En quoi consiste cet ordonnancement des entités fictives? « Ordonnée à partir de l'entité réelle à laquelle elle est reliée, une entité fictive peut être repérée comme une entité fictive de premier ordre, une entité fictive de second ordre, et ainsi de suite ». Le mot que nous traduisons par « ordre » est le mot « remove » ; il indique une idée de « passage » et de « transition » à un ordre supérieur. « Une entité fictive de premier ordre est une entité fictive dont on peut obtenir un concept en considérant la relation qu'elle entretient avec une entité réelle, sans qu'il soit besoin de considérer la relation qu'elle entretient avec quelque autre entité fictive. Une entité fictive de second ordre est une entité fictive qui nécessite, pour qu'on puisse la concevoir, de prendre en compte quelque entité fictive de premier ordre »35. Ainsi, je peux dire qu'un corps se meut et constituer le mouvement comme une « fiction du premier ordre » ; mais je puis à nouveau qualifier le mouvement de continu, de régulier ou d'irrégulier, et constituer par là, en forgeant les substantifs « continuité », « régularité », « irrégularité », des entités de second ordre³⁶; et ainsi de suite.

^{34.} J. Lacan, L'éthique..., op. cit., p. 21.

^{35.} J. Bentham, Theory of fictions, op. cit., p. 12.

^{36.} Ibid., pp. 13-14.

Pour établir le principe d'un classement des entités fictives, Bentham a pu s'inspirer de la méthode newtonienne des fluxions. Newton avait montré comment, étant donnée l'équation d'une courbe, on pouvait calculer sa vitesse d'accroissement – soit sa fluxion –, la vitesse de sa vitesse – soit sa fluxion seconde –, et ainsi de suite. Il n'est pas fortuit que Bentham prenne obsessionnellement l'exemple, pour expliquer ses fictions de divers ordres, de la notion de « mouvement »³⁷ : l'entité fictive est en rapport de « dérivée » avec l'entité réelle.

L'un des plus grossiers contresens serait de croire que l'on peut se passer des entités fictives et que l'on doit avoir recours aux seules entités réelles : aucun discours ne peut se passer d'entités fictives³⁸; mais aucun discours sensé ne peut non plus s'effectuer sans que le locuteur ne garde le contrôle de ce qu'il tient pour fictif et de ce qu'il tient pour réel.

Le fait que, d'une part, la différence (ou la différenciation) prime la position en soi des choses – quoiqu'on ne s'en aperçoive pas nécessairement et qu'on ait tendance à inverser cette valorisation –, d'autre part, que l'on puisse tenir pour réel ce dont on dénie ensuite la réalité et la vérité (par un mouvement plus critique et plus vrai d'ailleurs), découvre un caractère fondamental de la fiction : elle est fondamentalement complice du langage. « C'est au langage et au langage seul que les entités fictives doivent leur existence ; leur impossible mais pourtant indispensable existence »³⁹. Sans doute Bentham hésitera devant un tel propos exclusif et s'il tient que « la fiction est une espèce de réalité verbale », il remarquera, presque aussitôt, qu'elle est tout autant « la condition sans laquelle la matière du langage n'aurait pu se constituer »⁴⁰ ; dans ce dernier cas, la fiction relèverait alors plus fondamentalement de l'imagination que du langage.

Cette hésitation est extrêmement importante. Lacan ne la prend pas en compte et fait une lecture qui tranche en faveur d'une conception symbolique et radicalement langagière, linguistique plutôt qu'imaginaire de la fiction⁴¹. Sans doute a-t-il doublement raison : et sur son interprétation de Bentham; et sur la question même dont il est traité. Il faut toute-fois comprendre, ce qui n'est pas sans importance pour la suite de notre propos, que cette hésitation de Bentham ne se trouve pas tranchée directement, mais seulement apagogiquement : dans un débat avec la philosophie de Hume.

^{37.} Ibid., p. 116.

^{38.} J. Bentham, Works of Jeremy Bentham, op. cit., vol. 8, p. 331: « Dans l'usage que l'on fait de la langue, la fiction est au tout premier pas que l'on peut faire dans le champ du langage, la fiction, dans le cas le plus simple d'emploi de la langue, devient une ressource nécessaire ».

^{39.} J. Bentham, Theory of fictions, op. cit., p. 15.

^{40.} Ibid., p. 137.

^{41.} J. Lacan disait en 1969 : «Le langage est la condition de l'inconscient » et il l'a répété dans « Radiophonie », in Scilicet, n° 2/3, Paris, Seuil, 1970.

BENTHAM CONTRE HUME

La victoire remportée sur la philosophie de Hume consacre indirectement, mais non moins fermement, le caractère symbolique de la fiction.

La philosophie anglaise, depuis Hobbes et Locke, se caractérise par une très fine prise en compte de la théorie du langage d'où résultent deux thèses. La première fait à peu près l'unanimité de ses auteurs : le sens des mots est moins dans la dénotation d'objets qui se situerait à l'extérieur du langage que dans la connotation, c'est-à-dire dans le rapport que les mots entretiennent entre eux, de telle sorte que le langage ait pleine initiative du sens et que l'expérience, que l'on croirait naïvement imitée par les mots, est en réalité prise en charge et apprêtée par eux, c'est-à-dire incorporée au langage. Le langage est traversé par une illusion de transcendance que les philosophes anglais, depuis le XVIIe siècle au moins, se sont évertués à dénoncer. Le langage est le pouvoir de nous faire croire et de faire croire aux autres qu'il pose autre chose que luimême et il détourne par principe l'attention de soi, en feignant d'être en rapport de description avec cette autre chose. La deuxième thèse, qui fait à peu près l'unanimité des philosophes anglais, est que le sens des mots ne tient pas dans leur signifié entendu comme idée générale, puisque d'idée générale, il n'y a point; et que, dès lors, le sens des mots réside dans l'usage qu'on en fait parmi d'autres actes, linguistiques ou non. Désormais le langage ne peut plus être confiné à un petit nombre d'actes différents d'autres actes qu'il serait facile de poser comme non-linguistiques : la séparation du linguistique et du non-linguistique devient délicate en ce que la linguistique pénètre tous les actes psychiques.

Ainsi l'évêque anglican Berkeley montre-t-il que l'illusion que nous avons spontanément d'objets de perception stables, existant en soi à l'extérieur de nous, est l'effet inaperçu du langage qui structure et articule nos séries perceptives. Bentham poursuit jusqu'au bout cette idée révolutionnaire de Berkeley, qui prend le contrepied de l'idée traditionnelle de la tromperie des sens pour attribuer la cause de l'illusion au langage et montrer que, sans le langage, il n'y aurait pas même d'actes qui nous apparaissent immédiatement sensibles, comme le sont éminemment ceux de la perception.

Bentham critique la théorie des passions chez Hume et il établit, contre l'auteur du *Traité de la nature humaine*⁴², que les passions sont, non pas des mouvements originaux et instinctifs, quoiqu'ils le paraissent à ceux qui en sont animés, mais des entités fictives obtenues par organisation de plaisirs et de douleurs. Autrement dit, les passions sont liées à la structure des langues : la façon dont une langue organise les passions n'est pas celle dont une autre langue les structure. A tel point que

^{42.} Hume, Traité de la nature humaine, Paris, G-F Gallimard, 1991-1995.

Bentham dresse des tables de passions en estimant que ces tables seraient différentes dans d'autres langues et il suggère de faire, pour ces autres langues, le travail qu'il fait en anglais, afin de rendre possible l'étude des concordances et des discordances des diverses façons dont les passions se disent. Mais, demandera-t-on, pourquoi ce nominalisme affectif vaudrait-il mieux que l'intuitionnisme passionnel?

La démonstration peut s'esquisser ainsi : chez Hume, l'association des impressions et celle des idées, ainsi que leur corroboration, expliquent le fonctionnement de tous les phénomènes psychiques; les phénomènes linguistiques eux-mêmes sont réglés par l'association; ce qui explique, selon Hume, que les langues, qui peuvent apparaître éloignées les unes des autres, sont en réalité très proches dans leurs modes de découpage et de structuration des phénomènes. Mais si l'association des idées fonctionne bien dans le cas où l'on peut stabiliser des unités psychiques comme des signes, elle ne peut, en revanche, pas fonctionner quand les termes qu'elle associe sont mal stabilisés, mal délimités et susceptibles de fusionner. Autrement dit, pour que l'associationnisme puisse fonctionner, il faut qu'il se double d'un rigoureux atomisme psychique des impressions et des idées. Or Hume ne s'y est jamais tenu et il parle volontiers de fusion des impressions ou des passions. Comment pourrait-il s'y tenir d'ailleurs, sans un incroyable dogmatisme auquel il sacrifie si peu qu'il lui arrive de le récuser explicitement? Dès lors, si l'on veut que l'associationnisme fonctionne et que les phénomènes psychiques obéissent à des lois (fût-ce de probabilité), il n'y a pas d'autre moyen que de demander au langage d'assurer l'élément constitutif et stabilisateur de chaque élément psychique. C'est la voie sur laquelle Bentham s'engage dans sa « psychologie » ou dans sa « dynamique psychologique », puisqu'il utilise ces deux termes; c'est aussi la voie dans laquelle il s'engage en matière juridique, car le travail du législateur consiste, selon lui, à trouver les lois qui permettent de concilier le maximum de plaisirs entre eux ou, comme les douleurs sont inévitables, le maximum de plaisirs avec le minimum de douleurs. Bentham disait en effet que « les lois ne peuvent être faites qu'avec des mots. La vie, la liberté, la propriété, l'honneur, tout ce qui nous est cher - ce que nous appellerions aujourd'hui les valeurs - dépend du choix des mots »43. Le point a été parfaitement entendu ou soupçonné par Lacan qui souligne le paradoxe que c'est par des fictions que nous organisons la compatibilité des plaisirs et des peines : « A propos de toutes les institutions, dans ce qu'elles ont de fictif, à savoir de foncièrement verbal, la recherche [de Bentham] est non pas de réduire à rien tous ces droits multiples, incohérents, contradictoires dont la jurisprudence anglaise lui donne l'exemple, mais au contraire, à partir de l'arti-

^{43.} J. Bentham, Works of Jeremy Bentham, op. cit., vol. 3, p. 208.

fice symbolique de ces termes, créateurs de textes eux aussi, de voir ce qu'il y a dans tout cela qui puisse servir à quelque chose, c'est-à-dire à faire justement l'objet du partage »⁴⁴.

LACAN BENTHAM : ACCORDS ET DÉSACCORDS.

A cette étape de la présentation de la théorie des fictions, nous pouvons nous arrêter pour fixer quelques points de la lecture que Lacan fait de Bentham, en commençant par les accords francs et en progressant vers les désaccords qui seront plus esquivés qu'avoués clairement.

Le premier point d'accord tient à la fonction d'apprêt et de structuration assurée par le langage en psychologie. Dans L'éthique de la psychanalyse, Lacan, qui attribue cette thèse à Freud lui-même, souligne que « nous ne connaissons [les processus de pensée] que parce que nous parlons de ce qui se passe en nous ». Certes les termes « inévitables » dans lesquels nous en parlons, nous en connaissons « l'indignité, le vide, la vanité ». Il n'empêche qu'il faille présupposer ce discours pour que le travail psychologique soit possible. « C'est à partir du moment où nous parlons de notre volonté ou de notre entendement comme de facultés distinctes que nous en avons une préconscience, et que nous sommes capables en effet d'articuler en un discours quelque chose de ce bavardage par lequel nous nous articulons en nous-mêmes, nous nous justifions, nous rationalisons pour nous-mêmes, dans telle ou telle circonstance, le cheminement de notre désir ». Le discours sur lequel le travail critique et secondaire de la psychologie s'ente est faux; mais « c'est bien d'un discours dont il s'agit », ajoute Lacan, qui prête à Freud l'idée de ce discours premier qui rend possible le travail scientifique. « Freud accentue qu'après tout nous ne savons rien d'autre de nos Vorstellungen (entités psychiques) que par les Wortvorstellungen qui instaurent un discours qui s'articule sur les processus de pensée ». « Ce qui vient à la Bewußtsein, c'est la Wahrnehmung, la perception de ce discours, et rien d'autre. C'est là exactement sa pensée »45. Il faut donc que les choses soient dites pour que la science puisse commencer son œuvre critique. Mon sujet n'est pas de savoir si cette idée lacanienne est exactement la pensée de Freud. Elle coïncide en tout cas avec l'idée de Bentham : ce n'est que par un jeu de fictions que nous corrigeons des fictions plus frustes, que nous tenons pour réelles ; le jeu des fictions est un travail de substitution d'une fausse réalité à une autre, censée être plus vraie.

Le second point d'accord très lié au précédent, tient au primat du signifiant sur le signifié. Le signifié est extrêmement mensonger : il fait croire

^{44.} J. Lacan, L'éthique..., op. cit., p. 269.

^{45.} Ibid., p. 76.

à une stabilité qui, en réalité, est relativement mieux assurée par le signifiant. C'est le signifiant qui est le fondement d'une très grande variété de signifiés, pourvu qu'on entende le signifiant en un sens très large, aussi large que celui que lui assignaient Berkeley et Bentham, lorsqu'ils mettaient le langage au fondement de la perception ou de l'affectivité. Ce que nous appelons les passions désigne les signifiés trompeurs de signifiants plus fondamentaux⁴⁶.

Le lien entre le primat du signifiant et l'intérêt pour la dynamique psychologique est également présent chez Bentham et chez Lacan. Chez Bentham d'abord, car le discours de la force, destiné à rendre compte de l'organisation des entités psychiques (représentations, affects, projets...), est constitué d'entités fictives qui ne correspondent à rien de réel, mais permettent seulement d'ordonner le flux des entités psychiques, sans que nous puissions dire que ce flux est réellement constitué de forces qui obéiraient effectivement à des lois. Hume, déjà, considérait la force comme une fiction⁴⁷. Quant à Lacan, son intérêt pour l'Entwurf⁴⁸, c'est-à-dire pour un discours dans lequel Freud construit une dynamique psychique avec une extraordinaire liberté d'invention, sans aucun souci de copier quoi que ce soit et sans vouloir figurer quelque réalité psychique transcendante au discours, est lié à d'incessantes considérations linguistiques : le travail lacanien sur l'Entwurf consiste presque essentiellement en un travail de contestation de traduction. La dynamique est essentiellement un travail du signifiant, d'abord parce qu'elle se substitue aux représentations dont elle dit en quelque sorte la vérité mieux que ces représentations qui paraissent la détenir; ensuite parce que la langue dans laquelle elle s'énonce est essentiellement symbolique, dans le sens même où Leibniz en prenait le terme, c'est-à-dire : aveugle et dépourvue d'évidence.

Enfin, pour ménager une transition avec le point principal de désaccord, il convient de remarquer que l'affirmation méthodique du primat du signifiant permet à Lacan de sauver l'utilitarisme contre lui-même. La

^{46.} A. Green souligne que le travail de D. Lagache sur la jalousie amoureuse est resté classique. Voir A. Green, « Passions et destins des passions », in La passion, Nouvelle revue de psychanalyse, n° 21, Paris, Gallimard, 1980, p. 9. Assez étrangement, cette thèse, qui paraît la plus forte et la mieux fondée, ne laisse pas d'être la plus contestée; A. Green, par exemple, a attaqué Lacan et même l'ensemble des psychanalystes qui, à l'exception de Daniel Lagache, auraient négligé les phénomènes affectifs, sans bien mesurer qu'ils étaient parfaitement pris en compte quoique simplement réduits par l'analyse dès lors qu'ils étaient considérés comme les signifiés évanescents de signifiants dont il s'agissait d'étudier la structuration. Freud même n'est pas épargné: « Ce que j'avance ici, du bannissement de la passion [...] est attesté dans l'œuvre de Freud à divers points de vue; dans ses analyses, dans sa technique aussi bien que dans sa théorie », p. 15.

^{47.} Comme on le voit dans l'Enquête sur l'entendement humain. De la même façon, Lacan rappelle que « l'énergie n'est pas une substance [...]. N'importe quel physicien sait de façon claire [...] que l'énergie n'est rien que le chiffre d'une constance ». J. Lacan, Télévision, Paris, Seuil, 1974, pp. 34-35.

^{48.} Traduit en français sous le titre d'Esquisse d'une psychologie scientifique, traduction de Lacan in Le Séminaire, Le Moi dans la théorie de Freud..., op. cit., pp. 117-126 et 141-150.

théorie des fictions ne s'accompagne pas forcément des aspects hédonistes parfois assez plats de l'utilitarisme benthamien. Dans un texte d'Encore, on apprend que « l'utilitarisme au niveau de Bentham [n'est] pas du tout ce qu'on croit, et qu'il faut, pour le comprendre, lire la Theory of fictions »49. Il est vrai que dans les années 50, 60 et 70, on n'en croyait pas grand chose parce qu'on ne savait plus ce qu'était l'utilitarisme. Le sait-on davantage aujourd'hui, lorsqu'on voit des personnes, qui passent pour être sérieuses et savantes, décider avec autorité que Bentham est mercantiliste; ce qui est un comble! En réalité, l'utilitarisme se donne comme une théorie du plaisir et de la douleur, considérés comme les éléments fondamentaux, inséparablement physiques et psychologiques⁵⁰. Or, et c'est bien là qu'apparaît un point de désaccord essentiel, on ne voit pas que la psychanalyse tienne le plaisir et la douleur comme les réquisits ultimes de ses recherches, comme les matériaux les plus élémentaires à partir desquels il s'agirait de reconstruire l'ensemble des entités psychiques. Freud parle d'un « principe de plaisir » sans poser le plaisir comme une « entité réelle ». Le plaisir est d'ailleurs si peu une entité réelle qu'il tendrait plutôt vers une déréalisation, comme le montre bien l'exemple du nourrisson qui hallucine le sein plutôt que de se nourrir. Enfin, le principe de plaisir ne saurait être considéré comme ultime puisqu'on peut envisager un au-delà du principe de plaisir. Ce désaccord ne semble pas émouvoir outre mesure Lacan qui, très généreusement mais aussi conformément à un certain nombre d'indications de Bentham⁵¹, assimile le principe de plaisir à l'ensemble du calcul des plaisirs et des peines, nécessairement accompagné de fictions et même de fallacies, tant sur le plan individuel que sur le plan collectif.

Sans doute conteste-t-il de la manière la plus ferme, au début de L'éthique de la psychanalyse, que l'on puisse fonder une éthique à partir du seul plaisir⁵². Ce qu'on appelle ordinairement éthique du plaisir est plutôt, pour parler le langage pascalien, une éthique de la concupiscence et renferme implicitement un rapport à la loi, morale, sociale ou juri-

^{49.} J. Lacan, Encore, op. cit., p. 55.

^{50.} J. Bentham, *Theory of fictions, op. cit.*, p. 138: « On peut s'aviser de soumettre au jugement de chacun une question: si, à supposer qu'il n'existe pas de sensations comme le plaisir et la douleur, les devoirs ne seraient pas également sans force et les droits sans valeur ».

^{51.} J. Bentham, Works of Jeremy Bentham, op. cit., vol. 8, p. 197: Bentham traite souvent, sinon la douleur, du moins le plaisir comme une entité fictive. On est moins sûr de ses plaisirs que de ses douleurs. La douleur est, pour nous, un maître, en ce sens que, si on récuse l'autorité du réel, c'est elle qui nous rappelle à l'ordre. « Supposez un instant la non-existence des substances corporelles ou de quelque substance corporelle tangible qui se trouve face à vous, et cette supposition faite, agissez sur elle! La douleur, la perception de la douleur témoignera immédiatement contre vous. Telle sera votre punition, votre punition méritée ».

^{52.} J. Lacan, L'éthique..., op. cit. : « Si nous sommes amenés à aborder, ne serait-ce que par rétrospection, l'expérience de l'homme du plaisir, nous verrons vite [...] qu'à la vérité, tout dans cette théorie morale devait la destiner à cet échec », p. 12.

dique, fût-elle transgressée⁵³. Sous le nom de plaisir, on promeut subrepticement la loi dont on prétend s'affranchir⁵⁴. Lacan récuse, en invoquant l'échec historique de l'affranchissement naturaliste du désir⁵⁵, que l'on puisse faire jaillir du jeu des plaisirs mêmes quelque chose qui ressemble à une loi vivable. Or, l'idée benthamienne est bel et bien de prendre les plaisirs et les douleurs comme des faits, de ne pas s'immiscer dans le for intérieur des individus pour les juger, mais de veiller seulement à leur compossibilité dans la société, sans autre esprit normatif. Il ne s'agit surtout pas de faire la leçon à quiconque pour lui intimer comment il doit prendre son plaisir. Tout plaisir est bon, pourvu qu'il ne déclenche pas chez les autres plus de douleurs qui auraient pu être évitées, s'il avait été sacrifié.

Lacan contourne cette difficulté de l'utilitarisme par la théorie des fictions. Il fait l'hypothèse, fine et plausible, que l'utilitarisme a surgi sur l'effondrement de la maîtrise qui structurait nos sociétés⁵⁶. Le maître est celui qui défend les valeurs et leur autorité *in concreto*, qui veut en instruire les autres et, si possible, les leur imposer, au moins par autorité; ce qu'il n'a pas compris dans sa naïveté idéaliste, ce par quoi il se rendait complètement étranger au mouvement de l'histoire et que l'utilitarisme a parfaitement compris, à la suite de Mandeville et dans une tradition anglo-saxonne très riche, c'est qu'on peut bien se figurer sacrifier à des valeurs sans le faire réellement et que la fiction de valeurs, pas nécessairement pratiquées voire parfois délibérément transgressées⁵⁷, suffit pour tenir en ordre une société. Les valeurs ont des modes d'existence très complexes et très diversifiés dans la mentalité des hommes; elles ne sont pas nécessairement en rapport d'application directe et peuvent néanmoins

^{53.} Pascal, *Pensées*, éd. Brunschvicg, pp. 402-403, 451-454: "On a fondé et tiré de la concupiscence des règles admirables de police, de morale, et de justice; mais dans le fond, ce vilain fond de l'homme, ce *figmentum malum* n'est que couvert: il n'est pas ôté ». Pascal savait qu'on pouvait fabriquer des institutions, un droit, une morale avec la concupiscence.

^{54.} J. Lacan, L'éthique..., op. cit.: « Bien que l'expérience de l'homme du plaisir se présente avec un idéal d'affranchissement naturaliste, il suffit de lire les auteurs majeurs - je veux dire ceux qui ont pris pour s'exprimer là-dessus les voies les plus accentuées dans le sens du libertinage, voire de l'érotisme - pour s'apercevoir qu'elle comporte une note de défi... », p. 12.

^{55.} Ibid., p. 12.

^{56.} *Ibid.*: « Ce qui s'est passé au début du XIXe siècle, c'est la conversion, ou réversion, utilitariste. Nous pouvons spécifier ce moment, sans doute tout à fait conditionné historiquement, d'un déclin radical de la fonction du maître, laquelle régit évidemment toute la réflexion aristotélicienne, et détermine sa durée à travers les âges. C'est dans Hegel que nous trouvons exprimée la dévalorisation extrême de la position du maître, puisqu'il fait de celui-ci la grande dupe, le cocu magnifique de l'évolution historique, la vertu du progrès passant par les voies du vaincu, c'est-àdire de l'esclave et de son travail. Originellement, dans sa plénitude, le maître, au temps où il existe, à l'époque d'Aristote, est bien autre chose que la fiction hegelienne, qui n'est que comme l'envers, le négatif, le signe de sa disparition. C'est peu de temps avant ce terminus que, dans le sillage d'une certaine révolution affectant les rapports interhumains, se lève la pensée dite utilitariste », p. 21.

^{57.} *Ibid.*: C'est aussi le sens de la dernière partie du séminaire du 23 décembre 1959: « C'est bien [...] pour autant que je mens, que je refoule, que c'est moi, menteur, qui parle, que je peux dire *Tu ne mentiras pas* », p. 99.

agir très efficacement. Certes, le Manuel de sophismes politiques est bien écrit par Bentham pour déjouer ces manœuvres, mais l'auteur n'est pas assez naïf pour croire que l'on peut apprendre facilement à la majorité des gens à renoncer aux fictions sur lesquelles ils réglaient leur action ou se figuraient le faire. Le moyen de faire accepter à un homme, sans qu'il perde patience, « de s'entendre contester la réalité de ces objets qu'il a coutume d'appeler ses droits »58? Si on pouvait le faire d'ailleurs, ce serait une singulière victoire du maître dans sa version utilitariste et, pour le coup, un cinglant démenti au diagnostic historique de Lacan. Mais force est de constater que ce qu'on n'a jamais pu faire de mieux en politique, c'est non pas d'ôter les fictions, ni de mettre fin à toute idéologie, mais bien de substituer des fictions à d'autres fictions, des idéologies à d'autres idéologies, sans qu'aucune échappée hors de l'idéologie ne soit possible, autrement dit, de considérer l'ensemble des fictions du point de vue de l'avenir de leur utilité⁵⁹.

Cette dernière remarque pose, on s'en doute, des problèmes redoutables : car, s'il est impossible de dépasser les fictions, à quoi peut-il servir de travailler et de se battre pour les changer? Comment distinguer des fictions irrecevables de fictions mieux recevables dans un univers où l'évidence se fait rare et où nous paraissons voués à la gamme des vérités infirmes : sourdes, aveugles, de toute façon, symboliques? Comment dénoncer une fiction sans en créer une autre dont tout le problème est de connaître les titres qu'elle acquiert dans une telle substitution?

LA VÉRITÉ : UN « QUEER PERSONAGE ».

Ce problème très général ne peut être esquivé dans une théorie des fictions qui se veut conséquente. Certes, la fiction n'est pas une erreur⁶⁰, mais, dans la mesure où elle permet d'en dénoncer une ou plusieurs autres, le problème se pose de distinguer celle qui est fallacieuse de celle qui ne l'est pas. Certes, la fiction enferme toujours une ou des contradiction(s); mais, parmi ces inévitables contradictions, sur quel critère accepter l'une et rejeter l'autre?

Quel est donc le statut que peut avoir la vérité dans une théorie des fictions? Sans doute Bentham ne dit-il pas avec la netteté lacanienne que

^{58.} J. Bentham, Theory of fictions, op. cit., p. 60.

^{59.} Lacan a remarquablement vu ce point dans un texte cité ci-dessus : « La recherche [benthamienne] est non pas de réduire à rien [les] droits multiples, incohérents, contradictoires dont la jurisprudence anglaise lui donne l'exemple, mais au contraire, à partir de l'artifice symbolique de ces termes, créateurs de textes eux aussi, de voir ce qu'il y a dans tout cela qui puisse servir à quelque chose, c'est-à-dire à faire justement l'objet du partage », L'éthique..., op. cit., p. 269. On est frappé de la tournure pascalienne que prend l'interprétation par Lacan de la conception benthamienne de la politique.

^{60.} J. Lacan, L'éthique..., op. cit., p. 22 : Lacan rappelle que «fictitious» ne veut pas dire illusoire, ni en soi-même trompeur.

« la vérité a une structure de fiction », mais il est clair qu'il range la vérité parmi les entités fictives⁶¹ : on ne voit pas comment elle pourrait être tenue pour une entité réelle. Parler de vérité d'une proposition implique que l'on dédouble cette proposition pour en fabriquer une autre, conformément au jeu des ordonnancements de fictions que nous avons décrit en général. De plus, Bentham ne manque pas de discours sur le vrai et il dit, de façon métaphorique dans ses remarques critiques sur Hume, que la vérité est « a mighty queer sort of personage in the abstract, as slippery as an eel »⁶² [«prise abstraitement, une espèce extrêmement étrange de personnage, aussi fuyant qu'une anguille »]. Nous réservant de revenir sur l'ensemble de la formule, nous devons expliquer d'abord en quel sens, dans une théorie des fictions, la vérité est aussi fuyante.

Sans doute l'est-elle d'abord dans le sens où nous avons parlé de cette fuite que requiert toute proposition dont on veut établir la vérité vers une autre proposition. Mais elle l'est encore dans un autre sens, plus utile et moins abstrait pour notre propos. D'abord les termes de vrai et de faux ne s'appliquent pas aux fictions comme ils s'appliquent, dans la logique classique, aux propositions. On peut se servir de propositions vraies pour dire quelque chose qui égarera l'auditeur et sera donc fallacieux. On connaît la plaisanterie dont Freud fait une admirable analyse à la fin de la partie analytique du Mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient : deux Juifs se rencontrent en wagon dans une station de Galicie. « Où vas-tu? » dit l'un. - « A Cracovie », dit l'autre. - « Vois quel menteur tu fais! s'exclame le premier. Tu dis que tu vas à Cracovie pour que je croie que tu vas à Lemberg. Mais je sais bien que tu vas vraiment à Cracovie. Pourquoi alors mentir? »63. Le champ d'application entre le faux et le fallacieux ne se réduit pas à ce trait d'humour juif; le discours politique est entièrement tramé de ce genre de propos : on ne trompe jamais, pas tout à fait efficacement d'ailleurs, comme le montre la petite plaisanterie précédente, qu'en disant des choses vraies. Mais on peut aussi, par des constructions que l'on sait fausses, mettre en mesure de saisir des choses vraies : c'est là où les fictions jouent leur rôle d'intermédiaire, de « cheville ». Est-ce un hasard si Lacan remercie Jakobson, qui semble lui avoir fait connaître le livre d'Ogden, en disant qu'il lui a fourni « la petite chevillette »? Isolées des processus qui conduisent à la production d'une vérité, ces chevilles sont fausses et, en général, contradictoires, imprécises, vagues; prises dans le processus, elles n'en deviennent pas vraies pour autant, mais leur présence est justifiée, pourvu que, dans la démonstration ou dans la preuve, elle sachent s'éclipser au bon moment. Elles servent à condition que l'on puisse faire comme si elles n'avaient pas servi : leur usage doit être furtif et subreptice.

^{61.} J. Bentham, «Hume's virtues», in Deontology, op. cit., p. 354: «Truth is a fictitious entity». 62. Ibid., p. 354.

^{63.} S. Freud, Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient, Paris, NRF, Gallimard, 1969, p. 172.

En réalité, on ne peut fabriquer la moindre vérité sans y recourir. La science réputée la plus rigoureuse est pleine de fictions et ne pourrait pas faire un pas sans elles : les indivisibles, les différentielles, les limites, les dérivées... constituent toutes sortes de chevilles issues de la boîte à outils du mathématicien. Les mathématiques fournissent de multiples exemples de cas où il faut introduire un être contradictoire pour venir à bout de quelque quadrature ou recherche de centre de gravité. Berkeley l'avait repéré quand il dénonçait la confusion de la vérité et de l'utilité dans les mathématiques des newtoniens de son temps. Le malheur est que, si on l'avait écouté, on en serait resté à un état élémentaire des mathématiques et il n'est pas sûr d'ailleurs que cette situation fruste échappât à des fictions plus grossières encore. Mais c'est plutôt vers le peintre que nous nous tournerons pour montrer le jeu du vrai, du faux et du fictif. Dans un fragment de ses Pensées, Pascal dit qu'il y a un point pour voir un tableau, qui est assigné par la perspective et qui se trouve par un jeu de négations : ni trop près, ni trop loin du tableau, ni trop au-dessus, ni trop au-dessous de lui, ni à sa droite, ni à sa gauche. Pascal poursuit, en posant la question qui nous intéresse : pour la vérité, qui assignera ce point? Y a-t-il, pour la vérité, l'équivalent d'une mathématique de la perspective pour la peinture?

Il faut d'abord remarquer que le point dont parle Pascal pour contempler le tableau et qu'il paraît demander au spectateur d'occuper est généralement inhabitable, parce que le tableau n'est jamais posé dans la situation d'une fenêtre; il est penché, accroché trop haut ou trop bas; mais il faut aussitôt ajouter que cette impossibilité physique ne nuit nullement à la véritable saisie du tableau ou à sa saisie, du vrai point de vue. A partir des points que je puis réellement occuper et qui sont faux, il m'est tout à fait possible de me situer virtuellement au point fictif et inoccupable d'où je découvre en vérité le tableau. La vérité est entièrement liée à la fiction; et l'on saisit la position que l'on doit prendre de points de vue que l'on sait faux. La fausseté des positions que l'on est bien forcé de prendre réellement n'est pas une gêne à la saisie du « vrai point de vue ».

Si donc il y a interdépendance et entrelacement de l'opposition du vrai et du faux, d'une part, et de l'opposition du fictif recevable et du fallacieux (fictif irrecevable), d'autre part, il n'y a toutefois pas coïncidence entre ces deux oppositions. Le fictif (recevable) – la fictitiousness, comme Lacan en repère judicieusement le terme chez Bentham – n'est pas le vrai, même s'il peut en être la condition; le fallacieux, la fallacy, la fallace (si l'on osait restaurer ce terme encore en usage courant au XVIIIe siècle⁶⁴) ne sont pas le faux, puisqu'ils peuvent même coïncider avec le vrai. Certes la détermination des critères du vrai et du faux n'est pas une mince affaire en logique et en philosophie. Il y a un nombre infini de

^{64.} Leibniz l'emploie encore couramment pour rendre l'équivalent en français du terme anglais fallacy.

manières, pour une proposition, d'être fausse; mais il y a sans doute aussi un nombre considérable de façons, pour elle, d'être vraie. Non seulement Bentham définissait apagogiquement la clarté d'une proposition, lorsqu'on débarrassait celle-ci de son obscurité et de ses ambiguités⁶⁵, mais il soulignait encore sa relativité en toutes circonstances à l'égard des récepteurs : « Il n'existe pas et il n'existera jamais de proposition qui soit parfaitement claire pour tout auditeur et pour tout lecteur »66. L'introduction du point de vue de l'auditeur est extrêmement importante et se trouvera au centre du commentaire que Freud fera de la petite plaisanterie « d'esprit sceptique » relatée précédemment : « Est-ce dire la vérité que de présenter les choses telles qu'elles sont, sans se préoccuper de la façon dont l'auditeur entendra ce qu'on dit? N'est-ce pas là peut-être qu'une vérité jésuitique, et la réelle sincérité ne consiste-t-elle pas plutôt à tenir compte de la personne de l'auditeur? »67. Mais la clarté n'est pas le seul critère du vrai : il faudrait tenir le même discours sur la distinction, sur l'adéquation, sur ce que Leibniz appelait le caractère symbolique du vrai. Et sans doute est-ce seulement apagogiquement que sont déterminés ces critères : le vrai n'est jamais que du non-faux, et à titre provisoire. Pascal avait même montré qu'aucune vérité ne pouvait être pure; ce n'est pas un hasard si c'est lui qui a inventé la géométrie du hasard, dans laquelle aucune vérité ne se comprend sans liaison avec des valeurs pratiques, comme la justice des échanges, celles des héritages, celle des affaires au sein d'une structure économique particulière, laquelle aurait pu être autre et ne donner lieu à aucun calcul de ce style. Il n'y a pas de vérité pure, mais seulement des vérités relatives à un univers donné, qui comprend d'autres valeurs. La question des critères du vrai n'est donc pas très claire et la réponse qu'on voudrait lui faire est bien étrange, puisqu'elle devrait s'appliquer à elle-même ce qu'elle expose comme contenu; mais est-ce possible? Et si elle ne le fait pas, comment pourrait-on la croire? Qu'en sera-t-il des critères de la fictitiousness et de la fallacy?

C'est là qu'intervient l'utilité. Mais ce critère est-il plus clair que chacun des critères par lesquels on tente de définir le vrai ? D'abord, il est probable qu'il y a, pour les fictions, autant de façons d'être utiles que pour les solutions de problèmes d'être vraies; l'utilité est au moins aussi équivoque que la vérité. Ensuite, l'utilité n'est pas une notion plus directe que la vérité; elle est aussi aveugle qu'elle⁶⁸; du moins ne saute-t-elle pas

^{65.} J. Bentham, Theory of fictions, op. cit., pp. 75-76.

^{66.} *Ibid*.

^{67.} S. Freud, Le mot d'esprit..., op. cit., p. 173. Dans le Séminaire sur « La lettre volée », Lacan soulignait que le registre de la vérité « se situe proprement à la fondation de l'intersubjectivité ».

^{68.} J. Bentham, An Introduction to Principles of Morals and Legislation, éd. Harrisson, Blackwell, Oxford, 1967, posait le problème : « [Le principe d'utilité] est-il susceptible d'aucune preuve directe? Il ne semble pas; car ce qui est employé à prouver toutes les autres choses ne peut pas soi-même être prouvé ».

davantage aux yeux et ne réserve-t-elle pas moins de surprise que ce qui est vrai. Bentham montre que l'utilité se constitue au cours d'une histoire, ce qui est assez dire qu'elle ne se donne pas immédiatement. Il y a plus : l'utilité n'est pas tellement mieux déterminée que la vérité. De même que la vérité ne peut se poser indépendamment d'une alliance avec d'autres valeurs, de même en va-t-il de l'utilité dans tous les cas de figures : dans le cas où on la dissocie de la vérité et où l'on tient qu'une chose est utile, parce qu'on l'a considérée en *vérité*; mais aussi dans l'autre cas, plus conforme à l'utilitarisme benthamien qui fait de la valeur d'utilité la principale des valeurs et lui subordonne toutes les autres. Si le vrai, le juste, le bien, ne sont que des modalités de l'utilité, il faut néanmoins que l'utilité se différencie selon certains modes : il faut tellement différencier le jeu de l'utile avec lui-même que cela revient quasiment à poser une séparation des valeurs. L'utilité ne peut exister sans poser ou supposer d'autres valeurs qu'elle-même. Il n'est pas sûr qu'il faille arrêter la dialectique de la maîtrise à la prise de pouvoir de l'utilité: le jeu de la maîtrise continue au contraire et l'utilité, qui se pose au principe de toutes les valeurs, doit aussi se pulvériser en chacune d'elles au point d'être méconnaissable. Il n'y a pas plus de valeur pure que de maîtrise définitivement acquise.

Toutefois si nous avons insisté sur le fait que l'utilité devait se nier pour poser d'autres valeurs qu'elle-même par un mouvement irrépressible, il faut dire aussi, en sens inverse, que le fictif tend à aspirer vers lui le vrai, par la même dialectique. En effet, si, en mathématiques, le fictif apparaît comme intermédiaire, plus ou moins évanescent, plus ou moins résistant, c'est parce que la dernière ligne de la solution paraît se détacher de la démonstration, et, ainsi détachée, sanctifier, comme résultat, toutes les pratiques plus ou moins scabreuses utilisées antérieurement. Or, il est presque impossible, en psychologie en particulier, que les résultats se détachent avec une telle netteté, si bien que ce qui se posait comme intermédiaire en mathématiques, occupe, pour l'ordinaire, dans les sciences humaines le devant de la scène et prend toute la place d'un résultat absent. C'est parce que la vérité est absente comme résultat détachable du processus qui le produit qu'elle a nécessairement structure de fiction. Cette façon de comprendre la vérité comme ayant structure de fiction fait le moins de place possible à la mystique ou à la mystification de la réminiscence : dans la réminiscence, on feint les retrouvailles avec le vrai et l'on oublie les étapes évanescentes qui nous ont permis d'atteindre à cette feinte identification avec l'objet réel. Si la vérité n'est pas détachable du processus qui y conduit, elle est tout entière fiction; et l'errance lui est absolument intrinsèque sans que l'on puisse envisager d'arrêt au processus. Le vrai est fabrication, osée, risquée, créatrice; il ne se ressouvient de rien. A des discours plus ou moins immédiatement formulés, il substitue d'autres discours, nous ne dirons pas plus forts ou plus explicatifs puisque ces termes sont tout aussi fictifs, voire davantage, que la vérité dont ils sont censés rendre compte, mais moins dupes du signifié, moins dupes de la réminiscence⁶⁹.

C'est sans doute le point le plus profond de l'accord de Lacan avec Bentham. Lacan traverse très vite l'utilitarisme comme insignifiant : mais quand il présente des esquisses de topologie mentale ou lorsqu'il admire des esquisses de dynamique chez Freud, on a l'impression qu'il applique à la lettre ce que dit Bentham dans son fragment de l'Ontologie : que nous ne pouvons pas faire autrement que de parler des esprits corporellement ou spatialement⁷⁰ et que cela n'est d'ailleurs pas un inconvénient puisque la construction d'une topologie mentale n'implique nullement de concevoir l'esprit comme un espace ou comme une res extensa. Psychanalyse ou autre, la science est discours; discours sur des discours; elle n'a pas de portée ontologique directe. Elle ne dit pas ce qu'est le psychisme; elle ne pose ni qu'il est corporel, ni qu'il est spirituel. Elle ne doit jamais être lue comme un discours dont la portée est transcendante. De même que le mathématicien recherche la dérivée de courbes qui décrivent les mouvements, sans qu'on doive accorder à cette dérivée une portée ontologique directe, de même l'analyste peut construire des espaces topologiques à partir des discours plus ou moins frustes, plus ou moins conscients par lesquels chacun croit dire immédiatement son expérience. Les espaces topologiques inventés par Lacan seraient-ils l'équivalent de la dérivée du mathématicien⁷¹? Mais il n'y a pas de rôle directement déterminant de la

^{69.} Platon peut bien attaquer la mauvaise rhétorique des sophistes au nom de la réminiscence; la réminiscence n'en est pas moins une rhétorique, comme l'a excellemment montré Pascal. Cela ne veut pas dire que la science doit rester insensible à l'histoire de ses concepts; tout au contraire. Bentham et Stuart Mill ont insisté sur l'import des mots que l'on utilisait et sur la nécessité de connaître l'histoire de ces mots. Simplement, la connaissance de l'étymologie des termes que l'on emploie ne doit pas encourager les illusions de la réminiscence.

^{70.} J. Bentham, Chrestomathia, op. cit., pp. 371-372: "Dire que, dans le discours, on ne doit jamais recourir, en quelque occasion que ce soit, au langage des fictions, reviendrait à dire qu'on ne devrait jamais tenir de discours sur un sujet qui comporte des opérations, des affections ou autres phénomènes spirituels; car on ne peut pas trouver sur un tel sujet d'idées qui n'aient pas leur origine dans les sens, puisque la matière est le seul sujet direct d'une partie quelconque d'un discours verbal; à l'occasion et pour les besoins d'un discours, on considère l'esprit et on parle de lui comme s'il s'agissait d'une masse matérielle; et c'est seulement présenté sous la forme d'une fiction et lorsqu'on l'applique à une opération ou à une affection de l'esprit que l'on peut dire de quoi que ce soit qu'il est vrai ou faux ». Pascal déplorait que « presque tous les philosophes confondent les idées des choses, et parlent des choses corporelles spirituellement et des spirituelles corporellement. Car ils disent hardiment que les corps tendent en bas, qu'ils aspirent à leur centre, qu'ils fuient leur destruction, qu'ils craignent le vide, qu'ils ont des inclinations, des sympathies, des antipathies, qui sont toutes choses qui n'appartiennent qu'aux esprits. Et, en parlant des esprits, ils les considèrent comme en un lieu, et leur attribuent le mouvement d'une place à une autre, qui sont choses qui n'appartiennent qu'aux corps ». (Pascal, Pensées, op. cit., p. 72). Mais le moyen de faire autrement?

^{71.} J. Lacan, *Encore, op. cit.*, p. 118. Le rapprochement des mathématiques et de l'analyse est constamment effectué par Lacan : «La mathématisation seule atteint à un réel et c'est en quoi elle est compatible avec notre discours, le discours analytique »; mais c'est pour ajouter aussitôt : « un réel qui n'a rien à faire avec ce que la connaissance traditionnelle a supporté, et qui n'est pas ce qu'elle croit, réalité, mais bien fantasme ».

science de l'analyste, qui est peut-être plus réfléchissante, quoiqu'elle ne doive rien à l'idéologie de la réminiscence.

L'affinité des positions de Lacan avec celles de Bentham se réalise, assez étrangement au point le plus paradoxal de la doctrine utilitariste. On pourrait imaginer l'utilitarisme comme un activisme, voire comme un panactivisme, puisque la vérité même et toutes les autres valeurs sont les produits de l'activité humaine. Comment l'utilitarisme pourrait-il être autre chose qu'un humanisme radical? On aurait pu se figurer que le praticien Lacan et l'utilitariste Bentham se rejoindraient dans une conception pragmatique et immédiatement déterminante de leurs fabrications ingénieuses. Or c'est tout le contraire qui est vrai : les techniques les plus intelligentes, celles qui relèvent de la fictitiousness, sont précisément les plus réflexives et celles qui se piquent le moins d'être en prise directe sur les choses, quoiqu'elles le soient mieux que les fanfaronnades des « prévisonnistes ».

Stuart Mill, qui se croyait encore utilitariste, reprochait à Bentham de n'avoir pas su donner leur indépendance réciproque aux valeurs; il est curieusement aussi celui qui proposait pour objectif aux sciences humaines de prévoir les comportements des hommes, et par conséquent de modifier directement le monde. Ainsi celui qui se fait le moins d'illusions sur l'indépendance de la valeur de vérité à l'égard des valeurs pratiques est aussi paradoxalement celui qui conçoit une science qui tourne le dos à la prévision⁷². La science solidaire de la théorie des fictions n'est pas une science de la prévision; ce qui n'est pas un défaut puisque les théoriciens des sciences de l'homme qui, comme Stuart Mill, les ont orientées vers la prévision ont souvent honnêtement reconnu que la prévision était impossible. C'est, proche de Bentham, à une science non-prévisionnelle que la technique analytique confie ses sous-bassements théoriques. Un chiasme traverse la philosophie théorique et pratique de l'utilitarisme et fait qu'on ne découvre jamais cette doctrine où on l'attend; on le retrouve intégralement dans la question du panoptique.

« Le *Panopticon*, dit J. A. Miller, n'est pas une prison. C'est la machine optique universelle des concentrations humaines »⁷³. C'est un système social. Et il a raison de voir dans le panoptique un principe qui se pour-

^{72.} A la façon dont Laplace traçait l'idéal d'une science physique dont il reconnaissait volontiers qu'elle n'était pas faisable par l'intelligence humaine. Il est d'ailleurs frappant que Stuart Mill paraît imiter la fameuse phrase que Laplace situe en tête de sa Théorie analytique des probabilités lorsqu'il écrit : « Il est hors de doute que si, pour un individu quelconque, nos données pouvaient être complètes, nous connaissons assez dès maintenant les lois primitives des phénomènes mentaux pour pouvoir prédire dans beaucoup de cas, avec quelque certitude, quels seraient, dans le plus grand nombre des combinaisons de circonstances supposables, ses sentiments et sa conduite. Mais les impressions et les actions des êtres humains ne sont pas le résultat des circonstances actuelles seulement ». Stuart Mill, Système de logique, Mardaga, Liège, Bruxelles, 1988, II, p. 431. Que ce soit dans le cas de Laplace ou dans celui de Stuart Mill, ne s'agit-il pas de jeter délibérément la science contre un mur?

^{73.} On trouve ces deux phrases, que je cite en abrégeant la seconde, dès la première page de l'article paru dans *Ornicar* ?, n° 3, 1975.

suit bien au-delà des murs de la prison. Il est le projet mythique, chimérique et inquiétant d'une surveillance généralisée de la société; mais. quand on ne se contente pas de lire quelques pages d'une œuvre qui en comporte des milliers et dont peut-être personne n'a jamais fait le tour. on se rend compte que le « style panoptique » dont parle I. A. Miller accompagne tout autre chose qu'une philosophie de garde-chiourme. La difficulté est de comprendre le rapport qui existe, dans la même personne, entre l'auteur des Chrestomathia, de l'Ontologie, du Manuel de sophismes politiques et le rédacteur du Panoptique, qui s'entête dans la réalisation d'un projet qui va le ruiner financièrement. Le rapprochement est peut-être moins obscur qu'il le paraît et Foucault lui-même aurait pu le prendre radicalement à son compte puisqu'il est conforme à la méthode qu'il déploie dans L'histoire de la folie à l'âge classique et dans L'archéologie du savoir. De même qu'il a fallu un certain regard objectivant et discernant pour rendre possible le travail très raffiné et, par quelque côté, créateur et utile qui a pu se faire en psychiatrie au cours des deux siècles derniers, de même les Chrestomathia et leur recherche tout à fait créatrice n'ont sans doute été rendus possibles que par une objectivation généralisée du social, de l'individuel et de tous les découpages possibles de l'humain, tels qu'ils sont fantasmés dans le Panoptique, qu'on ait essavé de le construire réellement ou qu'il soit resté fictif. Le paradoxe très douloureux, sur lequel Foucault a insisté toute sa vie, et qu'il aurait pu facilement mettre en scène avec Bentham, s'il en avait dépassé le Panoptique. c'est que des activités créatrices peuvent s'effectuer sur fond d'objectivations qui ne méritent guère ce qualificatif. De même que Pascal avait compris que l'on ne prenait jamais de point de vue vrai sur les choses qu'à partir de postes réellement faux, de même on peut se trouver en position de créer à partir de points de vue sinistres, qui auraient tout intérêt à rester mythiques, pour ne pas être plus dangereux. Lacan posait la nécessité dans laquelle nous étions d'« accepter les condition du mental, au premier rang desquelles est la débilité », ce qui veut dire l'impossibilité de tenir un discours contre quoi il n'y a pas d'objections. mentales précisément 74. C'est bien en tout cas dans cette direction que marchait J. A. Miller, lorsque, concluant son paragraphe sur les fictions, il présentait, dans un vocabulaire encore peu amène, le législateur benthamien comme celui qui « convoqu[ait] tous les savoirs et toutes les populations et ne les restitu[ait] qu'après les avoir broyés ».

En tout cas, et c'est sur cette idée que nous voudrions conclure, la rencontre de Lacan avec la théorie des fictions esquissée par Bentham ne s'est pas soldée par un enrichissement unilatéral, qui serait celui du seul analyste. Il semble en effet que celui qui voudrait prolonger et parfaire

^{74.} J. Lacan, Séminaire L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre, 19 avril 1977. Cité par Juranville, Lacan et la philosophie, Paris, PUF, 1984, p. 484.

l'étude d'une théorie des fictions devrait non seulement se tourner vers toutes sortes de formes de logiques, mais qu'il aurait beaucoup à tirer de la psychanalyse elle-même qui s'installe sur tous les points stratégiques de cette théorie : l'opposition du réel et du fictif (où se mêlent l'imaginaire et le symbolique, mais où prédomine le symbolique), l'opposition des ordres de fictions et la façon dont ils se relient et se rapportent les uns aux autres. On est d'ailleurs surpris, lorsqu'on lit le Manuel de sophismes politiques de Bentham ou quand on lit la Fable des abeilles de Mandeville⁷⁵, de trouver, sans doute sous l'effet d'une rétrospection qui ne va pas sans comporter d'illusions, des ébauches d'analyses que la psychologie moderne ne démentirait pas. Dans la théorie benthamienne de l'idéologie, l'inconscient est considéré comme un obstacle au savoir et non pas comme une simple ignorance; il est des motifs de mes propres actions que je ne veux pas savoir et que les autres saisissent mieux que moi⁷⁶, qui les couvre d'une sophistique qui ne dupe que moi... et encore!

QUELQUES CONCLUSIONS

A cette première conclusion partielle, il convient d'ajouter des conclusions plus générales à notre propos.

1. Que la théorie fût, en psychanalyse comme en n'importe quelle autre science d'ailleurs, une fiction, a été reconnu très tôt. Maud Mannoni, qui a consacré à la question un livre intitulé La théorie comme fiction, a recherché quelques passages essentiels que l'on trouve chez Freud⁷⁷. Mais, ni, à ma connaissance, chez Freud qui, pourtant s'intéresse aux problèmes philosophiques, ni chez Maud Mannoni, le problème n'acquiert la profondeur philosophique qu'il atteint chez Lacan. Lacan a conscience des très graves difficultés que l'on rencontre à dire que « la vérité a structure de fiction ». Il voit clairement qu'il n'y a pas de métalangage qui permettrait de dire ultimement la vérité⁷⁸; et il ironise sur un

^{75.} Très sensible aux phénomènes de déplacement des symptômes névrotiques au sein d'une société qui a besoin de camouflages. Voir P. Carrive, La philosophie des passions chez Bernard Mandeville, Université de Lille III, Paris, Didier, 1983, p. 234.

^{76.} Voir le chapitre II de la Vème partie concernant « les causes des sophismes » in J. Bentham, Fragment sur le gouvernement. Manuel de sophismes politiques, Paris, LGDJ, 1996, pp. 356-357.

^{77.} M. Mannoni souligne en effet, dans La théorie comme fiction, Paris, Seuil, 1979, que « la théorie a été conçue, au départ, par Freud, comme une fiction. Il n'hésite pas à dire qu'il a donné libre cours à la spéculation et que l'incertitude est nécessaire ». Elle se réfère, en particulier, au texte de la Métapsychologie, intitulé « Les pulsions et leur destin », dont elle cite une remarque, p. 48 : « Sans les spéculations de la métapsychologie, nous n'irions pas un pas plus loin ». Elle ajoute, p. 17, que « pour Freud, la théorie analytique s'apparente au délire ou à la fiction ».

^{78.} J. Lacan, Écrits, II, Paris Seuil, 1971, p. 233 : « Il n'y a pas de métalangage [...], nul langage ne saurait dire le vrai sur le vrai, puisque la vérité se fonde de ce qu'elle parle, et qu'elle n'a pas d'autre moyen pour ce faire ».

interlocuteur qui lui reprochait de ne pas dire la vérité sur la vérité⁷⁹. On ne le peut pas plus en psychologie par une métapsychologie qu'on le peut en logique ou en mathématique par une métalogique ou une métamathématique, ce qui ne retire la valeur ni de la métapsychologie, ni de la métamathématique, Lacan tire parti, sur ce point, du fameux théorème de Gödel⁸⁰.

2. Il n'y a pas de lieu stable et confortable pour dire que la vérité a structure de fiction; il en est de la science que l'on tient pour une fiction comme du péché originel chez Pascal : il faut le poser et il est en même temps impossible de le poser. La science est née d'une extraordinaire misère : c'est parce que nous sommes ignorants que nous nous sommes mis à créer de la science; mais la science que nous créons est un processus infini, qui nous pousse parfois à parler de progrès. Toutefois ce processus n'est nullement téléologique et ne s'oriente pas dans une direction bien déterminée à l'avance. La téléologie est l'illusion d'un mouvement qui conserve et dépasse constamment les acquis. L'invention théorique, si fantasmatique soit-elle, se distingue toutefois d'une simple gesticulation intellectuelle. Parler de la théorie comme d'un ensemble de fictions implique sans doute une temporalité aveugle, mais qui ne consiste pas pour autant en un jeu stérile de Verstellungen (déplacements), comme aurait dit Hegel. Ce qui crée l'impression du déplacement dépourvu de sens, c'est que le signifiant précède toujours le signifié⁸¹; autrement dit, que le travail théorique ne se comprend lui-même que lorsqu'il est déjà bien loin de lui-même et que la théorie est devenue une autre théorie. On ne sait qu'après ce qui était en cause et s'est d'abord inventé dans des symboles incompréhensibles; quand ils commencent à être compris et qu'ils paraissent décrire des situations, c'est qu'ils sont déjà moribonds. Ce point n'est pas sans lien avec ce que dit I. C. Milner lorsqu'il attribue à Lacan, dans un style très pascalien, que « le moi a horreur de la science », qu'il « a horreur de la lettre comme telle »82.

^{79.} Ibid. L'interlocuteur pourrait être Lagache.

^{80.} *Ibid.*, p. 226. Gödel, pour le dire de la façon la plus condensée possible, en suivant le résumé qu'en fait Kotarbinski dans ses *Leçons d'histoire de la logique*, Paris, PUF, 1964, pp. 299-300, « a provoqué un choc pour les esprits » dans les années 1930, en découvrant « qu'aucun système de l'arithmétique ne pouvait embrasser toutes les propriétés de l'univers des nombres et que les mathématiques ne peuvent pas revêtir la forme d'un système formel permettant d'en résoudre tous les problèmes ». Cette référence à Gödel, (qui est beaucoup plus opératoire que ne le dit Milner dans son livre sur Lacan, J. C. Milner, *L'œuvre claire*, Paris, Seuil, 1995, p. 57), permet à Lacan d'aller plus loin dans son interprétation de Bentham que J. A. Miller dans sa publication de 1975 : si l'inscription de J. Bentham dans son système n'est pas contingente, si sa personne est nécessairement impliquée dans la théorie, ce n'est pas pour la raison, très contradictoire au sein d'un utilitarisme, qu'« il faut bien qu'il existe un homme au moins chez qui l'utilité personnelle se confonde sans reste avec l'utilité universelle », mais très exactement parce qu'il est impossible de dire la vérité sur le système entier de la vérité et de le laisser se refermer sur lui-même.

^{81.} C'est en ce sens que l'« on peut dire, avec J. A. Miller, que Bentham est incompréhensible à lui-même ».

^{82.} J. C. Milner, L'œuvre claire, Paris, Seuil, 1995, p. 57.

3. Il est intéressant de voir que l'auteur des Écrits, qui récuse le vocable de « sciences humaines »83, accueille en revanche dans toute son extension la notion de « théorie des fictions » et accepte de considérer la vérité comme fiction. Se trouve encouragée ici l'idée d'une théorie des fictions qui donnerait, sinon un fondement, du moins une structure générale des sciences dites de l'homme; peut-être aussi des autres. Lacan n'a pas découragé cette idée, s'il en a fortement récusé la version transcendantale, c'est-à-dire kantienne ou phénoménologique. Or c'était déjà l'idée de Bentham dans Chrestomathia avec les moyens d'un homme du début du XIXe siècle. Et, après tout, l'idée que la vérité est en mauvaise posture dans une théorie des fictions ne doit pas inquiéter outre mesure, car ce problème se rencontre dans toute théorie de la science, quelle qu'elle soit, comme le rappelle Lacan. La théorie des fictions sanctionne bien ce fait qu'il n'y a ni début ni fin au savoir.

Pour obtenir cette sanction, il a fallu désolidariser la théorie des fictions de l'utilitarisme qui lui est peut-être à charge et source de dévoiement; le seul avantage de l'utilitarisme est de promouvoir d'autres valeurs que celle de vérité, mais il semble inutile de doubler la théorie des fictions de la charge d'un hédonisme pratique⁸⁴.

4. Enfin, il y a, commune à Lacan et à Bentham, une passion pour les langues étrangères à celle dans laquelle ils écrivent. L'un et l'autre ont eu conscience, parce qu'ils connaissaient la force sui generis du langage, parce qu'ils savaient comme Pascal que le langage était science à la fois singulière et universelle, qu'on ne pouvait pas dire dans une langue ce qu'on disait dans une autre et qu'il fallait en toute science croiser les langues. Il arrive à Lacan d'inventer des phrases en allemand puisqu'il les estime mieux frappées en cette langue. Sa sensibilité à la langue anglaise est tout aussi manifeste; nous l'avons particulièrement vu faire ressortir le « fictitious », c'est-à-dire le positif de la fiction, le performatif du langage, la création de sens sans aucune imitation. Si la psychanalyse est née dans le milieu de la langue allemande, Lacan paraît avoir demandé pour elle aux philosophes anglais une dimension qu'ils avaient tout particulièrement, et, à coup sûr, mieux que les philosophes allemands, pensée dans leur langue : la force propre du langage. J'en veux pour preuve un étrange aveu dans Encore où il dit, venant de relire Alciphron, que « si

^{83.} J. Lacan, Écrits, op. cit., II, p. 224 : « Il n'y a pas de science de l'homme, ce qu'il nous faut entendre au même ton qu'il n'y a pas de petites économies [ce qui signifie qu'il faut tout de même bien avoir recours à l'expression; ce dont ne se privera pas Lacan, avec ou sans guillemets]. Il n'y a pas de science de l'homme, parce que l'homme de la science n'existe pas, mais seulement son sujet. On sait ma répugnance de toujours pour l'appellation de sciences humaines, qui me semble être l'appel même de la servitude ».

^{84.} C'est faute d'accepter et de pratiquer cette désolidarisation que J. A. Miller restreint la portée de la théorie des fictions et lui offre une ampleur moindre que celle que Lacan avait déjà pu lui donner quelques années auparavant. De plus, il est enclin à accentuer outre mesure, chez Bentham, un naturalisme trop souvent récusé pour n'être pas ironique quand il y a recours.

Berkeley n'avait pas été [sa] nourriture la plus ancienne, bien des choses probablement, y compris [sa] désinvolture à [se] servir des références linguistiques, n'auraient pas été possibles »85. L'obédience à Saussure s'accompagne d'un intérêt pour la philosophie anglaise qui la compense très largement. Il serait important de regarder cette Babylone, ce carrefour de langues, qu'est la psychanalyse.

5. Plus significativement encore, il faudrait regarder de près l'apport de la philosophie anglaise, beaucoup trop négligé par un livre, par ailleurs très intéressant intitulé Le moment lacanien86. Le livre situe Lacan au carrefour constitué, dans les années 50, par la phénoménologie sartrienne et merleau-pontienne, d'une part, et par l'hegelianisme représenté par Kojève et par Hyppolite, d'autre part. L'auteur du livre, Bernard Sichère fait alors la part belle au courant hegelien⁸⁷, comme le laisse suffisamment prévoir le recours à la notion de « moment » et comme il croit pouvoir l'établir à travers la citation d'Écrits dans laquelle Lacan parle d'« ontologie humaine »88. Or, si le vocabulaire de Lacan est parfois indiscutablement hegelien, il ne faut pas être dupe des mots. Sichère ne fait aucun cas de la philosophie anglaise à laquelle Lacan recourt souvent. « Ontologie », après tout, n'est pas moins un terme benthamien qu'un terme hegelien. Quant à la théorie des fictions, elle est certainement plus proche de la philosophie que recherchait Lacan que la dialectique hegelienne. Sans changer son titre, Sichère aurait pu faire plus de cas de la philosophie anglaise et, tout particulièrement, de la « chevillette » benthamienne; car la notion même de « moment » que l'on imagine intrinsèquement liée à la dialectique hegelienne est aussi une notion stuart millienne. Les fictions aussi ont leur moment, qui fixe fugitivement le point d'inflexion de leur écartèlement. Il manque donc un ouvrage qui ferait le point sur « Lacan et la philosophie anglaise ».

Le tort des commentateurs, et nous ne disons nullement cela pour contester l'excellence de nombre d'entre eux – B. Sichère, sans doute, mais aussi A. Juranville, J.C. Milner –, c'est qu'ils confrontent Lacan presque exclusivement à la philosophie allemande et que leur formation universitaire les a rendus radicalement aveugles à une influence de la philosophie anglaise sur l'auteur des Écrits et des Séminaires, qui crève les yeux. Il est clair que, sous cet angle, une réévaluation de la portée philosophique des textes de Lacan est nécessaire.

^{85.} J. Lacan, Encore, op. cit., p. 93.

^{86.} B. Sichère, Le moment lacanien, Paris, Grasset, 1983.

^{87.} Ibid., p. 37.

^{88.} Ibid., p. 43. B. Sichère cite la phrase de Lacan: Hegel, avant Darwin, « avait donné la théorie pour toujours de la fonction propre de l'agressivité dans l'ontologie humaine », J. Lacan, Écrits, op. cit., p. 121. Il se retourne alors sur le terme « ontologie » et se demande à quoi Lacan fait allusion, pour répondre aussitôt qu'il se réfère à Hegel, ce qui est sans doute vrai en ce lieu mais pas dans tous les cas.

6. Aux amateurs et déchiffreurs d'énigmes, il ne sera pas malséant d'indiquer, pour terminer, deux métaphores, du goût de celle que l'on trouve chez Platon, lorsqu'il dit du langage, dans le Cratyle89, qu'il est « Pan chévrier ». L'une est empruntée à Bentham ; l'autre à Lacan. L'un et l'autre de ces deux auteurs ont bien sûr eu la cohérence de ne pas définir la vérité; ils se seraient contredits s'ils avaient cherché à le faire. Tout au plus ont-ils « paraphrasé » la vérité, pour user d'un concept benthamien. Mais ils ont, aussi bien l'un que l'autre, exprimé par une image complexe et inattendue la « belle prise » qu'est la vérité. L'un, on le sait déjà, l'a comparé à « une anguille glissante », a sleepery eel, au sortir de l'eau ; l'autre prétend avoir été saisi de « l'inspiration qu'à voir dans la voie de Freud s'animer étrangement une figure allégorique et frissonner d'une peau neuve la nudité dont s'habille celle qui sort du puits, [il] allait lui prêter voix »90. La métaphore est compliquée : elle a pour points communs avec la précédente de figurer une sortie de l'eau, de présenter une certaine qualité de peau (glissante, dans un cas; susceptible d'une sorte de mue, dans l'autre), d'être enfin un personnage très mal identifiable. « Queer » dit Bentham; il aurait pu dire « odd », terme dont il est familier et sur lequel, étrange coïncidence, Lacan s'interroge tout particulièrement dans sa conférence, qui est aussi le dernier des Écrits, sur « La science et la vérité »; quant à celle qui sort du puits, qui est-ce? On apprend d'elle que la nudité lui est un habit et qu'elle est donc aussi masquée que le fuyant personnage dont parle Bentham. Le reste de la métaphore est différent : la saisie est celle d'une prise, fût-elle fuyante, chez Bentham; la saisie est celle d'une vision sur un chemin, dans le cas de Lacan, et elle ne donne guère autre chose à faire qu'à apporter sa voix.

janvier-mai 1998

Je remercie très vivement Pierrette Du Laurier, d'une part, François Leguil, d'autre part, qui m'ont fourni des renseignements précieux pour la rédaction de cet article. Il va de soi toutefois que ni l'un ni l'autre ne sauraient être tenus pour responsables des éventuelles erreurs qui auraient pu se glisser dans ces pages. De plus, sans les précisions apportées par Mayette Viltard et les membres du Comité de lecture de L'Unebévue concernant quelques dates et surtout quelques tournures employées par Lacan dans ses œuvres non publiées, j'aurais pu être abusé par des inexactitudes et, par conséquent, abuser le lecteur.

^{89.} Platon, Cratyle.

^{90.} J. Lacan, Écrits, op. cit., II, p. 232.

A propos de la Théorie des Fictions de Jeremy Bentham

EXTRAITS1 DE ROMAN JAKOBSON

POÉSIE DE LA GRAMMAIRE ET GRAMMAIRE DE LA POÉSIE² pp. 219-233. Extraits.

Selon Edward Sapir (1921), si on nous propose des séquences du type : le fermier égorge le caneton, l'homme attrape le poussin, nous « percevons d'instinct, sans le moindre recours à une analyse réfléchie, que les deux phrases répondent exactement au même modèle, qu'elles sont en fait, et fondamentalement, la même phrase, et ne diffèrent que par leur côté extérieur, matériel³. En d'autres termes, elles expriment des concepts relationnels identiques, d'une manière identique ». Réciproquement, il est possible de modifier la phrase, ou certains de ses mots, « à un niveau purement relationnel, non matériel », sans altérer aucun des concepts matériels qui y sont exprimés. Quand on assigne à certains termes de la phrase une position différente dans le modèle syntaxique, et qu'on remplace, par exemple, l'ordre des mots : « A égorge B » par la séquence inverse : « B égorge A», on ne change pas les concepts matériels en question, on fait seulement varier leurs relations mutuelles. De même si on remplace fermier par fermiers ou égorge par égorgeait, on ne modifie que les concepts relationnels de la phrase, sans qu'il y ait aucun changements dans la « substance concrète du discours »; son « aspect extérieur, matériel » reste inchangé.

En dépit de certaines formations frontières, et qui font transition entre les deux domaines, il y a, dans la langue, une distinction bien définie et nette entre ces deux classes de concepts – concepts matériels, concepts relationnels, – ou, en termes plus techniques, entre le niveau lexical et le niveau grammatical de la langue. Le linguiste doit être

^{1.} Extraits tirés de Questions de poétique, collection Poétique aux Éditions du Seuil, Paris, 1973.

^{2. «} Poetry of grammar and grammar and poetry », Lingua, XXI, 1968, p. 597-609.

^{3.} La première version de cette étude constituait la communication que j'ai présentée au Congrès international de poétique à Varsovie en 1960; cette variante russe a été publiée dans le volume de l'Académie polonaise des sciences *Poetics, Poetyka, Poètika*, Varsovie, 1961.

attentif à se conformer à cette dichotomie, qui est une réalité structurale objective, et transposer intégralement les concepts grammaticaux, effectivement présents dans une langue donnée, dans son métalangage technique, sans introduire dans le langage observé aucune catégorie arbitraire ou importée d'ailleurs. Les catégories à décrire sont des constituants intrinsèques du code verbal, mis en œuvre par les usagers de la langue, nullement des entités « à la convenance du grammairien », ainsi que des analystes, pourtant fort attentifs, de la grammaire des poètes – je pense à Donald Davie – ont été tentés de le croire.

Une variation au niveau des concepts grammaticaux ne traduit pas nécessairement une variation au plan de la réalité à laquelle il est fait référence. Si un témoin assure que « le fermier a égorgé le caneton », pendant qu'un autre témoin affirme que « le caneton a été égorgé par le fermier », les deux hommes ne peuvent être accusés de présenter des témoignages discordants, malgré l'opposition polaire des deux concepts grammaticaux qui s'expriment l'un dans la construction par l'actif, l'autre dans le passif. Une seule et même réalité référentielle est désignée par les phrases suivantes : Le mensonge (ou la menterie ou mentir) est un péché (ou est peccamineux) - Mentir, c'est pécher - Les menteurs pèchent (ou sont peccamineux ou sont des pécheurs), ou avec un singulier collectif : Le menteur pèche (ou est peccamineux, est un pécheur). Il n'y a que le mode de représentation qui diffère. Fondamentalement, il s'agit de la même équation, susceptible de s'exprimer soit en termes d'acteurs (les menteurs, des pécheurs) soit en termes d'actions (mentir, pécher); et ces actions peuvent être présentées soit « comme » des abstractions (le fait de mentir) ou « comme » des choses (le mensonge, un péché), soit au contraire être rapportées au sujet comme des propriétés qui le caractérisent (peccamineux). Les parties du discours sont à compter au nombre de ces catégories grammaticales qui, selon le manuel de Sapir, reflètent « moins notre puissance intuitive d'analyse de la réalité que notre aptitude à construire cette réalité selon des modèles formels divers ». Ultérieurement, dans les notes préliminaires à son projet de Fondements du langage, Sapir (1930) put dégager les types fondamentaux de référents qui servent de « base naturelle aux parties du discours »; c'est à savoir : les existants, avec leurs expressions linguistiques, le substantif; les occurrents exprimés par le verbe; enfin les modalités d'existence et d'occurrence, représentées dans la langue, respectivement, par l'adjectif et par l'adverbe.

Jeremy Bentham, qui fut peut-être le premier à mettre en évidence les « fictions linguistiques » qui sont la base de la structure grammaticale et dont l'emploi est une « nécessité » dans l'ensemble du champ du langage, arriva, dans la *Théorie des fictions*, à cette conclusion audacieuse : « C'est au langage, et au langage seulement, que les entités fictives doivent leur existence ; leur impossible et cependant indispensable existence ». Les fictions linguistiques ne doivent être ni « prises pour des réalités », ni attribuées à une création fantaisiste des linguistes ; elles « doivent leur existence », en

fait, « au langage seul », et en particulier à la « forme grammaticale du discours », pour reprendre les termes de Bentham.

Le rôle indispensable et prescriptif qui est assumé par les concepts grammaticaux nous met en face d'un problème complexe : celui des relations entre la valeur référentielle et cognitive, d'une part, et d'autre part, la fiction linguistique. Peut-on effectivement mettre en question la signification des concepts grammaticaux, ou y aurait-il, à un plan non-conscient, des postulats de vraisemblance qui leur seraient attachés? Jusqu'où la pensée scientifique peut-elle faire face à la pression des modèles grammaticaux? Quelle que puisse être la réponse à ces questions encore controversées, certainement il existe un domaine des activités de la parole où « les règles du jeu dont la fonction est de classer » (Sapir, 1921) acquièrent leur signification la plus aiguë : c'est dans la FICTION, telle qu'elle se développe dans l'art du langage, que les FICTIONS LINGUISTIQUES se réalisent dans toute leur plénitude. Il est parfaitement évident que les concepts grammaticaux, - ou dans la terminologie de Fortunatov, les « significations formelles » – trouvent leurs possibilités d'application les plus étendues en poésie, dans la mesure où il s'agit là de la manifestation du langage la plus attachée à la forme. Dès lors qu'en ce domaine la fonction poétique l'emporte sur la fonction strictement cognitive, celle-ci y est plus ou moins occultée, et l'on rejoint l'allégation de Sir Philip Sidney dans sa Défense de la poésie : « Quant au Poète, n'affirmant rien, il n'a jamais l'occasion de mentir ». En conséquence, selon la formule ramassée de Bentham, « les Fictions du poète sont dépourvues d'insincérité ».

[...]

En dépit d'exceptions isolées, comme la récente exploration entreprise par Berry, le rôle qu'a joué la « figure de grammaire » dans le monde de la poésie depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours est encore un objet de surprise pour ceux qui se consacrent à la littérature, un siècle entier après qu'Hopkins lui-même ait commencé à le mettre en lumière. Chez les anciens et au Moyen-Âge, la théorie de la poésie comportait un soupçon de grammaire poétique et se montrait toute prête à faire la distinction entre les tropes et les figures grammaticales (figuræ verborum), mais ces rudiments prometteurs furent ensuite oubliés.

On peut avancer que dans la poésie la similarité se superpose à la contiguïté, et que par conséquent «l'équivalence est promue au rang de procédé constitutif de la séquence ». Dans ces conditions, tout retour, susceptible d'attirer l'attention, d'un même concept grammatical devient un procédé poétique efficace. Toute description non prévenue, attentive, exhaustive, totale, de la sélection, de la distribution et de l'inter-relation des diverses classes morphologiques et des diverses constructions syntaxiques dans un poème donné surprend le praticien lui-même par la présence inattendue, frappante, de symétries et d'antisymétries, par l'équilibre entre structures, par une accumulation efficace de formes équivalentes et de contrastes saillants, enfin par des restrictions strictes portant

sur l'inventaire des éléments morphologiques et syntaxiques auxquels a recours le poème, ces éliminations permettant, en retour, de saisir le jeu parfaitement maîtrisé des éléments effectivement utilisés. Insistons sur le caractère convaincant de ces procédés; tout lecteur tant soit peu sensible, pour reprendre la formule de Sapir, perçoit d'instinct l'effet poétique et la charge sémantique de ces dispositifs grammaticaux, « sans le moindre recours à une analyse réfléchie », et bien souvent le poète lui-même, à cet égard, est dans la même situation qu'un tel lecteur. De la même façon, dans un contexte traditionnel, l'auditeur et l'interprète de la poésie populaire, fondée sur une utilisation presque constante du parallélisme, saisit les déviations, sans être pour autant capable de les analyser : ainsi les guslars serbes, et aussi bien leur auditoire, relèvent, et souvent même condamnent, toute déviation par rapport au modèle syllabique du chant épique, et par rapport à l'emplacement régulier de la coupe, mais sont parfaitement incapables de définir la nature de l'écart.

Il arrive souvent que les contrastes au niveau de l'agencement grammatical soulignent la division du poème en strophes et en sections de strophes, comme c'est le cas pour le fameux chant de bataille hussite du début du XVe siècle, avec sa double trichotomie; il arrive même qu'ils servent de base et d'armature à une composition stratifiée de ce type: témoin le poème de Marvell *To his Coy Mistress*, avec ses trois paragraphes tripartites, dont les frontières et les subdivisons sont imposées par la grammaire.

La juxtaposition de concepts grammaticaux contrastants peut se comparer à ce qu'on appelle, en langage cinématographique, le « montage cut » : c'est un type de montage qui, si l'on s'en rapporte, par exemple, à la définition de Spottiswoode, juxtapose les prises de vue ou les séquences de façon à faire naître dans l'esprit du spectateur des idées que ces prises de vue ou ces séquences ne seraient pas susceptibles, par elles-mêmes, de suggérer.

Au nombre des catégories grammaticales appelées à figurer dans des parallélismes ou des contrastes, on trouve en fait l'ensemble des parties du discours, susceptibles ou non de flexion : nombres, genres, cas, degrés de comparaison, temps, aspects, modes, voix, répartition des mots en abstraits et concrets, animés et inanimés, noms communs et noms propres, affirmations et négations, verbes conjugués et infinitifs, adjectifs pronominaux et articles définis ou indéfinis, et toute la variété des éléments et des constructions syntaxiques.

L'écrivain russe Veresaev a reconnu dans ses notes intimes que quelquefois il lui semblait que les images n'étaient qu'«une contre-façon de la vraie poésie ». En règle générale, dans un poème sans images, c'est la « figure de grammaire » qui devient dominante et qui supplante les tropes. Au même titre que le chant de bataille hussite, les poèmes lyriques de Pouchkine comme Ja vas ljubil sont des exemples éloquents d'un pareil monopole des procédés grammaticaux. On trouve, pourtant, beaucoup plus fréquemment, un jeu mêlé des deux catégories d'éléments: c'est le cas, par exemple, des stances de Pouchkine Chto v imeni tebe moem, qui forment un contraste manifeste avec l'œuvre « sans images » précédemment citée, alors que l'une et l'autre ont été écrites la même année et adressées probablement à la même dédicataire, Karolina Sobańska. L'opposition dans un poème, entre ce qui appartient au langage imagé, métaphorique, et ce qui relève d'un niveau immédiat, peut être fortement déterminée par un contraste entre les constituants grammaticaux: c'est ce que nous trouvons, par exemple, en Pologne, dans les méditations concises de Cyprian Norwid, l'un des plus grands poètes mondiaux de la fin du XIXe siècle.

Le caractère contraignant des procédures grammaticales et des concepts grammaticaux met le poète dans la nécessité de compter avec ces données; soit qu'il tende à la symétrie et s'en tienne à ces modèles simples, susceptibles de répétition, parfaitement clairs, qui sont fondés sur un principe binaire, soit qu'il en prenne le contre-pied, quand il recherche un « beau désordre ». J'ai répété maintes fois que la technique de la rime est « soit grammaticale soit anti-grammaticale », mais qu'elle ne saurait être a-grammaticale : on peut en dire autant de tout ce qui concerne la grammaire chez les poètes. Il y a, à cet égard, une analogie remarquable entre le rôle de la grammaire en poésie et, chez le peintre, les règles de la composition fondées sur un ordre géométrique latent ou manifeste, ou au contraire sur une révolte contre tout agencement géométrique. Dans le domaine des arts figuratifs, les principes de la géométrie constituent, selon la formule empruntée par Bragdon à Emerson, une « belle nécessité ». C'est la même nécessité qui, dans le langage, marque de son sceau les « significations grammaticales ». Cette parenté entre les deux domaines, qui, dès le XIIIe siècle, avait été mise en lumière par Robert Kilwardby (cf. Wallerand, p. 46), et qui avait décidé Spinoza à traiter la grammaire more geometrico, émergea dans une étude linguistique de Benjamin Lee Whorf, « Language, Mind and Reality», publiée peu de temps après sa mort (Madras, 1942). L'auteur définit les modèles abstraits des « structures de phrases » en les opposants aux « phrases particulières » et au vocabulaire qui est un élément de l'ordre linguistique, « en quelque sorte rudimentaire et incapable de se suffire à soi-même », et envisage « une 'géométrie' des principes formels qui caractérisent chaque langue ». Une comparaison entre la grammaire et la géométrie fut aussi esquissée par Staline au cours de sa polémique de 1950 contre l'aberration linguistique de Marr : la propriété distinctive de la grammaire est sa puissance d'abstraction; « en s'abstrayant ellemême de tout ce qui, dans les mots et les phrases, est du domaine du particulier et du concret, la grammaire ne s'occupe que du modèle général, qui est à la base des substitutions de mots et des combinaisons de mots en phrases, et construit en ce sens ses règles et lois [...] À cet égard, la grammaire ressemble à la géométrie, qui, en formulant ses lois, s'abstrait elle-même des choses concrètes, traite les choses comme des entités dépourvues de qualités concrètes, et définit leurs relations mutuelles non comme les relations concrètes de certains objets concrets, mais comme des relations entre entités en général, c'est-à-dire comme des relations dépourvues de tout caractère concret ». La puissance d'abstraction de la pensée humaine, qui est le fondement, selon les deux auteurs cités, tout à la fois de la géométrie et de la grammaire, surimpose des figures géométriques ou grammaticales simples au mot, – qui se contente de « peindre » les objets particuliers, – et à la « matière » lexicale concrète de l'art du langage, – ainsi que le comprirent, de façon perspicace, dès le XIIIe siècle, Villard de Honnecourt, pour les arts graphiques, et Galfredus, pour la poésie.

Le rôle essentiel joué dans la texture grammaticale de la poésie par toutes sortes de pronoms est dû au fait que les pronoms, à la différence de tous les autres mots autonomes, sont des entités purement grammaticales et relationnelles; outre les substantifs pronominaux et les adjectifs pronominaux, il faut inclure dans cette classe des adverbes pronominaux et les verbes qu'on appelle verbes-substantifs (mais qu'il faudrait appeler verbes pronominaux) tels que *être* et avoir. Le rapport des pronoms aux mots non pronominaux a été maintes fois comparé au rapport des êtres géométriques aux êtres physiques (voir, par exemple, Zarecki).

[...]

L'ART VERBAL DANS « TH'EXPENCE OF SPIRIT » DE SHAKESPEARE 4 pp. 356-377. Extraits.

Qu'est-ce que la figure ? Qu'est-ce que la figure ? Peines d'amour perdues, V, I, 63.

I. LE SONNET 129

Le cent vingt-neuvième des 154 sonnets qui furent composés par Shakespeare au seuil du XVIIe siècle et imprimé dans le Quarto de 1609 peut être lu comme suit :

¹Th'expence of Spirit | in a waste of shame

²Is lust in action, | and till action, lust

³Is perjurd, murdrous, | blouddy full of blame,

⁴Savage, extreame, rude, | cruel, not to trust,

¹Injoyd no sooner | but dispised straight,

²Past reason hunted, | and no sooner had

³Past reason hated | as a swollowed bayt,

⁴On purpose layd | to make | the taker mad.

^{4.} Écrit en collaboration avec Lawrence G. Jones. Traduit de l'anglais par André Jarry.

- III ¹Mad [e] In pursut | and in possession so, ²Had, having, and in quest, | to have extreame, ³A blisse in proofe | and provd | a [nd] very wo, ⁴Before a joy proposd | behind a dreame,
- IV ¹All this the world | well knowes | yet none knowes well, ²To shun the heaven | that leads | men to this hell.
- I lLe gaspillage d'Esprit, en une dilapidation de pudeur,
 2< C'> est < la > luxure en acte; et jusqu'à < l'> acte, < la > luxure
 3Est parjure, assassine, sanguinaire, pleine de blâme,
 4Sauvage, extrême, violente, cruelle, à ne pas < s'y > fier;
- II ¹Pas plus tôt savourée mais dédaignée soudain;
 ²Sans raison poursuivie, et, pas plus tôt saisie,
 ³Sans raison détestée, comme, happé, un appât,
 ⁴Avec intention disposé pour rendre le gobeur fou.
- III ¹Fou en < la > chasse, et en < la > prise autant;
 ²Ayant saisi, saisissant, et en quête de saisir, extrême,
 ³Une félicité en < l'> épreuve, et, éprouvée, une vraie calamité,
 ⁴Avant, une saveur attendue, après, un rêve;
- IV ¹Tout cela, le monde bien le sait; pourtant nul ne sait bien ²Fuir le ciel qui mène < les > hommes à cet enfer.
 [...]
- II. LES ÉLÉMENTS MÉTRIQUES : RIMES, STROPHES ET VERS.
- III. ORTHOGRAPHE ET PONCTUATION.
- IV. INTERPRÉTATION.
- V. LES CONSTANTES.
- VI. STROPHES IMPAIRES CONTRE STROPHES PAIRES.
- VII. STROPHES EXTÉRIEURES CONTRE STROPHES INTÉRIEURES.
- VIII. STROPHES ANTÉRIEURES CONTRE STROPHES POSTÉRIEURES.

[...]

IX. COUPLET CONTRE QUATRAINS.

Le couplet final présente un nombre considérable de traits entièrement étrangers aux trois quatrains. Il est dépourvu d'adjectifs, de participes, d'articles indéfinis (contre onze adjectifs, onze participes, et six articles indéfinis dans les quatrains), et de verbes relationnels (à valeur simplement grammaticale). C'est la seule strophe qui comporte un substantif pluriel, des formes conjuguées notionnelles (à valeur lexicale), des substantifs pronominaux, des adjectifs pronominaux, et une proposition relative. Les quatre noms de IV sont de purs substantifs, tandis que dans les quatrains la plupart des substantifs sont en relation profonde avec des verbes : I expence [gaspillage], Spirit [Esprit] (dont la relation profonde avec le latin spirare et avec des verbes à préfixe comme respire,

inspire, expire, pouvait difficilement échapper à l'attention du poète), waste [dilapidation], action [acte], blame [blâme]; II bayt [appât], taker [gobeur]; III bursut [chasse], bossession [prise], quest [quête], broofe [épreuve], Les substantifs du couplet sont au contraire ce qu'on appelle des « uniques » (cf. Christophersen, p. 30 s., 77) : dans l'univers du discours auguel se réfère le poète, il n'y a qu'un mode, qu'un ciel, qu'un enfer; une telle particularisation contextuelle confère un article défini à the world et à the heaven that leads men to this hell [le monde, le ciel qui mène < les > hommes à cet enfer] : ce dernier mot, envisagé sous l'angle « d'une étroite affinité avec les noms propres », est dépourvu d'article, mais pourvu, en revanche, d'un déterminant anaphorique. Des articles définis du couplet, en tant que variété spécifique du rôle « particularisant » de cette partie du discours. diffèrent visiblement des mêmes articles utilisés dans les quatrains, où ils remplissent une fonction « non-particularisante » : substantif employé pour désigner l'espèce en I1 Th'expence of Spirit [le gaspillage d'Esprit]; substantif figurant comme individu de sa classe en II4, où the taker [le gobeur] représente toute la classe des gobeurs qui sont leurrés par un appât (cf. Strang. p. 125 s.). Dans le couplet, les substantifs de large portée sémantique se trouvent apparentés aux totalisateurs pronominaux (selon la terminologie de Sapir): IV1, all, none [tout, nul].

Le couplet final oppose des substantifs concrets, originaires, aux substantifs abstraits et/ou déverbatifs des quatrains. De façon analogue, les formes conjuguées concrètes du couplet final diffèrent de l'abstrait de is de I et des formes dérivées, participiales, de II et III. Il vaut la peine de remarquer que, dans l'un des « plus magnifiques des sonnets généralisants », pour reprendre les termes judicieux qui servent à Barber pour définir ce « grand poème » – loué par certains critiques comme « le plus grand du monde » (cf. Rollins, p. 331), – les effets sémantiques les plus profonds, dans les quatrains, sont obtenus par le recours, presque exclusif, à des éléments qui, depuis J. Bentham et F. Brentano, ont été traités de simples « fictions linguistiques », et qui, par les linguistes d'aujourd'hui, sont relégués parmi les structures de « surface ». La voie qui mène des quatrains au couplet serait ainsi, selon les termes de Jérémie Bentham et de ses héritiers réalistes, celle d'un itinéraire entre « des noms d'entités fictives » et « des noms d'entités mythiques ».

Le sonnet s'organise autour de deux sujets : la luxure, le luxurieux, et omet la désignation du premier dans la strophe terminale, et celle du second dans la strophe initiale. L'appellation abstraite du premier entraîne une chaîne d'autres substantifs abstraits. La première strophe caractérise la luxure en elle-même; la seconde aligne une série de participes passifs en y mêlant une allusion à la dramatis persona non encore nommée, et finit par se référer au gobeur de l'appât; la troisième strophe emploie des participes actifs pour décrire la conduite du gobeur et met en œuvre des images de la luxure en y montrant le but à quoi tendent les efforts du luxurieux. L'adjectif extreame [extrême], appliqué dans la

première strophe à la luxure, est transféré, dans la troisième, au luxurieux. De simples pronoms anaphoriques renvoient, dans le couplet final, à la représentation précédente de la luxure, et la notion du luxurieux grandit jusqu'à devenir une idée généralisée des hommes et de leur damnation. Le vers final semble faire allusion au dernier rôle, le personnage céleste qui condamne l'humanité.

Le couplet tout entier est fait de monosyllabes, pour une part accentuables, pour une part proclitiques; mais qu'on prête attention à Puttenham: « Dans les mots monosyllabiques [...], l'accent est indifférent et peut compter pour bref ou au contraire pour long et lourd à notre gré » (p. 92)! On relève un arrangement pareillement lapidaire du couplet final dans plusieurs autres sonnets de Shakespeare, par exemple 2, 18 et 43. Une telle structure donne une particulière netteté au rythme à deux temps des vers en question:

```
All this | the world | well knowes | yet none | knowes well, To shun | the heaven | that leads | men to this hell.
```

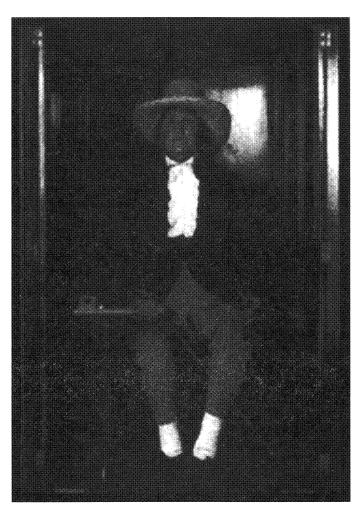
Ce dessin métrique est annoncé par les oxytons qui remplissent les deux vers précédents, en sorte que huit pieds sur dix sont expressément signalés dans chacun des deux derniers distiques :

```
III <sup>3</sup>A blisse | in proofe | and provd | a very wo,

<sup>4</sup>Before | a joy | proposd | behind | a dreame, [...]
```

La texture phonique du couplet est particulièrement dense : en position intiale, on relève cinq occurences de/o/, trois de/w/(contre deux/ð/et deux/w/tout au long des douze vers des quatrains). Dans les mots accentués,/n/initial et final figurent sept fois et/l/non suivi d'une voyelle cinq fois (au lieu que les douze vers des trois premières strophes n'offrent aucun/n/ni aucun/l/dans des positions analogues). Au niveau des voyelles, la plus insistante dans le couplet est le/E/, qui apparaît six fois (3+3). La suite des trois monosyllabes qui comportent un/ɛ/interne: heaven/hevn/- men/men/- hell/hel/, décrit l'iconographie verticale et le développement chronologique de l'histoire; l'affinité du premier substantif avec le second est soulignée par le/n/final, son affinité avec le troisième par le/h/initial. Différents types de répétition, qu'ils s'accompagnent ou non d'une inversion, émergent dans le couplet : well knowes none knowes well (cf. Kökeritz, p. 122, 232, sur la prononciation identique de «known» et de «none» (no: n)); ¹All this the - ²the [...] this hell $(1\delta. - \delta.\delta.1)$; ¹well, ²To - ²that leads (1t - t1); ²shun the - heaven that $(n \delta$ nð).

```
X. CENTRE CONTRE CADRE.
XI. ANAGRAMMES?
XII. QUESTION EN GUISE DE CONCLUSION.
```



JEREMY BENTHAM ON-LINE

Une œuvre d'art conceptuelle pour le Net

Le corps de Jeremy Bentham est conservé dans un hall du University College à Londres, à l'intérieur d'un meuble fermé par une vitre ; philosophe, économiste, grand maître de l'utilitarisme, on se souvient surtout de lui comme l'inventeur de Panopticon : une prison aux murs de verre, conçue pour une surveillance totale.

Pointez une caméra vidéo sur lui, assez loin, de façon à voir les gens qui passent devant lui. Prenez une image toute les cinq minutes, et mettez-là sur le Web. Incluez également quelques informations sur lui et sa propre adresse électronique, laquelle renverra un petit mot au hasard.

Le créateur du Panopticon est alors lui-même vu au jour le jour par les millions d'utilisateurs d'Internet à travers le monde. On a inversé les rôles.

Jeremy Bentham et les appareils de la jouissance Imaginer la structure de la langue

MICHÈLE DUFFAU

L'impasse sexuelle sécrète les fictions qui rationalisent l'impossible dont elle provient. Je ne les ai pas imaginées, j'y lis comme Freud l'invitation au réel qui en répond.

Jacques Lacan, Télévision

Peut-on affirmer qu'il y a une éthique de la psychanalyse sans encourir le risque d'être aspiré par tous les malentendus idéaux suscités par l'emploi du terme éthique? Plutôt que de contourner la difficulté d'une telle question, Lacan y consacre en 1959-1960 un séminaire, L'éthique de la psychanalyse, non sans poser dans les premières séances l'espace catégoriel dans lequel il va se déplacer : il s'agit de mettre à l'épreuve les catégories énoncées en 1953, en repérant l'originalité freudienne en matière d'éthique.

Ces catégories quelles sont-elles? Il est certain que plus d'une fois certains d'entre vous se sont demandés du temps où je parlais du symbolique de l'imaginaire et de leur interaction réciproque ce qu'était en fin de compte le réel. Et bien, chose curieuse pour une sorte de pensée sommaire qui poserait que toute exploration de l'éthique doit viser dans un domaine disons de l'idéal, sinon de l'irréel, vous verrez au contraire que c'est corrélativement dans le sens de l'approfondissement de cette notion de réel, et inversement que c'est pour autant qu'il s'agit de l'orientation du repérage de l'homme par rapport au réel, que la notion éthique, je dis, pour autant que la position de Freud nous fait faire un progrès, s'oriente et s'articule¹.

Nous verrons que la mise à l'épreuve des catégories du symbolique, de l'imaginaire et du réel sera abordée plus tard par Lacan en terme de relations spatiales convoquant une mathématique. Bien que cette spatialité ne

^{1.} J. Lacan, L'éthique de la psychanalyse, 18 novembre 1959, sténotypie. Toutes les citations du séminaire de J. Lacan sont extraites des sténotypies des séminaires, y compris pour les séminaires édités au Seuil.

soit pas clairement posée en 1960, elle y est incluse lorsque Lacan questionne la limite de la psychanalyse.

L'action morale, précisément dans la mesure où elle est entée dans le réel, où elle ne peut se concevoir elle, autrement que comme notre action au moment où elle nous apporte dans le réel quelque chose qui y apporte du nouveau, qui y crée un sillage, quelque chose qui est en somme là où se sanctionne le point de notre présence, ceci : à savoir en quoi l'analyse nous y rend, si elle nous y rend, apte? En quoi l'analyse nous y amène si l'on peut dire à pied d'œuvre, et pourquoi elle nous y amène ainsi? Pourquoi aussi elle s'arrête à ce seuil? C'est là l'autre terme où s'axera ce que j'espère ici articuler. En précisant par là, et dans cette question, ce que j'ai indiqué la dernière fois comme étant les limites de ce que nous articulons, en ce en quoi nous nous présentons capables d'articuler une éthique².

LA PSYCHANALYSE EST-ELLE CAPABLE D'ARTICULER UNE ÉTHIQUE ?

Une non-publication

En avril 1975 se tiennent les Journées des cartels de l'École freudienne de Paris. A l'ordre du jour de ces journées : l'éthique de la psychanalyse. Ce sera pour Lacan l'occasion de repréciser un point d'histoire : bien avant que s'engage la transcription des séminaires et leur publication, un séminaire fut l'objet par Lacan d'une non-publication. C'était le moment, dit Lacan, où « l'Internationale Association se séparait de moi. Ça ne me paraissait pas le moment le plus opportun pour faire sortir cette Éthique de la psychanalyse »3. Jusqu'où la création de l'École freudienne repose sur cet acte de refus d'une pente éthificatrice dont les Presses Universitaires attendaient un succès de librairie? C'est bien ce qui se propose à l'ouverture de ces Journées où se marque, pour Lacan, une mutation de génération dont il serait responsable. Mais comment concevoir qu'à l'endroit même où était attendu un succès de librairie, soit une certaine adéquation à ce qui est pressenti par les PUF d'une attente du public de la psychanalyse, Lacan par son refus obtiendrait une dizaine d'années après, dans son école, ce qu'il appelle un effet de génération? Publier L'éthique de la psychanalyse, c'était en effet s'offrir à cette sorte d'opération publicitaire qui consiste à séparer, du tracé d'un discours, ce qui peut se saisir comme principe, idées générales, etc. Lacan témoigne dans la séance du 13 février 1973 :

^{2.} J. Lacan, L'éthique de la psychanalyse, 25 novembre 1959.

^{3.} Lettres de l'École freudienne, n° 18, p. 1.

Moi ce que j'avais écrit – parce que sous la forme comme ça de ce qui se tape – ce qui se trouvait écrit de ce que j'avais dit de l'éthique, enfin, a paru plus qu'utilisable aux gens mêmes qui justement à ce moment-là s'occupaient de me faire désigner à l'attention de l'Internationale de Psychanalyse, avec le résultat que l'on sait. Et du même coup – enfin ça aurait été très bien si de tout ça il avait quand même flotté ces quelques réflexions sur ce que la psychanalyse comporte d'éthique – ça aurait été en quelque sorte tout profit n'estce pas, j'aurais fait moi plouf, et puis l'éthique de la psychanalyse aurait surnagé⁴.

Mais peut-être aussi, au-delà de l'actualité du mouvement analytique, la décision de non-publication de L'éthique de la psychanalyse reposait-elle sur une difficulté inhérente à la question éthique, sa présentation, son écriture. En novembre 1969 Lacan a entrepris d'écrire ce séminaire, prévoyant de faire des raisons de cette non-publication l'objet d'une préface. Le 21 novembre 1972, la première séance du séminaire Encore est précédée d'un long silence et Lacan présente à nouveau la question de cette non-publication :

Il m'est arrivé de ne pas publier L'éthique de la psychanalyse. En ce temps-là c'était une forme, chez moi, de la politesse. Après vous! J'v's en prie! J'ousenpire! Passez donc les premiers! Avec le temps, j'ai pris l'habitude de m'apercevoir qu'après tout je pouvais en dire un peu plus.

Et puis je me suis aperçu que ce qui constituait mon cheminement, c'était quelque chose de l'ordre du : Je n'en veux rien savoir. C'est sans doute ce qui aussi avec le temps fait que, encore, je suis là et que vous aussi vous êtes là, je m'en étonne toujours, encore.

Avec Encore, l'impératif de la jouissance.

Lacan s'engage alors dans une reprise de son séminaire L'éthique de la psychanalyse et ne manque pas de remarquer qu'il n'est pas déplacé de parler dans une faculté de droit, celle où dit-il, « il est sensible que le langage ça se tient là dans l'existence des codes, du code civil, du code pénal et de bien d'autres ». Au fond des droits, il y a la jouissance, ce dont Lacan veut parler cette année-là. L'essence du droit, c'est de répartir, de distribuer, de rétribuer ce qu'il en est de la jouissance. Mais la jouissance, Lacan la définit là comme « une instance négative, ce qui ne sert à rien ». Comment saisir alors la différence qu'il y a entre l'utile et la jouissance? A cet endroit, Lacan pointe « la réserve qu'implique ce champ du droit à la jouissance : le droit, ce n'est pas le devoir. Rien ne

^{4.} J. Lacan, Encore, 13 février 1973.

force personne à jouir, sauf le surmoi. Le surmoi c'est l'impératif de la jouissance : Jouis! C'est le commandement d'où part tout, c'est bien là que se trouve le point qu'interroge le discours analytique »⁵.

Dans le séminaire L'éthique de la psychanalyse Lacan s'est attaché à mettre en évidence un lien historique qui unit l'apparition du discours analytique à l'émergence de l'utilitarisme. Mais pour Lacan cette borne historique n'appartient à aucune progression dans une continuité temporelle, il ne s'agit pas d'un rapport d'antériorité. Poser la borne utilitariste en 1960 c'est inscrire un trait, une marque qui ouvre à l'événement Freud. Aussi le cheminement de Lacan avec l'utilitarisme de Jeremy Bentham prend-il un aspect particulier : pouvoir dire à certains moments de son enseignement ce qu'est l'utilitarisme sera en quelque sorte la répétition de cette marque dans ce que Lacan effectue pour inscrire le discours analytique. Le séminaire Encore est la remise en jeu de cette borne historique posée alors en ces termes :

C'est bien sur ce chemin que j'ai essayé dans un temps, le temps de l'après-vous que j'ai laissé passer, de montrer que si l'analyse nous permet d'avancer dans une certaine question, c'est bien que nous ne pouvons nous en tenir à ce dont je suis parti assurément, respectueusement, à ce dont je suis parti, soit de l'éthique d'Aristote, pour montrer quel glissement s'était fait avec le temps, glissement qui n'est pas progrès, glissement qui est contour, glissement qui d'une considération, au sens propre du terme, d'une considération de l'être qui était celle d'Aristote, a fait venir au temps de l'utilitarisme de Bentham, au temps de la théorie des fictions, au temps de ce qui du langage a démontré la valeur d'outil, par la valeur d'usage, et ce qui nous laisse enfin revenir à interroger ce qu'il en est de cet être, de ce souverain bien posé là comme objet de contemplation et d'où on avait cru pouvoir édifier une éthique⁶.

Qu'est-ce qui fonde ou permet la reprise d'un séminaire annoncé comme délibérément non-publié à l'endroit où il aurait été attendu? La question éthique serait-elle restée en suspens, comme en attente d'une possibilité de présentation? En quoi produire les coordonnées du point d'émergence du discours analytique nécessiterait-il d'établir comment les deux « conversions », freudienne et utilitariste, s'ordonnent l'une l'autre?

L'événement Freud.

L'écriture du séminaire L'éthique de la psychanalyse devait produire aussi fidèlement que possible ce que Lacan appelle « le tracé » de ce

^{5.} J. Lacan, Encore, 21 novembre 1973.

^{6.} Ibid.

séminaire, car non seulement Lacan estimait ne rien avoir à réviser de ce qu'il avançait alors, mais en plus il pouvait « y loger comme dans une coupelle » le plus rigoureux de ce qu'il énonce par la suite⁷.

Ce tracé vise à produire des coordonnées qui satisfassent à l'événement Freud, non pas rajout d'un nom à une liste dans une histoire chronologique, mais inscription des marques de discours qui s'ordonnent, elles, à partir de l'événement Freud.

La conversion freudienne ne prend son sens qu'à s'insérer à la limite précise où, de la dévalorisation consacrée par Hegel de la position du Maître, désormais réduite à celle du « cocu magnifique « de l'histoire s'instaure la conversion dite utilitariste.

Le joint pourtant nous en resterait dérobé, si une œuvre ne montrait ce dont les deux conversions s'ordonnent l'une l'autre : soit la référence linguistique qui a décidé de Freud et que restaure notre enseignement. Cette œuvre, c'est à Roman Jakobson devant qui nous eûmes le bonheur de surcroit d'introduire le propos présent, que nous devons d'avoir pu l'en parer. C'est la *Theory of Fictions* de Jeremy Bentham⁸.

Le projet lacanien s'affirme une reprise de ce que l'événement Freud indique comme geste d'écart vis-à-vis de l'éthique d'Aristote, par la mise à jour d'un autre impératif « Wo Es war, soll Ich werden ». Cette éthique prendrait fonds d'une logique. C'est « logiquement nous l'avons dit, qu'il faut entendre que cette éthique est introduite d'un énoncé particulier. Ce ne peut-être que celui-ci, restât-il même hypothétique. Il existe quel-qu'un dont Je n'est plus à venir »9. Cet impératif ne va pas pour Lacan sans la mise en jeu dans l'écriture d'une temporalité, d'une spatialité qui se donne dans l'enroulement de la phrase. L'événement Freud n'est à saisir nulle part ailleurs que dans les écrits tracés de la main de Freud :

Les écrits sont l'événement : ils participent bien sûr de la temporalité inhérente au discours, mais l'événement est un événement de discours, comme il convient puisqu'il n'y a pas événement qui ne se place d'un discours. Ce que la pratique des écrits de Freud permet d'apprécier, c'est que leur rapport à l'événement est de mise à l'abri, comme d'une braise, c'est parce qu'ils sont l'événement qu'on peut dire qu'ils le couvent¹⁰.

^{7.} J. Lacan, D'un Autre à l'autre, 6 novembre 1969, inédit.

^{8.} J. Lacan, «Compte rendu avec interpolations du séminaire de l'Éthique», in Ornicar?, n° 28, Paris, Navarin Éditeur, 1984.

^{9.} Ibid.

^{10.} Ibid., p. 13.

PRENDRE LE SYMBOLIQUE CORPS À CORPS

Lacan énonce la révision du problème éthique, en 1960, comme relevant de l'approfondissement de la notion de réel, mais les années 70 modifieront sensiblement la présentation de la révision éthique introduite par l'émergence du discours analytique. L'énoncé des trois catégories du symbolique, de l'imaginaire et du réel était la prise que Lacan, après la scission de 1953, proposait pour aborder la question de la transmission. Cela s'accompagnait de la mise en place de son séminaire public. Vingt ans plus tard le public de son séminaire est confronté à un nouvel abord du problème et se trouve comme pris à parti.

La critique du primat du symbolique qui intervient plus nettement dans l'enseignement de Lacan vers les années 1970, n'est pas sans s'accompagner d'une gestuelle, d'une tonalité, d'un style d'adresse au public. Il est pratiquement impossible de concevoir cette critique sans la « théâtralité » qui crée un espace dont la structure intéresse la transmission de la psychanalyse. Dans cet espace il y a l'histoire des institutions analytiques, l'amour des élèves, les scissions; affaires de langage, affaires de corps.

Lorsque Lacan dit dans son séminaire : « Vous avez toujours compris, mais à tort, que le progrès, le pas en avant c'était d'avoir marqué l'importance écrasante du symbolique au regard de ce malheureux imaginaire »¹¹, ou bien encore, « Tant que vous ne prendrez pas – c'est ça le sens de ce que j'ai avancé sous un mode apparemment de sous-estime de l'imaginaire – tant que vous ne prendrez pas le symbolique corps à corps »¹², que signifie cette forme directe du dialogue ? Est-ce la critique d'une insuffisance du public ou la construction de ce public pour obtenir la matérialité d'un point d'engagement dont Lacan a besoin ? Lacan fait remarquer dans ces mêmes séances :

Ce qui est terrible c'est que quand nous distinguons un ordre, nous en faisons un « être ». Le mot « mode » en l'occasion, ça devrait s'éclairer si on donnait sa véritable portée à l'expression « mode d'être ». Or il n'y a d'autre être que de mode, justement et le mode imaginaire a fait ses preuves pour ce qui est de l'être du symbolique. Il a fait si bien ses preuves qu'on pourrait bien se risquer à tenter de voir si le mode symbolique n'éclairerait rien de l'être de l'imaginaire. C'est bien ce que j'ai essayé de faire, que vous le sentiez ou pas » 13.

Dès lors que « tout procès d'articulation d'un discours, surtout s'il ne s'est pas encore repéré, donne prétexte à un certain nombre de souf-

^{11.} J. Lacan, Les non-dupes errent, 13 novembre 1973, inédit.

^{12.} J. Lacan, Les non-dupes errent, 11 décembre 1973, inédit.

^{13.} Ibid.

flures de nouveaux êtres »14, comment concevoir les lieux susceptibles d'entretenir le point d'émergence d'un discours, dont Lacan dira qu'assurément il « n'était jamais venu encore au jour, et qu'il ne saurait se concevoir sans la préalable émergence du discours de la science en tant qu'il est insertion du langage sur le réel mathématique »15? Ce lieu du public semble ces années-là modifier sa fonction, ses coordonnées, peutêtre s'alléger du poids de ses frontières. Comment jouent, public du séminaire, École freudienne de Paris, médias? Très fréquemment, le nombre de ceux qui fréquentent le séminaire est rappelé; comme problème ou comme ce dont il y a à prendre acte? Peut-être n'y a-t-il aucune positivité possible à l'endroit de ces questions; seul le point d'insertion de la proposition sur la passe y trouverait comme rétroactivement son objet 16?

Introduction du nœud borroméen

Lacan en 1953 propose un ordre catégoriel, mais il est difficile de soutenir que ces catégories soient immédiatement opérantes. Ce ne sera que dans l'effet immédiat d'un événement, l'apparition du nœud borroméen, que Lacan donnera au maniement et à l'usage de ses catégories un tour entièrement nouveau. Il lui est possible de dire ceci que ce qu'il avance alors c'est quelque chose qui « foncièrement s'attache à l'origine purement topologique du langage ». Cette origine 17 topologique Lacan

^{14.} J. Lacan, Le savoir du psychanalyste, 3 mars 1972, inédit.

^{15.} Ibid.

^{16.} Comme le suggère la première séance des Non-dupes errent.

^{17.} Le 11 décembre 1973, Lacan propose au public de son séminaire un exercice : il s'agit de faire quelque chose qui réponde à trois plans, qui soit fabriqué comme les coordonnées cartésiennes, mais qui produise le point d'origine autrement qu'avec trois axes mutuellement perpendiculaires, en faisant avec des cubes un nœud borroméen (ce qui montre qu'il faut un nombre déterminé de cubes pour que l'opération soit possible). C'est une façon dit Lacan, « d'expérimenter ceci, que nous n'avons pas le sens du volume, quel que soit ce que nous avons réussi à imaginer comme trois dimensions de l'espace... Ceci pour vous dire que nous sommes des êtres, vous comme moi, à deux dimensions malgré l'apparence. Nous habitons le Flat Land comme s'expriment les auteurs qui ont fait un petit volume à ce sujet. » (Cf. E. A. Abbott, Flatland: A romance of many dimensions. Cité par Michael Guillen, Invitation aux mathématiques, Paris, 1992, Ed. Albin Michel). Michael Guillen écrit : « Descartes développe le langage de la géométrie euclidienne de telle manière qu'une quatrième dimension devienne mathématiquement concevable, la dimension d'un objet est en corrélation avec le nombre de coordonnées nécessaires et suffisantes pour le « cartographier » [...] Cette inférence avait beau avoir la logique de son côté, elle ne put venir à bout de la répugnance qu'avaient les mathématiciens à admettre un objet qu'ils ne pouvaient visualiser [...] Il fallut attendre 1854, date à laquelle le jeune mathématicien allemand Bernhard Riemann fit connaitre les prolongements qu'il avait donnés aux géométries euclidienne et cartésienne, pour que l'idée d'une quatrième dimension fût enfin mathématiquement admise et développée [...] Les mondes créés par les mathématiques de Riemann n'étaient pas spatiaux au sens commun du terme. Selon Riemann il n'était pas nécessaire pour la dimension mathématique d'avoir pour seule référence un espace sensible ». Lacan note le 15 mai 1973 qu'à ce jour il n'y a aucune théorie des nœuds.

croit pouvoir en rendre compte à partir de ceci « qu'elle est liée essentiellement à quelque chose qui arrive sous le biais chez l'être parlant de la sexualité »¹⁸.

Il est notable que l'introduction du nœud borroméen intervienne sur le tracé que Lacan effectue alors d'une construction grammaticale : Je te demande de me refuser ce que je t'offre parce que c'est pas ça¹⁹. A la relation ternaire qui met en présence destinataire, destinateur et message et qui souligne que le destinateur doit posséder le code, Lacan dit substituer une structure tétradique qui prend en compte la grammaire :

Autrement dit, il n'y a pas vaguement ce qu'on appelle le code, comme s'il n'était là qu'en un point, la grammaire fait partie du code, à savoir cette structure tétradique que je viens de marquer comme étant essentielle à ce qui se dit. Quand vous tracez votre schéma objectif de la communication, émetteur, message et à l'autre bout, le destinataire, ce schéma objectif est moins complet que la grammaire, laquelle fait partie du code. C'est bien en quoi il était important que Jakobson vous ait produit cette généralité que la grammaire, elle aussi, fait partie de la signification et que ce n'est pas pour rien qu'elle est employée en poésie.

Chose étrange dit Lacan alors qu'il est « en train de préparer sa géométrie de la tétrade », une personne qui suit les cours de G. Th. Guilbaud lui parle des armoiries de la famille des Borromées²⁰.

Avec cette proposition concernant « l'origine purement topologique du langage » Lacan critique ce qu'on appelle un peu facilement le primat du symbolique. Mais comment concevoir ce passage? S'il on prend une proposition comme celle-ci : « l'espace n'est pas intuitif, il est mathématicien »²¹ deux possibilités sont offertes : s'en tenir à la forme prédicative ou bien en prenant en compte la dimension de dialogue dans laquelle cette proposition est énoncée, prendre la mathématique dont il est question sous une forme instrumentale. Dès lors critiquer le primat du symbolique serait entrer dans une autre mathématique, que Lacan appelle mathématique du « coïnçage »²².

^{18.} J. Lacan, Le savoir du psychanalyste, 4 mai 1972, inédit.

^{19.} J. Lacan, ... ou pire, 9 février 1972, inédit.

^{20.} Le 15 mai 1973, Lacan dit qu'il a fait intervenir le nœud borroméen « très précisément pour traduire la formule : je te demande — quoi ? de refuser ce que je t'offre — c'est-à-dire quelque chose qui au regard de ce dont il s'agit, vous savez ce que c'est, c'est à savoir l'objet a. L'objet a n'a aucun être. L'objet a c'est ce que suppose de vide une demande dont en fin de compte ce n'est qu'à la définir comme située par la métonymie c'est-à-dire par la pure continuité assurée du commencement à la fin de la phrase que nous pouvons imaginer ce qu'il en est d'un désir qu'aucun être ne supporte, je veux dire qui est sans autre substance que celle qui s'assure des nœuds mêmes ».

^{21.} J. Lacan, Encore, Paris, Seuil, 1975, p. 121 (réponses par Lacan aux questions de Jacques-Alain Miller concernant la transcription du texte de la séance du 15 mai 1973, le 22 octobre 1973, soit au moment d'entamer le séminaire Les non-dupes errent).

^{22.} Ibid., p. 121.

Ici il nous faut reprendre ce avec quoi, dans son séminaire L'éthique de la psychanalyse Lacan entendait approfondir la notion de réel. C'est à Jakobson dit Lacan qu'il doit d'avoir trouvé « la petite chevillette » dans l'indication que Jakobson lui a donnée d'un ouvrage de Jeremy Bentham, la Théorie des fictions. La première version de l'étude de Jakobson sur Grammaire de la poésie et poésie de la grammaire²³ devait être présentée au Congrès international de poétique à Varsovie en 1960. Ce texte fut remanié à plusieurs reprises. Dans la version de 1968, Jakobson faisait remarquer l'importance que Bentham attachait à la grammaire, et à la fonction des entités fictives²⁴. Il y a, dit Jakobson, une analogie remarquable entre le rôle de la grammaire en poésie et les règles de la composition fondées chez les peintres sur un ordre géométrique latent ou manifeste ou au contraire sur une révolte contre tout agencement géométrique.

Dans le domaine des arts figuratifs, les principes de la géométrie constituent selon la formule empruntée par Bragton à Emerson, une « belle nécessité ». C'est la même nécessité qui dans le langage marque de son sceau les « significations grammaticales ». Cette parenté entre les deux domaines, qui dès le XIIIe siècle avait été mise en lumière par Robert Kilwardy, et qui avait décidé Spinoza à traiter de la grammaire more geometrico, émergea, dans une étude linguistique de Benjamin Lee Whorf, « Language, Mind and Reality », publiée peu de temps après sa mort²⁵.

Dans les premières séances des *Non-dupes errent* Lacan parle de ce rapport qu'il y a entre coordonnées spatiales et grammaire : pour le discours analytique impossible de s'en tenir à la géométrie.

Un nouveau point de départ.

La première séance du séminaire Les non-dupes errent s'achève sur ceci : forger une nouvelle éthique, « une éthique qui se fonderait sur le refus d'être non-dupe, sur la façon d'être toujours plus fortement dupe de ce savoir, de cet inconscient ». Mais dans la deuxième séance Lacan précise :

Quand il s'agit d'être dupe n'est-ce pas, il ne s'agit pas d'être dupe de mes idées. Parce que ces quatre petites lettres, ça n'est pas du tout des idées. C'est pas même des idées du tout, la preuve c'est très difficile d'y donner un sens. Ce qui ne veut pas dire que... qu'on ne puisse en

^{23.} R. Jakobson, Questions de poétique, Paris, Seuil, 1973. Cf. les extraits publiés dans ce même numéro de L'Unebévue.

^{24.} Nous aurons l'occasion de revenir sur ce point essentiel.

^{25.} R. Jakobson, Questions de poétique, op. cit., p. 228.

faire quelque chose. C'est ce qui s'inscrit d'une certaine élaboration de ce que j'appellerai – c'est la même chose de dire que ça s'inscrit que de dire ce que je vais dire maintenant, à savoir : la mathématique de Freud. Ce qui est repérable à la logique de son discours. A son errance à lui. C'est-à-dire à la façon dont il essayait de rendre ce discours analytique adéquat au discours scientifique. C'était ça son erre. C'est ce qui l'a – je ne peux pas dire empêché, enfin – d'en faire la mathématique; puisque la mathématique il la faisait comme ça, fallait un deuxième pas pour ensuite pouvoir l'inscrire²⁶.

L'inscription du discours analytique, dit Lacan, « c'est le noyau-clef de sa mathématique, à savoir ce qui porte en soi sa propre limite ».

Le début du séminaire Les non-dupes errent se présente comme un exercice mathématique parlé²⁷ :

Je recommence. Puisque j'avais cru pouvoir finir. C'est ce que j'appelle ailleurs la passe : je croyais que c'était passé. Seulement voilà cette créance – « je croyais que c'était passé » – cette créance m'a donné l'occasion de m'apercevoir de quelque chose. C'est même comme ça ce que j'appelle la passe. Ça donne l'occasion tout d'un coup de voir un certain relief; un relief de ce que j'ai fait jusqu'ici. Et c'est ce relief qu'exprime exactement mon titre de cette année, celui que vous avez pu lire, j'espère sur l'affiche et qui s'écrit Les non-dupes errent. Ça sonne drôlement, hein? C'est un petit air de ma façon. Ou pour mieux dire les choses, une petite « erre », e, deux r, e²⁸.

En disant « je recommence », Lacan fait jouer deux axes. Un axe temporel qui souligne l'actualité de son dire, au regard d'un espoir... pouvoir annoncer que c'est fini²⁹. Un axe spatial, parce qu'il s'agit en même temps de fournir les coordonnées d'un nouveau départ. Le pronom indéfini « on » est alors utilisé pour parler des effets des langues dans la manière dont l'espace s'imagine. « On n'est pas parti de ceci que dans l'espace il y a des nœuds ».

Pourquoi ce nœud borroméen n'a-t-il pas évoqué un autre départ concernant le point? Le point... le point que nous sommes, hein, parce que

^{26.} J. Lacan, Les non-dupes errent, 20 novembre 1973, inédit.

^{27.} Lacan dans la séance du 15 mai 1973 indique comment il se sert de la mathématique. « La formalisation mathématique est notre but notre idéal. Pourquoi? Parce que seule elle est mathème, c'est-à-dire capable de se transmettre intégralement, mais qui ne subsiste que si j'emploie à le présenter la langue dont j'use. C'est là qu'est l'objection : nulle formalisation de la langue n'est transmissible sans l'usage de la langue elle-même. C'est par mon dire que cette formalisation, idéal métalangage, je la fais exister. C'est ainsi que le symbolique ne se confond pas loin de là, avec l'être, mais qu'il subsiste comme ex-sistence du dire. C'est ce que j'ai souligné, dans le texte dit L'Étourdit, de dire que le symbolique ne supporte que l'ex-sistence ».

^{28.} J. Lacan, Les non-dupes errent, 13 novembre 1973, inédit.

^{29.} Cf. aussi la séance du 23 avril 1974.

dans le meilleur des cas, c'est ce que nous sommes. Jusqu'à présent je ne vous parle que de l'imaginaire et du symbolique, mais justement mon discours tend à vous montrer que, il faut que ces deux dimensions se complètent de celle du réel. En d'autres termes il faut qu'il y en ait trois. Trois pour qu'il y ait ce point, qui aurait tout de même pu, peut-être, enfin, si... si on n'était pas ce qu'on appelle absurdement géomètre³⁰.

On voit qu'avec le tournant des années 1970, il ne s'agit pas plus de se débarrasser du primat du symbolique que de compatir avec le malheureux imaginaire.

Les nœuds dans leur complication sont bien faits pour nous faire relativer les prétendues trois dimensions de l'espace, seulement fondées sur la traduction que nous faisons de notre corps en un volume de solide. Non qu'il s'y prête anatomiquement. Mais c'est bien là toute la question de la révision nécessaire – à savoir, de ce pour quoi il prend cette forme – apparemment, c'est-à-dire pour notre regard³¹.

Pour Lacan, soutenir que le nœud borroméen n'a aucune espèce d'être revient à ce moment à le dire incompatible avec la géométrie :

Le nœud borroméen que comme ça j'ai vu surgir, enfin, je veux dire qu'il m'a en quelque sorte envahi, le nœud boroméen n'a aucune espèce d'être. Il n'a pas du tout la consistance de l'espace géométrique dont on sait qu'il n'y a pas de limites à son coupage en tranche [...] Pourquoi la mise à plat du nœud borroméen n'a-t-elle pas réussi? N'est-elle pas venue d'abord pour nous évoquer un autre départ concernant le point... concernant ce point ici incarné si je puis dire du fait qu'au cœur de cette petite construction vous avez, quoi que vous fassiez, une cellule vide³².

Lacan précise, imaginaire et symbolique ne sont que des modes d'abord :

Je les prends sous l'angle de l'espace. Pourquoi ces deux modes ne suffisent pas encore? Mais enfin je souligne au passage que le mot « mode » est à prendre au sens que ce terme a dans le couple de mots « logique modale » c'est-à-dire qu'il n'a de sens que dans le symbolique, autrement dit son articulation grammaticale³³.

Quitter more geometrico

Dans les premières séances du séminaire Les non-dupes errent, avec la manipulation du nœud borroméen Lacan met à l'épreuve l'Éthique de

^{30.} J. Lacan, Les non-dupes errent, 11 décembre 1973, inédit.

^{31.} J. Lacan, Encore, Paris, Seuil, 1975, p. 121.

^{32.} J. Lacan, Les non-dupes errent, 11 décembre 1973, inédit.

^{33.} Ibid.

Spinoza. C'est en quittant Spinoza que Lacan fait cette opération à partir de quoi le joint dont s'ordonne réversion utilitariste et réversion freudienne peut commencer de pouvoir se lire comme relevant d'une mathématique.

More geometrico. La géométrie, enfin, la plus bête de la terre, celle qu'on vous a enseignée au lycée, celle qui procède du découpage à la scie de l'espace : vous sciez l'espace en deux, puis après ça l'ombre du sciage vous la coupez par une ligne, et après ça vous marquez un point... bon. C'est quand même amusant que more geometrico ait paru comme ça pendant des siècles être le modèle de la logique. Je veux dire que c'est ce que Spinoza écrit en tête de l'Éthique³⁴.

On y vient toujours dit Lacan, aux mathématiques modernes, non pas parce que la géométrie se fait dans l'espace intuitif mais parce qu'il y a trois dit-mansions de l'espace habité par le parlant, et que ces trois dit-mansions, telles qu'il les écrit s'appellent le symbolique, l'imaginaire et le réel. Il s'agit d'une autre façon de faire avec l'espace « avec l'espace que nous habitons réellement... si l'inconscient existe » une autre façon de considérer l'espace. Voilà sur quoi se fonderait une toute autre éthique.

Le projet de Spinoza pour son ouvrage Éthique démontrée selon l'ordre géométrique était de traiter de Dieu, de l'Esprit, et des passions comme s'il se fut agi de triangles, de cercles, avec une rigueur toute mathématique, c'est-à-dire sans accorder aux mots utilisés un trop grand poids de sens. Éthique démontrée selon l'ordre géométrique n'est pas un traité d'éthique. (Avec la démonstration géométrique, il n'y a pas de souverain bien qui préexisterait). Ce n'est pas non plus exposer de façon géométrique une matière par ailleurs démontrée ou considérée comme déjà existante. Il s'agit au contraire de démontrer géométriquement, c'est-à-dire d'user de ce que fournit la mathématique; pouvoir ne s'occuper que des relations et des fonctions en vidant les mots de leur contenu. La mathématique est aussi moyen de production, l'idée ne préexiste pas à la démonstration. Avant l'opération démonstrative ce ne sont qu'idées inadéquates parce que non encore produites. La démonstration géométrique ne procède pas par analyse qui vise de remonter de l'effet à la cause, ni par synthèse qui enseigne la méthode par laquelle la chose a été inventée. Il s'agit de quelque chose d'autre qui réclame un suspens de cette tentation d'attribuer aux termes une signification commune, surseoir à notre jugement jusqu'à ce que se produise l'intellection par «l'intelligence de la représentation ».

Éthique démontrée selon l'ordre géométrique est inséparable des tentatives d'écriture qui précèdent, inséparable des exigences méthodologiques

introduites par ces écrits³⁵. Le projet spinozien a une orientation qui se lit dans le *Traité de la réforme de l'entendement*: l'homme dans sa faiblesse ne saisit pas que bon et mauvais se disent en un sens purement relatif et conçoit,

une nature de beaucoup supérieure en force à la sienne et ne voit point d'empêchement à ce qu'il en acquière une pareille, il est poussé à chercher des intermédiaires qui le conduisent à cette perfection; tout ce qui dès lors peut servir de moyen pour y parvenir est appelé bien véritable; le souverain bien étant d'arriver à jouir, avec d'autres individus s'il se peut de cette nature supérieure [...]³⁶

Aussi faut-il mettre sur un même plan éthique, esthétique et physique.

Telle est donc la fin à laquelle je tends : acquérir cette nature supérieure et faire de mon mieux pour que beaucoup l'acquièrent avec moi ; car c'est encore une partie de ma félicité de travailler à ce que beaucoup connaissent clairement ce qui est clair pour moi, de façon que leur entendement et leur désir s'accordent pleinement avec mon propre entendement et mon propre désir. Pour parvenir à cette fin il est nécessaire d'avoir de la Nature une connaissance telle qu'elle suffise à l'acquisition de cette nature supérieure ; en second lieu de former une société telle qu'il est à désirer [...] que pour que le plus d'hommes possible arrivent au but aussi facilement et sûrement qu'il se pourra³⁷.

Avec la démonstration géométrique l'utile se donne comme ordonnant l'illusion finaliste contre laquelle Spinoza considère qu'il y a lieu de se garantir. Bien et mal ne sont que des êtres de raison, ne sont pas autre chose que des relations « car on ne dit qu'une chose est bonne sinon par rapport à quelque autre qui n'est pas si bonne ou utile qu'une autre »38. En tout, les hommes agissent à cause d'une fin, à savoir à cause de l'utile dont ils ont l'appétit; l'activité humaine en utilisant la réalité comme moyen fait jouer à la nature un rôle instrumental et la conçoit comme moyen pour une fin. L'utilité est le moyen par lequel Spinoza découpe l'espace du langage géométriquement, selon une ligne qui sépare intérieur et extérieur. Les hommes trouvent en eux et hors d'eux les moyens

^{35.} Un cercle d'étude se forme autour de Spinoza en 1660-63. Spinoza y expose Descartes, Huygens, etc. Ses assistants prennent des notes. La rédaction se fait après-coup. Spinoza commence la rédaction de L'Éthique l'hiver 1661, mais ne cherchera à la publier qu'en 1675. On pense que Le traité de la réforme de l'entendement date de 1661. A. Koyré croit que Spinoza n'a pas fini le Traité parce qu'il a compris en rédigeant L'Éthique que la méthode est inhérente à l'exercice même de l'esprit philosophant, qu'elle se dévoile en même temps que la réflexion effective. Voir « Notice » et « Vie de Spinoza », in Traité de la réforme de l'entendement, Paris, Gallimard, coll. Folio essais. 1954.

^{36.} Spinoza, Traité de la Réforme de l'entendement, in Œuvres I, op. cit., p. 184.

^{37.} Ibid.

^{38.} Spinoza, Court traité, chap X, in Œuvres I, op. cit.

de se procurer ce qui leur est utile, des yeux pour voir, des dents pour mâcher, des herbes et des animaux pour s'alimenter, etc. De là ils considèrent tous les étants naturels comme moyens en vue de ce qui leur est utile et, poursuit Spinoza, comme ces moyens ils les ont trouvés et non disposés, ils y ont vu une raison de croire que quelqu'un avait disposé ces moyens à leur usage³⁹. Il s'agira donc, pour se garantir contre le préjugé finaliste, de soumettre l'utilité à la raison, en raisonnant à la manière des géomètres, c'est-à-dire en partant de définitions valables, et non d'idées générales qui existent, elles, dans la représentation imaginative : prendre une idée générale comme point de départ, c'est confondre les mots et le réel.

S'il n'y avait eu les mathématiques qui s'occupent non pas des fins mais seulement des essences et des propriétés des figures, pour montrer aux hommes une autre norme de vérité celle-ci serait demeuré cachée pour l'éternité au genre humain⁴⁰.

Il faudra connaître le moyen de trouver la définition qui convienne⁴¹. Le traité de la réforme de l'entendement cherche la méthode et les moyens de parvenir à ces définitions, en respectant l'ordre de l'entendement, c'est-à-dire en cherchant aussitôt que possible « s'il existe un être qui soit cause de toute chose de sorte que son essence objective soit aussi cause de toutes nos idées ».

Par où l'on peut voir qu'il est avant tout nécessaire de déduire toujours toutes nos idées de choses physiques – autrement dit les idées des choses réelles – en progressant autant que possible suivant la série des causes, d'un être réel à un autre, et cela sans avoir recours aux choses abstraites ni aux universaux pour en déduire quelque chose de réel ou pour les déduire du réel : dans l'un et l'autre cas, on interrompt le progrès véritable de l'entendement⁴².

Mais pour Spinoza, ne pas avoir recours aux choses abstraites ou aux universaux n'exclut pas de s'en servir comme des sortes d'universaux, c'est-à-dire comme instrument pour la démonstration géométrique.

Cette essence, on la cherchera du côté des choses fixes et éternelles, dans les lois inscrites en elles – comme dans leurs vrais codes – lois qui commandent l'existence et l'ordonnance des choses singulières changeantes. Bien plus les choses singulières changeantes dépendent si intimement et si essentiellement (pour ainsi dire) de ces choses fixes, que sans elles, elles ne pourraient ni être ni être conçues. Aussi ces choses fixes et éternelles – en dépit de leur singularité – seront cependant pour nous – grâce à leur présence partout et à leur très grande puis-

^{39.} Ibid.

^{40.} Ibid., p. 83.

^{41.} *Ibid.*, pp. 50-51.

^{42.} Ibid., p. 53.

sance – des sortes d'universaux, c'est-à-dire des genres pour les définitions de choses singulières changeantes, et comme les causes prochaines de toutes choses⁴³.

Spinoza se tiendrait ainsi hors de la querelle des réalistes et des nominalistes. Mais si la démonstration de Spinoza requiert de se servir de cet instrument que sont les universaux, faut-il considérer que le pas suivant reviendrait à quitter cette fonction des universaux? Est-ce l'opération que Lacan remarquera comme étant effectuée par l'utilitarisme qui n'est pas comme on le croit, « le recours à l'utilitaire »?

Je leur ai expliqué ce que c'était que l'utilitarisme au niveau de Bentham, c'est-à-dire pas du tout ce qu'on croit et qu'il faut pour ça lire la *Théorie des fictions*, et que l'utilitarisme ça ne veut pas dire autre chose que ça, c'est que les vieux mots, hein – c'est de ça qu'il s'agit – ceux qui servent déjà eh ben c'est à quoi ils servent qu'il faut penser, rien de plus. Et ne pas s'étonner du résultat quand on s'en sert... Il faut user, mais user vraiment, savoir user jusqu'à la corde, des choses comme ça bêtes comme chou, des vieux mots. C'est ça l'utilitarisme. Et ça a permis un grand pas, hein, de décoller des vieilles histoires d'universaux où on était engagé depuis le temps d'Aristote et où ça avait traîné pendant tout le Moyen-Àge et où ça étouffe encore Leibniz au point qu'on se demande comment il a été aussi intelligent⁴⁴.

SÉPARER FICTIF ET RÉEL

En donnant à son séminaire le titre L'éthique de la psychanalyse, Lacan prenait un risque : l'emploi de l'article partitif suggère immédiatement une origine ou une possession. Or les nombreuses occurences que l'on trouve de ce séminaire dans l'enseignement de Lacan imposent de considérer que ce qui vient se ranger sous le titre « éthique de la psychanalyse », c'est autre chose que l'éthique d'une nouvelle discipline, c'est un autre ordre spatio-temporel qui modifie la manière dont se manipulent jusque-là les catégories lacaniennes du symbolique de l'imaginaire et du réel. Voici comment Lacan introduit la Théorie des fictions :

C'est dans cette dialectique du rapport du langage avec le réel que s'instaure l'effort de Bentham pour situer quelque part ce réel, ce plaisir en l'occasion, dont nous verrons qu'il l'articule d'une façon tout à fait différente de la fonction que lui donne Aristote. Et je dirai que c'est à l'intérieur de cet accent mis sur cette opposition entre la fiction

^{43.} Ibid.

^{44.} J. Lacan, Encore, 13 février 1973.

et la réalité que vient se placer le mouvement de bascule de l'expérience freudienne. L'expérience freudienne, c'est par rapport à cette opposition du fictif et du réel qu'elle vient prendre sa place, mais pour nous montrer qu'une fois cette division, cette séparation, ce clivage opérés, les choses ne se situent pas du tout là où on peut s'y attendre, que la caractéristique du plaisir, la dimension de ce qui enchaîne l'homme, se trouve entièrement du côté du fictif, pour autant que le fictif n'est pas par essence ce qui est trompeur, mais qu'il est à proprement parler le symbolique⁴⁵.

Mais il ne s'agit pas d'identifier trop rapidement *Fictitious* et le symbolique, sans saisir comment et avec quoi Bentham opére cette séparation entre réel et fictif.

La Théorie des fictions est un ensemble de textes écrits par Bentham vers la fin de sa vie et après l'échec de ses multiples démarches pour faire construire et prendre en charge un établissement pénitentiaire selon son modèle du Panopticon. Dans une langue nouvelle, une composition inconcevablement difficile, Bentham s'engage dans des écrits qui « exposent des sujets pour lesquels la clarté était plus importante que les conventions littéraires »⁴⁶. A partir de 1811 Bentham entreprend dans un grand ouvrage sur la logique et le langage; comme pour d'autres écrits, il ne parvient pas à l'achever, mais ne cessera de le remanier, de le réordonner, de raturer jusqu'aux derniers mois de son existence⁴⁷. Il semble par ailleurs que ce soit durant les années 1813-15 que se situe une période de grande production théorique, soit de manière contemporaine à la construction d'une école qui vise un nouveau mode d'enseignement.

Les écrits de Bentham ne peuvent pas être lus indépendamment des événements qui les motivent. Au-delà des grands ouvrages jamais achevés, c'est l'actualité politique, juridique, économique qui le fait écrire et publier. Cependant il serait beaucoup trop restrictif de dire que le point de départ de la réflexion benthamienne est juridique ou politique avant d'être philosophique. L'interrogation de Bentham sur le pouvoir des fictions tient à quelque chose à la fois plus vaste et plus diffus, qui concerne l'écriture, la présentation d'un texte, sa métrique, bref, tout ce qui dans la manifestation d'un style va toucher un public et aura des effets sur ce public.

Son mouvement s'appuie essentiellement, tout au moins dans ses premiers textes, sur la fabrication imaginaire d'un adversaire (qui par ailleurs peut être incarné par un auteur). Cet adversaire imaginaire se construit à partir d'un texte qui va être travaillé pour produire un ordre

^{45.} J. Lacan, L'éthique de la Psychanalyse, op. cit., p. 21.

^{46.} J. Bentham, Théorie des fictions, Paris, Éditions de l'association freudienne internationale, 1996, p. 16.

^{47.} J. Bentham, De l'ontologie et autres textes sur les fictions, Seuil, collection Points, Paris, 1997, p. 70.

de réponse, une mise en ordre. Par cette méthode sera souligné le fallace, l'erreur, la fiction, dans une séparation où se dessine le principe d'utilité. Seule la fonction de cet adversaire permet de comprendre la dynamique de la Théorie des fictions qui ne peut être prise comme une description de la langue et de son fonctionnement. Bentham ne regarde comment fonctionnent les fictions, ne les examine que dans la mesure où il discute pied à pied ce que l'exposition, le style, la grammaire produisent de fallace, « d'odeur pestilentielle de la fiction ». À partir du corps du texte d'un auteur traité comme adversaire il peut démonter le pouvoir des fictions. Il prend appui sur le public auquel il s'adresse, en s'attachant à renverser ce qui dans ce texte s'offre comme enseignement, autorité, renommée populaire, au travers d'un style qui « si correct et élégant » qu'il soit, qui « polit les aspérités, dépoussière et enlève les toiles d'araignées, n'en gouverne pas moins les hommes par des fictions fallacieuses ». Les indications que Bentham donne dans la préface de Fragment sur le gouvernement montrent, de manière sensible, que c'est à l'endroit de la transmission au public que Bentham réfute son maître Blackstone.

Ainsi les textes événementiels alimentent l'écriture laborieuse de grands ouvrages écrits parallèlement. Introduction aux principes de la morale et de la législation est commencé immédiatement après Fragment sur le gouvernement, publiable en 1780 mais qui ne le sera qu'en 1789. Bentham y expose ce que doit être le principe d'utilité. Parallèlement il écrit Of Law in general, jamais prêt pour la publication. Emboîtement de textes qu'il juge jamais suffisamment achevés. Infatigable, Bentham rajoute à ces exercices d'écriture qui l'occupent dans des directions qui à première vue peuvent présenter une certaine incohérence, des préoccupations pratiques qui concernent l'ordre public et auxquelles il essaie d'apporter des solutions, comme la pompe à air qu'il soumet à la critique de Priestley, ou un frigidarium destiné à stocker les produits frais pour le marché londonien⁴⁸.

Bentham appartient à une époque qui pour soumettre la morale, l'éthique à la raison, s'appuyait sur une arithmétique dont il se démarque. Afin de situer le point de rupture introduit par Bentham, il faut revenir au champ balayé par ses prédécesseurs pour dire comment s'articulent intérêt collectif et intérêt privé et avec quels instruments. Le plaisir étant la fin des actions humaines, ce qui est agréable pour moi ne l'étant pas forcément pour mon prochain, comment concevoir que le sens moral qui me conduit à poursuivre l'intérêt général fasse partie de ma nature? Trois réponses sont possibles pour identifier intérêt général et intérêt privé :

1 – le principe de sympathie : je suis intéressé au bonheur de mon prochain, le principe de sympathie se présente alors comme une des

^{48.} Cf. Jean-Pierre Cléro, préface à Jeremy Bentham, Fragment sur le gouvernement, Paris, Éditions Bruylant, 1996, L.G.D.J., p. 22.

formes de l'utilité. Le principe d'utilité, « le plus grand bonheur pour le plus grand nombre » peut rentrer dans ce principe de sympathie par l'intermédiaire d'une arithmétique morale. L'égoïsme ne contredit pas ce principe puisque les sentiments sociaux donnent une matière à la forme vide de l'égoïsme. Les individus sont liés entre eux par sympathie et intérêt. C'est le principe de la fusion des intérêts.

L'égoïsme apparaissant rapidement comme étant ce qui se prête le plus au calcul, à la mesure, donnera deux autres principes :

- 2 les mobiles égoistes étant prédominants dans la nature humaine, ils s'harmonisent d'eux-mêmes et produisent mécaniquement le bien de l'espèce. C'est le principe de l'identité naturelle des intérêts.
- 3 La troisième doctrine de l'utilité est celle que Bentham va adopter. On déclare alors que dans l'intérêt des individus, il faut identifier l'intérêt de l'individu et l'intérêt général et qu'il appartient au législateur d'opérer cette identification. D'où l'idée d'un grand ouvrage, une réforme complète des lois, toujours en cours d'écriture. Le principe fait intervenir la fonction d'un troisième terme : le législateur. Par l'application bien réglée des peines, il devra résoudre le grand problème de la morale, identifier intérêt de l'individu et intérêt de la collectivité, par une pratique claire du langage. C'est le principe de l'identification artificielle des intérêts. Au législateur incombe l'opération de séparation correcte du réel et du fictif, pour une écriture juste des lois.

LE PRINCIPE D'UTILITÉ 49

L'idée maîtresse que Bentham a défendue toute sa vie tient à la découverte que dans le principe d'utilité réside un commandement pratique en même temps qu'une loi scientifique, une proposition qui nous enseigne indivisiblement ce qui est et ce qui doit être⁵⁰.

La nature a placé l'humanité sous le gouvernement de deux maîtres souverains, la peine et le plaisir. C'est à eux seuls de montrer ce que nous devons faire, aussi bien que ce que nous ferons. La distinction du juste et de l'injuste, d'une part, et, d'autre part, l'enchaînement des causes et des effets, sont attachés à leur trône. Le principe de l'utilité constate cette sujétion, et la prend pour fondement du système dont l'objet est d'élever l'édifice de la félicité par la main de la raison et de la loi. Par le principe de l'utilité, on entend le principe qui approuve

^{49. «}Le principe d'utilité est comme les axiomes de mathématiques : on ne les prouve pas directement, mais on montre qu'on ne peut les rejeter sans tomber dans l'absurde. La logique de l'utilité consiste à partir du calcul, ou de la comparaison des peines et des plaisirs dans toutes les opérations du jugement, à n'y faire entrer aucune autre idée». Cf. J. Bentham, *Traités de législation civile et pénale*, ouvrage extrait des manuscrits de M. Jeremy Bentham par Étienne Dumont, Paris, Éd. Brossange Père et fils et Reyet Gravier, 1820, tome 1, p. 4.

^{50.} E. Halévy, La formation du radicalisme philosophique, Paris, PUF, 1995, tome 1, p. 194, note 36.

ou désapprouve une action quelconque, selon la tendance qu'elle paraît avoir à augmenter ou diminuer le bonheur de la partie intéressée; ou, ce qui revient au même, à favoriser ou à contrarier ce bonheur. Je dis : d'une action quelconque et, par suite, non seulement de tous les actes d'un particulier, mais de toute mesure gouvernementale⁵¹.

Pour Bentham, le principe d'utilité diffère des autres principes moraux : il ne dit pas une préférence subjective du moraliste, mais un fait, une loi objective de la nature humaine. C'est un principe que les hommes adoptent sans y penser et

lorsqu'un homme essaie de combattre le principe de l'utilité, c'est avec des arguments empruntés, sans qu'il s'en rende compte, à ce principe même. Ses arguments, s'ils prouvent quelque chose, ne prouvent pas que ce principe soit *faux*, ils prouvent que, dans les applications qu'il suppose en être faites, il est *mal appliqué*⁵².

Si l'on admet que l'effort de définition du principe d'utilité par Bentham, passe par la mise en relief des défauts de son application, on est amené à envisager que le principe d'utilité, bien que contenu dans une formule mathématique le maximum de bonheur pour le plus grand nombre, loin d'être donné à l'avance, loin d'être observable, s'obtient à partir d'un certain nombre d'opérations sur ce qui s'oppose clairement à lui, dans les discours, qu'ils soient juridique, politique ou religieux. En quelque sorte le principe d'utilité est à inventer pour chaque situation, occasion, événement, par une production classificatoire qui sépare la « fausse monnaie », par la production d'un ordre correct qui relie entité fictive et entité réelle. Dans son introduction à Fragment sur le gouvernement, Jean-Pierre Cléro fait remarquer ceci :

C'est un problème pour chacun de définir l'utilité et de lui donner sens et c'en est un pour le législateur de rendre ces définitions conciliables entre elles. On pourrait presque dire de l'utilité qu'elle est à inventer. On ne peut, à coup sûr, pas compter sur elle comme sur une donnée dogmatique. Il ne faut pas attendre du principe d'utilité qu'il permette d'imposer à chacun une façon de calculer ses plaisirs et de chercher son intérêt⁵³.

Parmi les événements qui vont compter pour dire de quoi est faite cette séparation du réel et du fictif, il faut accorder à deux textes une attention particulière; d'une part parce qu'ils ont été écrits en même temps et d'autre part, parce que ce fut le point de départ d'une

^{51.} Cité par E. Halévy in « La jeunesse de Bentham », La formation du radicalisme philosophique, op. cit., p. 36. Cf. aussi J. Bentham, Traités de législation civile et pénale, op. cit., pp. 1-2. 52. Ibid., p. 39.

^{53.} J.-P. Cléro, préface, J. Bentham, Fragment sur le gouvernement, Manuel de sophismes politique, op. cit., p. 62.

campagne qui occupa une vingtaine d'années de la vie de Bentham et pour laquelle il se ruina. En 1787, alors qu'il est parti en Russie rejoindre son frère architecte, Bentham est saisi du projet architectural élaboré par ce dernier pour la construction d'une manufacture dont Potemkine veut faire un modèle et un point de départ de l'industrialisation⁵⁴. Lui parvient la même année l'information que l'on propose une nouvelle fois d'abaisser le taux d'intérêt de cinq à quatre pour cent. Bentham écrit alors deux textes sous forme de lettres à un interlocuteur construit pour la ciconstance, Défense de l'usure et le Panopticon. Nous pouvons y distinguer les deux axes essentiels qui forgent les outils dont Bentham a besoin après avoir mis au point la formule du principe d'utilité. Il convient ici de remarquer que la séparation entre fictif et réel est précoce, mais que Bentham avait besoin de la rendre réellement opérationnelle pour ne pas s'en tenir à un scepticisme courant à l'époque. Défense de l'usure va être le point d'ancrage de l'économie des fictions par lequel Bentham se sépare d'Aristote. Le Panopticon sera l'appareil par lequel Bentham entend traiter le problème de transmission, le joint entre individuel et collectif.

Défense de l'usure : le problème de l'invention et de la transmission des savoirs.

Dans sa classification des délits, Bentham ne parvient pas à classer le délit d'usure.

L'usure qui, si on doit la considérer comme un délit, est délit commis avec consentement, c'est-à-dire avec l'accord de la partie censée en pâtir, ne peut trouver place dans le catalogue des délits, sauf dans les cas où l'accord ne serait pas libre ou serait obtenu frauduleusement. Celui-ci serait un cas d'escroquerie; celui-là un cas d'extorsion⁵⁵.

Il semble que Bentham se soit intéressé dès 1782 à l'économie politique. La richesse des Nations d'Adam Smith est paru depuis 1776. L'économie politique, avait écrit Bentham, est à la fois une science et un art. La valeur de la science a pour cause efficiente et pour mesure sa subordination à l'art⁵⁶. Pour des raisons de circonstances Bentham ne peut prendre Pitt, le promoteur des nouvelles lois contre l'usure, comme adversaire, c'est Adam Smith qui tiendra ce rôle. En même temps, Bentham note que pour ce qu'il en est de l'usure il n'a pas seulement un adversaire individuel à combattre, mais le public, l'opinion publique, la langue commune. Aussi pour cela doit-il forcer son imagination à « créer

^{54.} Pour l'historique du Panoptique voir : Michelle Perrot, L'inspecteur Bentham, in J. Bentham, Le Panoptique, Paris, Belfond, 1977.

^{55.} Cité par E. Halévy, La formation du radicalisme philosophique, op. cit., tome 1, p. 138 et 256. 56. Ibid., p. 255.

des fantômes qu'il puisse combattre ensuite ». Il part de ceci : il y aurait pour le public une nécessité de réprimer l'usure. Dans le mot « usure » dit Bentham réside principalement la force de l'argumentation de mes adversaires ou « plus exactement, de l'empire que l'opinion que je combats a établi sur l'imagination et les passions des hommes ». Les lettres sur la Défense de l'usure suivront donc deux axes, celui de la valeur d'un mot et ses effets sur l'opinion publique, et celui de l'argent.

Sur quoi se demande Bentham, repose une opinion qui dit :

L'usure est une mauvaise chose : comme telle elle doit être réprimée. Les usuriers sont des hommes vicieux, très vicieux, comme tels ils doivent être punis et anéantis.

« C'est là, dit-il, considérer comme résolu ce qui est en question ». Si dans Fragment sur le gouvernement, Bentham opérait un renversement à partir du texte de son maître Blackstone, l'opération de Défense de l'usure sera double et imposera un changement de méthode, dégageant ainsi deux espaces critiques comme lieu de séparation du fictif et du réel.

Au maître Adam Smith, Bentham reproche de céder trop vite aux facilités de langage et se propose de le critiquer avec les armes que ce dernier lui a fournies. Mais surtout ce que Bentham soutient, c'est que maître et opinion publique se rejoignent, bien que pour des raisons différentes, en soutenant des lois restrictives qui retombent essentiellement sur les *Projectors*, les inventeurs, les hommes à projet. Pour la critique du maître, l'attaque est directe et simple :

Il s'ensuit que le fardeau des lois restrictives, salutaire selon vous, en tant qu'il pèse sur les prodigues et les hommes à projets, retombe entièrement sur les derniers...

La loi tombe sur tous ceux qui, dans la poursuite de la richesse ou même de quelque autre objet, essaient avec le secours de la richesse elle-même, de se frayer quelque route nouvelle; elle tombe sur tous ceux qui dans la culture des arts que l'on a appelés utiles par exellence, s'appliquent à étendre encore leur utilité en prenant principalement pour but de leurs efforts tout ce qu'on peut appeler progrès soit qu'ils se proposent dans ce but de produire quelque nouvel objet approprié à l'usage de l'homme, ou seulement d'améliorer la qualité ou de diminuer le prix de ceux dont il est déjà en possession; elle tombe en un mot sur toutes les espèces de tentatives humaines dans lesquelles l'intelligence a besoin du secours de la richesse⁵⁷.

Mais pour l'opinion publique, il en va autrement : Bentham localise à cet endroit la fonction de la morale issue de la pensée religieuse. Encore faut-il pouvoir dire de quoi est faite l'antireligiosité de Bentham, son refus de donner une base religieuse à la morale privée et publique et la

^{57.} J. Bentham, Lettres sur la Défense de l'usure, Paris, Guillaumin, 1848, p. 561.

distance qu'il introduit avec les croyances morales. Bentham réfute l'ascétisme adopté par deux classes d'hommes, l'une composée de moralistes et l'autre de religieux en raison du principe d'utilité. C'est sur le plan de ce qu'est gouverner que Bentham assure sa logique; de ce point de vue les religieux n'ont pas pu mener les choses bien loin. Déjà dans son attaque de Blackstone, Bentham ne critiquait pas la religion en tant que telle mais en fonction de sa place dans l'art de gouverner. Lorsque Blackstone écrit :

Tous les hommes accorderont que le gouvernement doit reposer sur des personnes chez qui l'on peut trouver, selon toute vraisemblance les qualités qui sont portées à la perfection dans les attributs de celui qu'on appelle l'être suprême : je veux parler des trois qualités indispensables que sont la sagesse, la bonté et la puissance⁵⁸.

Bentham répond :

Chaque chose à sa place. La théologie dans un sermon ou dans un catéchisme. Mais ici il aurait mieux valu, semble-t-il, que, pour instruire, on s'épargnât cette ornementation. Je ne peux pas voir à quelle fin répond l'introduction contingente de l'idée de cet être terrifiant et incompréhensible, si ce n'est celle de désorienter et de transporter le lecteur, comme elle paraît avoir désorienté et transporté l'auteur. Commencer par là, c'est commencer à l'envers; c'est expliquer ignotum per ignotius⁵⁹. Ce n'est pas en partant des attributs de la Divinité que l'on peut se faire une idée des qualités humaines; au contraire, c'est à partir de ce que nous voyons des qualités des hommes que nous acquérons l'idée chétive que nous pouvons nous faire des attributs de la Divinité⁶⁰.

Au-delà de ces critiques Bentham considère que la pensée religieuse par l'usage de fictions fallacieuses, sécrète un exercice du pouvoir, du gouvernement du plus grand nombre par un petit nombre, qui contredit le principe d'utilité. L'idée opposée de démocratie, définie comme étant le gouvernement de tous, ne lui convient pas davantage. C'est pourquoi Bentham aura besoin du *Panoptique* pour traiter de l'administration du nombre, en y introduisant une dimension économique.

Défense de l'usure : l'argent, un artifice opératoire.

Il est certain que les nouvelles théories économiques de l'époque⁶¹ comptèrent pour beaucoup dans la manière dont Bentham engage cette

^{58.} J. Bentham, Fragment sur le gouvernement, op. cit., p. 130.

^{59.} Ce qu'on ignore par ce qu'on sait moins encore.

^{60.} J. Bentham, Fragment sur le gouvernement, op. cit., p. 131.

^{61.} Il faudra attendre le XVIe siècle pour que l'argent cesse d'être exclusivement l'objet de méditations théologiques ou moralisatrices, et devienne objet d'une science économique à partir du XVIIIe, cf. Odile Castel, *Histoire des faits économiques*, Paris, Sirey éditions, 1998.

réversion éthique en quittant l'espace éthique aristotélicien. Défense de l'usure en montre le point de bascule essentiel, et Bentham ne se prive pas d'une certaine ironie à l'égard d'Aristote, « ce célèbre païen qui, sur tous les points où le paganisme n'avait point détruit sa compétence, avait établi un empire despotique sur le monde chrétien ».

Il arriva on ne saurait dire comment, que ce grand philosophe, avec tout son talent et toute sa pénétration, et malgré le grand nombre de pièces d'argent qui avait passé par ses mains (nombre plus grand peutêtre que celui qui ait jamais passé avant ou depuis dans les mains d'aucun philosophe), et malgré toutes les peines toutes particulières qu'il s'était données pour éclaircir la question de la génération, ne put jamais parvenir à découvrir dans aucune pièce de monnaie quelque organe qui la rendit propre à en engendrer une autre. Enhardi par une preuve négative de cette sorte, il s'aventura à donner au monde le résultat de ses observations sous la forme de cette proposition universelle, que de sa nature, tout argent est stérile. Vous mon ami, sur qui la saine raison a beaucoup plus d'empire que l'ancienne philosophie, vous aurez déjà remarqué, sans doute, que ce qu'on aurait dû conclure de cette observation spécieuse, s'il y avait lieu d'en conclure quelque chose, c'est qu'on essaierait vainement de tirer cinq pour cent de son argent, et non pas qu'on ferait mal si on parvenait à en tirer profit. Mais ce fut autrement que les sages de l'époque en jugèrent⁶².

Pour Bentham Aristote n'a pas vu que si une darique est aussi incapable d'engendrer une autre darique que d'engendrer un bélier ou une brebis, un homme avec une darique empruntée peut acheter un bélier et deux brebis, qui laissés ensemble produiront au bout de l'année deux ou trois agneaux; à l'expiration du terme, l'homme pourra vendre bélier et brebis en remboursement de la darique empruntée et se trouver plus riche que s'il n'avait pas fait ce marché.

Aristote en effet, dans Éthique à Nicomaque, par une démonstration qui cherche un appui géométrique, veut montrer que la monnaie est un instrument, une sorte d'intermédiaire qui permet de rendre les choses commensurables,

Elle mesure tout, la valeur supérieure d'un objet et la valeur inférieure d'un autre, par exemple combien il faut de chaussures pour équivaloir à une maison, ou à l'alimentation d'une personne. Il faut donc, en maintenant le rapport entre l'architecte et le cordonnier, un nombre proportionnel de chaussures pour équivaloir à une maison ou à l'alimentation d'une personne faute de quoi il n'y aura ni échange, ni communauté de rapports. Ce rapport ne serait pas réalisé s'il n'existait pas un moyen d'établir l'égalité entre des choses dissemblables⁶³.

^{62.} J. Bentham, Lettres sur la Défense de l'usure, op. cit., p. 550.

^{63.} Aristote, Éthique à Nicomaque, Paris, GF Flammarion, 1992, pp. 148-149.

Pour que la vie sociale soit possible, il faut ramener tout à une commune mesure : la monnaie sert à évaluer toute chose. Le procès benthamien prend exactement le contrepied de cela; le calcul des plaisirs et des peines a montré qu'il n'y a pas de commune mesure, mais des variations qui peuvent entrer dans un calcul et nécessitent différentes opérations; ce qui est peine pour l'un peut être plaisir pour l'autre. L'argent va fonctionner autrement. L'usage de la commune mesure ne sert pas à établir une valeur, mais sert à la communication, à parler.

L'usage d'une commune mesure est de permettre à la personne qui parle de communiquer, à toute personne à qui elle parle, la même idée qu'il conçoit lui-même de la quantité d'une chose dont il parle. Si donc, venant à faire des quantités respectives de diverses peines et de divers plaisirs et nous mettant d'accord pour formuler à leur propos les mêmes propositions, nous voulons attacher les mêmes idées à ces propositions, en d'autres termes, si nous voulons nous comprendre l'un l'autre, il nous faut employer une commune mesure. La seule commune mesure que comporte la nature des choses c'est l'argent. Combien donneriez-vous pour acheter ce plaisir? Cinq livres et pas davantage. Combien donneriez-vous pour acheter cet autre plaisir? Cinq livres et pas davantage. Les deux plaisirs doivent pour vous être réputés égaux. Combien donneriez-vous pour acheter immédiatement ce plaisir? Cinq livres et pas davantage. Combien donneriez-vous pour vous exempter immédiatement de cette peine? Cinq livres et pas davantage. Le plaisir et la peine doivent être réputés équivalents⁶⁴.

Pour Bentham il n'y a pas de commune mesure au sens de la valeur, d'un rapport d'égalité ou de proportionnalité dans les échanges, qui soutiendrait la vie sociale, mais les conditions de possibilité de la parole, par l'usage d'une commune mesure qui permet de se comprendre. Dès 1782 Bentham se sert de l'argent comme instrument pour commencer de séparer entités réelles et entités fictives.

Pour produire le plaisir le législateur n'a qu'une voie à suivre : et c'est de mettre à la disposition d'un homme quelque instrument de plaisir et lui laisser le soin de l'application. Par instrument de plaisir nous devons entendre tout ce qu'implique le nom de possession : que cette possession soit une entité réelle ou une entité fictive. Les possessions qui sont des entités réelles se trouvent toutes parmi les différents corps qui nous entourent : corps dont la valeur, c'est-à-dire l'aptitude à produire le plaisir est mesurée par cette espèce de corps qui est le

^{64.} J. Bentham, Le calcul des plaisirs et des peines, cité par E. Halévy in La formation du radicalisme philosophique, tome 1, op. cit., p. 300.

gage et le représentant de presque tous les autres, comme étant le moyen de se le procurer à tout instant, je veux dire *l'argent*. Les possessions qui sont des entités fictives sont le pouvoir et la réputation. L'argent est encore directement ou indirectement un moyen de les acquérir. Or si l'argent est l'instrument courant du plaisir, il est clair par une expérience irréfutable, que la quantité de plaisir effectif suit dans chaque cas déterminé, selon tel ou tel rapport, la quantité d'argent. Quant à la loi de ce rapport rien ne saurait être plus indéterminé⁶⁵.

Le plaisir ne se calcule pas strictement par addition ou soustraction. Bentham fait entrer ce que lui-même emprunte comme terme aux mathématiciens : intensité et durée sont ainsi les dimensions du plaisir⁶⁶. L'argent qui est mesure directe ou indirecte de la peine et du plaisir est aussi instrument ou cause de production⁶⁷. Cela suppose de prendre en compte ce qui se passe entre l'emprunteur et le prêteur. Pour Bentham ceux qui sacrifient le présent à l'avenir sont naturellement les objets de l'envie de ceux qui ont sacrifié l'avenir au présent; les enfants qui ont mangé leur gâteau sont les ennemis naturels de ceux qui ont conservé le leur.

Tant qu'on espère obtenir l'argent dont on a besoin, et quelque temps encore après qu'on l'a obtenu, on regarde celui qui prête comme un ami et un bienfaiteur; mais bientôt l'argent est dépensé, et arrive l'heure maudite où il faut payer. Le bienfaiteur se trouve alors avoir changé de nature : ce n'est plus qu'un tyran et un oppresseur, car c'est une oppression que de réclamer son argent, tandis qu'il est tout naturel de ne pas rendre celui qu'on doit⁶⁸.

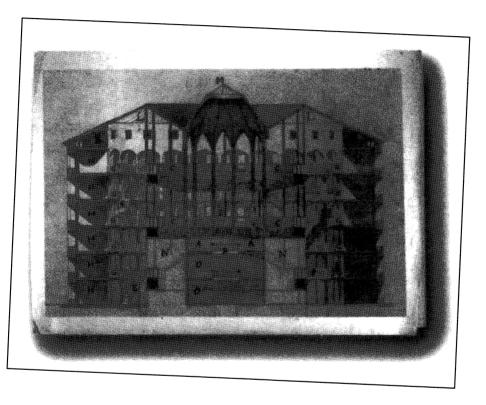
A cet endroit Bentham fait intervenir la fonction de l'opinion publique. Il y a une disposition du public à sacrifier l'intérêt du prêteur au profit de l'emprunteur. Ce qui se passe au théâtre en fournit la preuve. L'auteur dramatique pour obtenir le succès sans même s'en

^{65.} E. Halévy, La formation du radicalisme philosophique, op. cit., tome 1, p. 305.

^{66.} Pour une personne, un plaisir ou une peine sera plus ou moins grand selon son intensité, sa durée, sa certitude ou son incertitude, sa proximité ou son éloignement. Ce sont selon Bentham les quatre éléments ou dimensions du plaisir ou de la peine. Elles peuvent être accompagnées d'autres circonstances liées aux autres plaisirs ou peines qui les accompagnent, soit la fécondité ou la pureté. S'y rajoutent ensuite non pas une personne considérée en elle-même, mais un certain nombre de personnes, à savoir l'extension. J. Bentham, Traités de Législation civile et pénale, op. cit., tome I, p. 51 : « Cette théorie du calcul moral n'a jamais été éclairée; mais elle a toujours été suivie dans la pratique, au moins dans tous les cas où les hommes ont eu des idées claires de leur intérêt. Qu'est-ce qui fait la valeur d'un fonds de terre, par exemple? N'est-ce pas la somme des plaisirs qu'on peut en tirer? Cette valeur ne varie-t-elle pas selon la durée plus ou moins longue qu'on peut s'en assurer, selon la proximité ou la distance de l'époque où l'on doit entrer en jouissance, selon la certitude ou l'incertitude de la possession? »

^{67.} Ibid., p. 307.

^{68.} *Ibid.*, p. 551.



Dessin du Panoptique Manuscrits Bentham

rendre compte sera amené à conformer ses ouvrages aux passions et aux caprices du public.

Parmi toutes les situations dans lesquelles un emprunteur et un prêteur ont été produits sur la scène depuis le jour de Thepsis jusqu'aux nôtres, en est-il une seule dans laquelle le premier ne soit pas recommandé à la faveur du public, d'une manière ou d'une autre, soit à son admiration, soit à son amour, soit à sa pitié, soit même à ces trois réunis, et ou l'autre l'homme économe, ne soit voué à l'infamie⁶⁹?

L'écriture du *Panoptique*, contemporaine de *Défense de l'usure* disposera spatialement ces places dans un appareil architectural qui cherche à produire automatiquement le principe d'utilité en démontant ses fausses applications par la mise au point du principe de l'inspection⁷⁰. Sans le principe économique qui la soutient, la machine panoptique apparaîtra comme l'instrument d'application d'un pouvoir totalitaire qui soumet au despotisme du regard l'ensemble des actions humaines. La machine panoptique a un moteur, l'envie, et les places marquées pourront être occupées selon les points de vue par le prisonnier, l'inspector, l'entrepreneur et le public. C'est une machine à produire une mathématique de la transmission ou grand nombre et petit nombre se règlent dans un espace qui, on va le voir, ne doit rien à la géométrie.

Les deux espaces du panopticon.

Bien avant Bentham le souci d'une surveillance globale et individualisante est à l'œuvre. On redessine l'espace, une architecture spécifique⁷¹ prend forme qui met en jeu un art de la lumière et du visible ayant une visée de prévention et de transformation des individus. On aménage des unités spatiales pour voir et reconnaître aussitôt. Le regard et la lumière y jouent un rôle prépondérant. Comme ses contemporains Bentham rencontre le problème de l'accumulation des hommes (écoles, hôpitaux, prisons, cités ouvrières), mais plutôt que de poser la question strictement en terme de richesse comme le font les économistes, il s'intéressera aux mécanismes du pouvoir⁷². Michel Foucault souligne que du point de vue

^{69.} J. Bentham, Lettres sur la défense de l'usure, op. cit., p. 552.

^{70.} Le Merriam Webster's collegiate Dictionary donne pour inspection la définition suivante : « Recognition of a familiar pattern leading to immediate solution of a mathematical problem (solve an equation by inspection) ».

^{71.} Dans sa préface au *Panoptique*, Michel Foucault souligne qu'il y aurait une histoire des espaces à écrire en même temps qu'une histoire des pouvoirs, l'ancrage spatial a mis du temp à apparaître comme question historique, politique et économique. Voir à ce sujet, les documents rassemblés in Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.

^{72.} Voir à ce sujet Michel Foucault, Surveiller et punir, op. cit., principalement la troisième partie, ainsi que la préface de M. Foucault in Le Panoptique, op. cit.

Paul Virilio LE RÈGNE DE LA DÉLATION OPTIQUE Extrait du Monde Diplomatique, août 1998.

Pour lutter contre les fantômes qui semblaient l'assaillir, une Américaine de vingt-cinq ans, June Houston, a fait installer dans sa demeure quatorze caméras qui surveillent en permanence les endroits stratégiques : sous le lit, dans la cave, devant la porte, etc. Chacune de ces *live-cam* (caméras tournant en direct, vingt-quatre heures sur vingt-quatre) est censée transmettre des visions sur un site de la Toile. Les visiteurs qui consultent ce site sur Internet deviennent ainsi des "guetteurs" de spectres, des *ghosts watchers*. Une fenêtre de dialogue permet d'envoyer un message d'alerte à June si un quelconque "ectoplasme" venait à se manifester. "C'est comme si les internautes devenaient des voisins, des témoins de ce qui m'arrive", déclare la jeune femme.

Avec ce voyeurisme, la "télésurveillance" prend un nouveau sens : il ne s'agit plus de se prémunir contre une intrusion criminelle, mais de faire partager ses angoisses, ses hantises à tout un réseau, grâce à la surexposition d'un lieu de vie. "J'ai peur des fantômes. Tout le monde sait que je suis paranoïaque, dit encore notre Américaine, mais presque personne ne comprend que le contact avec autrui m'effraie plus encore. Je ne veux pas que les gens viennent physiquement dans mon espace. Je ne pouvais donc pas recevoir d'aide extérieure, jusqu'à ce que je comprenne le potentiel d'Internet".

Par cet aveu, June Houston illustre la nature de la soi-disant "communauté virtuelle" et l'existence fantasmatique d'un nouveau type de proximité, de "télé-proximité sociale" qui renouvelle totalement le voisinage, l'unité de temps et de lieu de la cohabitation physique. D'ailleurs, certains internautes ne manquent pas d'envoyer à la jeune femme de véritables "rapports de surveillance", signalant ce qu'ils ont cru voir chez elle. Nom de code du site : FlyVision.

Cette anecdote montre de manière saisissante l'émergence d'une nouvelle sorte de télé-vision, non plus chargée d'informer ou de divertir la masse des téléspectateurs, mais d'exposer, d'envahir l'espace domestique des particuliers, à l'exemple d'un nouvel éclairage susceptible de révolutioner la notion d'unité de voisinage d'un immeuble ou d'un quartier.

Grâce à cette illumination en temps réel, l'espace-temps de l'appartement de chacun devient potentiellement communicant avec tous les autres. La crainte d'exposer son intimité quotidienne cède la place au désir de la surexposer aux regards de tous, au point que la venue de spectres tant redoutée n'est, pour June Houston, que le prétexte à l'envahissement de son domicile par la "communauté virtuelle" des voyeurs, des inspecteurs, des enquêteurs furtifs d'Internet.

de l'importance donnée au regard, Bentham est archaïsant, par contre il est moderne par son approche des techniques de pouvoir.

Mais comment un seul homme peut-il suffire à veiller sur un grand nombre d'individus? Comment même un grand nombre d'individus pourraient-ils veiller parfaitement sur un seul? Si l'on admet comme il le faut bien, une succession de personnes qui se relayent, il n'y a plus d'unité dans leurs instructions, ni de suite dans leurs méthodes⁷³.

Il faut rappeler encore la hantise qui habitait la seconde moitié du XVIIe siècle qui voulait dissoudre tout ce qui s'opposait à l'entière visibilité des choses, des gens, de la vie politique, d'où le rôle accordé à l'opinion publique : sous le regard de l'opinion plus de place pour les caprices des gouvernants, les superstitions religieuses, il n'y a plus de régions sombres du pouvoir. Le projet benthamien est d'une certaine façon fidèle à l'idéologie de son époque. Les premières lignes du *Panoptique*, version française, en témoignent :

Si l'on trouvait un moyen de se rendre maître de tout ce qui peut arriver à un certain nombre d'hommes, de disposer tout ce qui les environne, de manière à opérer sur eux l'impression que l'on veut produire, de s'assurer de leurs actions, de leurs liaisons, de toutes les circonstances de leur vie, en sorte que rien ne put échapper ni contrarier l'effet désiré, on ne peut pas douter qu'un moyen de cette espèce ne fût un instrument très énergique et très utile que les gouvernements pourraient appliquer à différents objets de la plus haute importance. L'éducation par exemple, n'est que le résultat de toutes les circonstances auxquelles un enfant est exposé. Veiller à l'éducation d'un homme, c'est veiller à toutes ses actions : c'est le placer dans une position où on puisse influer sur lui comme on le veut, par le choix des objets dont on l'entoure et des idées qu'on lui fait naître⁷⁴.

Mais la rationalité sous-jacente à ce projet trouve avec l'élaboration architecturale et ses modifications une forme que nous qualifierons provisoirement d'indirecte. Au projet primitif, vingt et une lettres qui forment la première partie du *Panoptique*, se rajouteront après des discussions avec les architectes un *Panopticon post script* en deux volumes, comprenant de nombreuses modifications. En 1791, la présentation d'Étienne Dumont alors secrétaire de Mirabeau, laisse entrevoir le soin que Bentham a apporté à certaines questions.

Le projet initial utilise la géométrie du cercle et le trajet de la lumière pour mettre en œuvre une surveillance à moindre coût (économique mais aussi politique). Le rayon du cercle est calculé de manière à ce que le

^{73.} J. Bentham, *Le panoptique*, Paris, Belfond, 1977, Texte français publié en 1791 sur ordre de l'Assemblée Nationale, p. 3.

^{74.} Ibid.

Paul Virilio UN MONDE SUREXPOSÉ Extrait du Monde Diplomatique, août 1997.

[...]

La machine panoptique

Prenons un exemple pratique, largement mésestimé : celui des *live cameras*, ces capteurs vidéo installés un peu partout dans le monde et accessibles uniquement sur Internet. Apparemment anecdotique et futile, le phénomène se répand cependant dans toutes les régions de pays de plus en plus nombreux : de la baie de San Francisco au mur de Lamentations à Jérusalem, en passant par l'intérieur des bureaux ou des appartements de quelques exhibitionnistes, la caméra-direct permet de découvrir en temps réel ce qui se produit à l'autre bout de la planète, à l'instant même. Ici, l'ordinateur n'est plus seulement une machine à consulter des informations, mais une machine de vision automatique opérant dans l'espace d'une réalité géographique intégralement virtualisée.

Certains adeptes d'Internet n'hésitant même plus à vivre en direct, internés dans les circuits fermés de la Toile, ils offrent leur intimité à l'attention de tous. Figures d'un voyeurisme universel, cette introspection collectiviste est appelée à se répandre prochainement, à la vitesse du marché unique de la publicité universelle qui s'annonce.

Simple "réclame d'un produit industriel ou artisanal" au XIXe siècle, suscitant des désirs au XXe, la "publicité" s'apprête à devenir au XXIe siècle, pure "communication", exigeant, par là même, le déploiement d'un espace publicitaire aux dimensions de l'horizon de visibilité du globe. Ne se satisfaisant nullement de l'affichage classique, ni de la coupure de programmes radiophoniques ou télévisuels, la publicité globale exige encore d'imposer son "environnement" à la contemplation d'une foule de téléspectateurs devenus entre-temps "téléacteurs" et surtout téléacheteurs.

Toujours sur Internet, certaines cités oubliées des touristes vantent leurs mérites et des hôtels alpestres la beauté de leurs panoramas. Des artistes du *land art* s'apprêtent à équiper leurs œuvres de multiples caméras Web. Enfin, on peut aussi voyager par substitution : faire le tour de l'Amérique, visiter le Japon, Hongkong et même une station antarctique dans sa nuit polaire...

Malgré la faible qualité optique de ce support, le "direct" est devenu un instrument de promotion qui dirige le regard de tous vers des points de vues privilégiés. Rien n'arrive, tout se passe. L'optique électronique devient le "moteur de recherche" d'une prévision mondialisée.

Si jadis, avec la fameuse "longue-vue", il s'agissait seulement d'observer par-delà la ligne d'horizon ce qui surgissait d'inattendu, actuellement, il s'agit d'apercevoir ce qui se passe aux antipodes, sur la face cachée de la Terre. Ainsi, sans l'assistance de l'«horizon artificiel» du multimédia, pas de navigation possible dans l'éther électronique de la mondialisation.

Membre fantôme, la Terre ne s'étend plus à perte de vue, elle se donne à voir sous toutes ses faces dans l'étrange lucarne. La soudaine multiplication des points de vue n'est donc que l'effet d'annonce de la toute dernière globalisation : celle du regard, de l'œil unique du cyclope qui gouverne la caverne, cette boîte noire qui dissimule de plus en plus mal le grand soir de l'histoire, une histoire victime du syndrome de l'accomplissement total.

bâtiment extérieur comporte le maximum de cellules à portée du regard de *l'inspector* posté dans la tour centrale. Cette géométrie produit un nombre maximum de prisonniers pour un nombre minimum de gardiens, permettant l'exercice du principe de l'inspection. Bentham double ce nombre en décalant les étages de la tour et les étages des cellules : un inspecteur pourra surveiller deux étages mais pas au-delà. Le nombre de cellules total tient alors à la limite de la hauteur de l'inspecteur debout. Ainsi se constitue ce que l'on pourrait appeler une unité. Chaque unité panoptique peut-être reliée à une autre, comme en chaîne.

Cette géométrie induit chez le détenu un état conscient et permanent de visibilité, renforcé par les artifices architecturaux qui rendent la présence de l'inspecteur, le lieu où il se tient, le moment où il va intervenir, indécidables. Ceci assure le fonctionnement du pouvoir de la surveillance et constitue la première base du principe de l'inspection. Du point de vue du prisonnier il s'agit de construire une solitude et un enfermement. Soumis à l'entière visibilité il a toute liberté pour imaginer, travailler, se reposer, souffrir et prier.

Si l'on prend à présent le point de vue de l'inspecteur, peu importe la qualité de ceux qui seront soumis au *principe de l'inspection*; ils comptent par leur nombre et leur distribution⁷⁵. Les individus enfermés chacun dans son cube constituent une multitude et non une foule⁷⁶:

Dans la condition de nos prisonniers (je les appelle ainsi pour abréger), vous voyez réaliser de façon neuve le paradoxe de l'étudiant; *Nunquam minus solus quam cum solus*⁷⁷; aux yeux du gardien une multitude (et non une foule); à leurs propres yeux, des individus solitaires et enfermés⁷⁸.

Dans un premier temps l'isolement apparaît indispensable à Bentham pour éviter les effets de contagion, les coalitions. Il s'agit de faire de la masse des prisonniers une multiplicité dénombrable et contrôlable.

^{75.} L'insistance de Bentham à présenter le panoptique dans sa polyvalence (prisonniers, ouvriers, fous, élèves), en fait un modèle généralisable moyennant les modifications qui s'imposent en fonction du lieu où il s'applique. La surveillance, le pouvoir ne reposent pas sur une personne, mais sur la distribution des corps, des espaces, des lumières, et produisent un assujettissement réel d'une relation fictive, pour reprendre la formule de Michel Foucault. Il n'y a pas de point absolu du pouvoir; le panoptique est une machine où tout le monde est pris, dont nul n'est titulaire. Cf. à ce sujet M. Foucault, Surveiller et punir, op. cit.

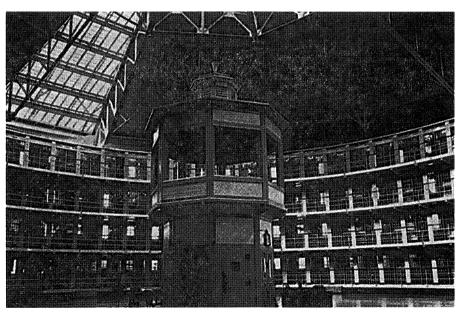
^{76.} Ceci pourrait rendre compte de la mathématique du principe d'utilité, le maximum de bonheur pour le plus grand nombre : si l'on suit la démonstration de Michel Foucault, décroître la « désutilité » des phénomènes de masse, « faire croître » l'utilité singulière de chaque élément de la multiplicité, mais par des moyens qui soient les plus rapides et les moins coûteux, c'est-à-dire en utilisant la multiplicité elle-même comme instrument de croissance, « rendre la multiplicité plus utile que la simple somme de ses éléments ». Cf. M. Foucault, Surveiller et punir, op. cit., p. 244 et suivantes.

^{77. «} jamais moins seul que quand il est seul ».

^{78.} J. Bentham, Le panoptique, op. cit., p. 117.

Bentham s'apercevra ensuite que le principe de l'inspection universelle obvie en lui-même à ces dangers, sans la nécessité de l'isolement⁷⁹.

Le panoptique est aussi présenté par Bentham comme un laboratoire, le lieu d'exercice de l'inspection, disposition des instruments de la surveillance et moven de contrôle de ses propres mécanismes, possibilité d'extension (élargissement du champ de l'inspection, augmentation de la force de l'inspection par la mise en chaîne d'unités panoptiques). L'énoncé du principe de l'inspection, omniprésence apparente et facilitation de la présence réelle appartient à l'invention architecturale comme l'invention architecturale est la matière du principe. Il ne s'agit pas de l'application d'un principe donné à l'avance pour un meilleur rendement; l'étroite solidarité qui unit l'invention architecturale à son exposition déplie les dimensions de l'utilité dans un espace commandé par la manière dont Bentham construit le point d'insertion du panoptique dans les discours et les idéologies de l'époque, les dispositifs administratifs, économiques et politiques en vigueur. L'utilisation fréquente du conditionnel inscrit les mesures administratives, les règles de fonctionnement dans le calcul géométrique de l'architecture. Mais Bentham vise aussi une réforme morale qui concerne le corps social dans son entier, aussi est-il conduit à construire simultanément les conditions d'une publicité qui satisfassent au principe



Intérieur du pénitencier de Stateville

^{79.} E. Halévy, La formation du radicalisme philosophique, op. cit., tome 1, p. 106, 139. La version française du panoptique montre aussi qu'entre 1787 et 1791, Bentham a pu se débarrasser des garanties fournies par la géométrie de l'isolement. (p. 32 et suivantes)

d'utilité. Dans le projet primitif, des particuliers peuvent être amenés à jouer « sans le vouloir et peut-être même sans y penser », n'ayant d'autre volonté que de satisfaire à leur curiosité, un rôle utile et efficace. Visiteurs spontanés, foule des curieux, ils constituent le grand comité public du tribunal du monde : emboîtement des surveillances dont le public constitue le point de contrôle dernier, non repérable par le prisonnier, puisque cette surveillance s'exerce depuis la tour centrale.

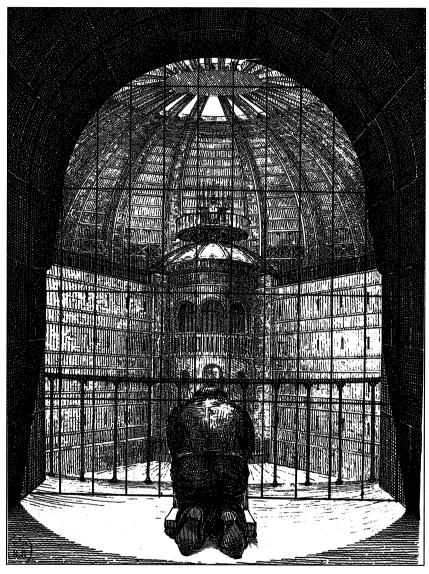
Bien que nous n'ayons pas accès à la progression du travail de Bentham, il est possible de remarquer un écart important entre le projet primitif et la version française présentée par E. Dumont qui concerne la manière dont s'exerce la fonction du public.

Un vide central pour un nouvel abord des Lumières. Le regard comme objet ?

Avec les mesures qui tiennent lieu de point de départ au Panoptique, se posait à Bentham le problème d'une intensité lumineuse suffisante dans le pavillon des inspecteurs⁸⁰. La solution est de ménager au centre du pavillon, un espace vide jusqu'au faîte qui recevra le nom de vide central. Bentham s'interroge sur l'augmentation de la dépense que cette construction constituerait, mais en même temps, ce vide central, outre qu'il aiderait à la ventilation, fournirait un lieu propice pour la chapelle⁸¹. Des fenêtres seront percées dans la ceinture intérieure du pavillon. Le pavillon n'est alors plus que fenêtres, et à ce moment Bentham semble ne plus se préoccuper des détails architecturaux qui construisaient pied à pied l'espace dont il avait besoin initialement et qui s'entouraient des garanties géométriques : il ne dit pas où se trouve le sol de la chapelle par rapport au niveau des étages de cellules, pas plus qu'il ne se préoccupe de ce que installer une chapelle au centre de la tour contredirait les effets de lumière recherchés au départ et comme garantissant l'effectivité du principe d'inspection, il ne se préoccupe pas plus de ce que le montage qui garantissait l'inspecteur d'être non repérable ne tienne probablement plus.

^{80.} Ibid., p. 106.

^{81.} La production de ce vide central tient à une pratique matérielle de l'espace. Ce lieu vide occupé par une chapelle amovible met la religion à une place telle qu'elle n'est pas chargée de régler le tout des causalités de l'espace panoptique. On remarquera à cet endroit un des points forts de la pensée de Bentham qui n'accordait à l'utilitarisme aucune caution religieuse, contrairement à ses prédécesseurs. Bentham comme plus tard James Mill verront dans le caractère non religieux de l'utilitarisme une des principales sources de critique. Catherine Audard dans son Anthologie et critique de l'utilitarisme propose une comparaison « fascinante » entre les attaques de Bentham contre l'ascétisme religieux et les textes célèbres de Nietzsche dans La généalogie de la morale. Un lecteur non averti dit-elle pourrait les confondre. Pour Bentham, l'identification artificielle des intérêts ne peut être résolue par l'intervention divine. L'efficacité du principe d'inspection ne viendra pas de là. Il ne s'agit pas d'une pensée qui se donnerait comme athée, à la recherche de son modèle. Il ne s'agit pas de se situer par rapport à l'existence ou non d'un être cause de toute chose.



«Chapelle»

Dans la version de 1791, la fonction de cette chapelle se précise :

Le plan de la chapelle ne peut être saisi que par une longue description. Il suffit de dire ici que la tour même des inspecteurs, subissant le dimanche une métamorphose par l'ouverture des galeries, devient une chapelle où le public est reçu et que les prisonniers sans sortir de leur cellules sont à portée de voir et d'entendre le prêtre qui officie.

L'auteur répond à une objection qu'on lui a faite : c'est qu'en exposant alors les prisonniers aux regards de tout le monde, on les endurcissait à la honte, et qu'ainsi on nuirait au but de la réformation morale. Cette objection peut n'être pas aussi forte qu'elle le paroît d'abord; parce que l'attention des spectateurs, divisée entre tous les prisonniers, ne s'attache individuellement sur aucun, et que ceux-ci, renfermés dans leurs cellules, à une certaine distance, songeront plus au spectacle qu'ils auront sous les yeux, qu'à celui dont ils seront euxmêmes les objets. Mais d'ailleurs rien n'est plus facile que de leur donner un masque. Le crime abstrait serait exposé à la honte, tandis que le criminel sera épargné. Par rapport aux spectateurs, l'impression d'un tel spectacle sera plutôt fortifiée qu'affaiblie. Une scène de cette nature, sans lui donner des couleurs trop noires, est telle en ellemême, qu'elle frapperoit l'imagination, et qu'elle servirait puissamment au grand objet de l'exemple. Ce serait un théâtre moral dont les représentations imprimeraient la terreur du crime. Il est bien singulier que la plus horrible des institutions présente à cet égard un modèle excellent. L'inquisition avec ses processions solennelles, ses habits emblématiques, ses décorations effrayantes, avait trouvé le vrai secret d'ébranler l'imagination et de parler à l'âme. Dans un bon comité de lois pénales, le personnage le plus essentiel est celui qui est chargé de combiner l'effet théâtral82.

A l'occasion de l'office du dimanche, la chapelle devient un lieu public, instrument de la réforme morale recherchée par le *Panoptique*. Le public aura le spectacle de l'emprisonnement en même temps qu'il participera à l'office. Ce qui est recherché est un effet tel que le *Panoptique* agisse sur le corps social. Le public chargé de renforcer la force du *principe de l'inspection* et donc de son perfectionnement est lui-même soumis aux effets du *Panoptique* assurés pour chacun quel qu'il soit, par la pleine lumière, effets de transparence qui épargnent le criminel individuel et abstraient le crime. C'est l'emboîtement des deux espaces qui assure là l'efficacité du panoptique, celui de la surveillance avec sa géométrie optique construit à partir de l'omniprésence d'un regard non vu, et celui qui met la lumière en position regard.

Pour Bentham, « la jalousie est l'âme du gouvernement, la transparence celle de l'administration », mais la transparence ne suffit pas, si les observateurs ne sont pas suffisamment curieux⁸³. Autrement dit, il faut animer le public pour qu'il puisse tenir son rôle. Ainsi le dernier mot des garanties offertes par le panoptique, conformément à l'idéologie de l'époque, est bien laissé à l'opinion publique, au grand tribunal de l'opinion publique, mais Bentham par une invention administrative, lui fournira une structure inédite en vidant la transparence de tout support moral.

^{82.} J. Bentham, Le Panoptique, op. cit., p. 14.

^{83.} J. Bentham, Le Panoptique, op. cit, pp. 25-26.

Une invention administrative

Aux différents acteurs du panoptique s'ajoute à présent, l'entrepreneur, celui qui en assure la théâtralité. Établissement public, conçu comme une manufacture, le panoptique doit produire et être correctement géré⁸⁴, puisqu'il s'agit surtout de répondre à la principale objection qui est faite contre la réforme des prisons, à savoir son coût. Dans sa logique Bentham ne perd pas l'axe fourni par la question de savoir ce qu'est gouverner : le panoptique ne pourra être un lieu administré par la fonction publique sur des fonds publics. Comment s'assurer de l'économie ? En la confiant à la vigilance de l'intérêt personnel et en choisissant un mode d'administration qui combat le péculat et la négligence, l'administration par contrat qui met en jeu l'intérêt de l'entrepreneur.

De qui doit-on espérer plus de zèle et de vigilance à la tête d'un établissement de cette nature? Est-ce de celui qui a beaucoup d'intérêt dans son succès, ou de celui qui n'en a que peu? Est-ce de celui qui partage les pertes commes les profits ou de celui qui a les profits sans les pertes? Est-ce de celui dont les gains seront toujours proportionnés à sa bonne conduite, ou de celui qui est toujours sûr du même émolument, soit qu'il administre bien ou mal⁸⁵?

Laissé à lui-même et à son intérêt, pour obtenir le meilleur rendement du travail effectué par les prisonniers, l'entrepreneur à coup sûr dit Bentham les affamerait, ou les maltraiterait. Les interdictions suffiraient-elles à empêcher les abus de pouvoir? Comment réaliser cette identification de l'intérêt personnel et de l'intérêt collectif? Bentham propose une mesure supplémentaire pour qu'il y aille de l'intérêt de l'entrepreneur de prendre soin des prisonniers tout en le soumettant à l'opinion publique. Le plus fictif, à savoir l'argent sera chargé d'animer l'exercice de l'opinion⁸⁶.

Pour être opérante, la machine panoptique doit établir les conditions d'une publicité qui ne se décrète pas, qui ne s'autorise pas d'une rationalité morale, mais qui en quelque sorte fonctionne automatiquement. Puisque le public est épris de vertu et de générosité en théorie, mais qu'il préfère perdre 50 mille livres par négligence que d'en voir gagner mille à un homme, il s'insurgera contre cet inhumanité qui consiste à mettre des prisonniers entre les mains d'un entrepreneur, en les exposant à sa cupidité. Et il s'insurgera d'autant plus que ses gains ne proviendront pas seulement des travaux réalisés dans la prison, mais d'un montage financier qui introduit la mort dans le dispositif.

^{84.} Impression et publication des comptes, sous serment, sont impératives, ainsi que de tout le processus et du détail de son administration.

^{85.} J. Bentham, Le panoptique, op. cit., p. 22.

^{86.} Ce en quoi il applique en quelque sorte son approche économique de Défense de l'usure.

Il s'agit d'une assurance sur la vie, ou plutôt sur la mort. On compte un nombre de prisonniers, on calcule par probabilité le nombre qui devrait mourir dans l'année compte tenu de la moyenne d'âge, et on donne à l'entrepreneur tant d'argent par individu qui doit mourir. Ceci constitue un capital de départ. A la fin de l'année, l'entrepreneur restitue la somme prévue par individu mort ou évadé et ceci quels que soient les soins qu'il lui a prodigués. S'il se trouve plus riche à la fin qu'au début, s'il fait des économies sur la vie humaine, pourrait-on lui en vouloir demande Bentham? Cette spéculation sur la mort l'introduit dans un calcul économique, il faudrait pouvoir dire démoisé. Ce n'est pas la mort imaginée, conceptualisée en entité fictive manipulée dans la langue commune, c'est la mort réelle en tant qu'elle se compte individuellement, en terme de perte et sans qu'entre dans ce calcul l'intention, les soins, les efforts de l'entrepreneur pour l'éviter, la culpabilité.

L'intérêt de l'entrepreneur se partage donc en une économie appuyée sur les produits du travail effectué par les prisonniers, comme dans une manufacture, c'est-à-dire sans chercher à ajouter à la peine de l'enfermement un châtiment supplémentaire par des travaux ennuyeux et inintéressants; (les bons ouvriers doivent être employés dans leur propre métier), et d'autre part un intérêt particulier qui prend l'allure de cette assurance sur la mort. S'il réussit l'entrepreneur sera automatiquement épié, sera automatiquement suspect, et le public cherchera à savoir s'il ne maltraite pas les prisonniers s'il remplit bien son contrat. « Toutes ses fautes seront exagérées, tous ses torts seraient mis immédiatement au plus grand jour ». Pour cet entrepreneur nulle place pour son auto-satisfaction ou le charme discret de sa générosité et pour le public, nul abri pour son mépris de l'argent.

Logique risquée que Bentham voulut mettre lui-même à l'épreuve. Bentham, le *projector* se proposera personnellement comme le premier entrepreneur d'une prison panoptique. La mort de son père survient en 1792 et le laisse en possession d'un capital important dont il entend se servir pour la construction d'une maison panoptique. Au mois de mars de la même année, il adresse une lettre à Pitt, premier Lord de la trésorerie « une proposition de prendre la responsabilité de mille condamnés, conformément au plan ci-dessus mentionné de construction et d'administration ». En 1794, une loi est votée qui autorise l'administration par contrat⁸⁷. Il achète les terrains mais les choses traînent et Bentham sera ruiné.

Après l'échec du Panoptique, Bentham continue de se battre, contre Pitt surtout. Il mène de front l'écriture de trois opuscules : le premier, Panopticon versus New South Wales où il établit un parallèle entre le système panoptique et celui de la déportation; le second intitulé, The true Bastille

^{87.} E. Halévy, La formation du radicalisme philosophique, op. cit., tome 2, p. 126.



Extrait des dernières volontés et du testament de Jeremy Bentham

Mon corps, je le donne à mon cher ami le Docteur Southwood Smith afin qu'on en dispose de la manière indiquée ci-après, et je le charge... de prendre soin de mon corps ainsi que des moyens et des mesures appropriées pour la disposition et la préservation de chaque partie de ma charpente corporelle selon la manière exprimée dans le texte annexé à ce mien testament et en haut duquel j'ai écrit Auto-Icon. Il disposera le squelette de telle façon que l'ensemble puisse être assis sur une chaise habituellement utilisée par moi de mon vivant dans l'attitude où je suis assis lorsque je me trouve occupé à penser au cours de mes travaux d'écriture. J'entends que le corps ainsi préparé soit transféré à mon exécuteur. Il fera en sorte que le squelette soit revêtu d'un de ces costumes noirs que je porte parfois. Le corps ainsi paré, en même temps que la chaise et la canne que je porte ces dernières années, il en prendra soin, et afin de contenir l'ensemble du dispositif, il fera préparer une boîte ou une caisse appropriée et fera graver, en caractères bien visibles sur une plaque à fixer dessus ainsi que sur les vignettes posées sur les boîtes en verre qui contiendront les parties molles de mon corps, mon nom en entier, avec les lettres ob suivies de la date de mon décès. S'il devait arriver que mes amis personnels et autres disciples soient portés à se rencontrer un ou plusieurs jours de l'année dans le but de commémorer le fondateur du système du plus grand bonheur en morale et en législation, mon exécuteur testamentaire aura à transporter de temps en temps dans la pièce où ils se rassembleront, ladite boîte ou caisse et son contenu afin de les placer dans une partie de la pièce, telle que la compagnie paraîtra rassemblée de ce fait.

où il dénonce les abus de pouvoirs, les prolongations indues des peines qui contreviennent à la loi de l'Habeas Corpus, et le troisième, attaque virulente contre le Duc de Portland.

Entre temps, et malgré l'échec du panoptique, Bentham a fait école. La question de « l'éducation » qui est au centre du panoptique va se présenter à nouveau lorsque James Mill et ses associés sentent la nécessité de sortir de l'éducation classique en y rajoutant des notions plus étendues de mathématiques, de langues vivantes, de politique et de morale. Pour Mill, c'est la classe moyenne qui « contient sans comparaison la plus forte proportion de l'intelligence, de l'industrie et de la richesse nationale; là se rencontrent les têtes qui inventent, et les mains qui exécutent, l'esprit d'entreprise qui conçoit les projets et le capital qui les met en œuvre »88. Bentham accepte la proposition de James Mill de s'occuper de cette école, offre son jardin pour sa construction et s'attache à tracer le plan architectural, administratif, pédagogique de l'institution. Le résultat de son travail, est l'ouvrage intitulé Chrestomatia, « recueil de documents pour expliquer le plan d'une institution que l'on se propose d'ériger sous le nom d'externat chrestomatique, pour l'extension du nouveau système d'instruction aux plus hautes branches du savoir, à l'usage des classes moyenne et supérieure ».

Bentham meurt en 1832. Selon ses dernières volontés, son cadavre est disséqué publiquement pour servir la science et transformé en Auto-icône, pour que même au-delà de la mort, le principe d'utilité soit encore respecté⁸⁹. Si le principe d'utilité appartient au fonctionnement de la langue, est toujours à produire, Bentham réussit-il là un dernier panoptique? En séparant l'auto-icône exposée, du cadavre disséqué publiquement Bentham, aujourd'hui encore, donne-t-il sa dernière leçon d'utilité? L'histoire raconte que chaque année la relique est sortie du placard pour présider un banquet, les restes de la tête momifiée sur les genoux. Le principe d'utilité ne relève d'aucune démonstration.

LA THÉORIES DES FICTIONS

On a bien souvent peint Bentham comme l'infatigable calculateur pour qui il n'y aurait rien qui ne saurait être classé graphiquement et ordonné pour nous rendre meilleurs, les maisons panoptiques devant matérialiser les classifications juridiques et morales au service d'un savoir total et individualisé de la population. Promoteur d'un principe qui voudrait que la justesse d'une action soit déterminée par la contribution au bonheur de tous, il serait le père d'une grande entreprise d'hygiène

^{88.} Ibid., p. 168.

^{89.} Christian Laval, Le pouvoir des fictions, Paris, PUF, 1994, coll Philosophies, p. 9.

morale qui réexaminerait les vieilles idées de la compassion, du sacrifice de soi et réinterprèterait les vieilles fables politiques qui nous entretiennent d'un droit divin ou naturel. Mais n'est-ce pas là confondre Bentham avec la morale utilitariste, qui elle, se lève au moment où médecins et juristes entament avec les gouvernements ce long débat éthificateur sur la connaissance de ce à quoi doit s'appliquer le droit et la morale. Michel Foucault entrevoit la place décisive de Bentham :

Je demande des excuses aux historiens de la philosophie pour cette affirmation, mais je crois que Bentham est plus important pour notre société que Kant ou Hegel. On devrait lui rendre hommage dans chacune de nos sociétés. C'est lui qui a programmé, défini et décrit de la manière la plus précise les formes de pouvoir dans lesquelles nous vivons, et qui a présenté un merveilleux et célèbre petit modèle de cette société de l'orthopédie généralisée : le fameux panoptique. Une forme d'architecture qui permet un type de pouvoir de l'esprit sur l'esprit; une espèce d'institution qui doit valoir pour les écoles, les hôpitaux, les prisons, les maisons de correction, les usines [...]

Pour Bentham, cette petite et merveilleuse ruse architectonique pouvait être utilisée par une série d'institutions. Le panoptique est l'utopie d'une société et d'un type de pouvoir qui est, au fond, la société que nous connaissons actuellement, utopie qui s'est effectivement réalisée. Ce type de pouvoir peut parfaitement recevoir le nom de panoptisme. Nous vivons dans une société où règne le panoptisme⁹⁰.

Ce que John Rajchman dans son ouvrage Érotique de la vérité, Foucault, Lacan et la question de l'éthique⁹¹, situe comme parcimonie logique qui devait débarrasser le langage de son fabuleux gaspillage en détachant ce qui peut être utile à amender les êtres, appartient bien à une morale utilitaire qui supposerait que les hommes soient gouvernables par l'application calculée⁹² de sanctions ou d'un dispositif, qui supposerait un savoir particulier atteignable par le calcul pour régler les conduites, une proportionnalité telle que tout puisse remplir le plus grand nombre d'usages possibles au service du maximum.

Mais précisément Bentham, par ses Lettres sur la défense de l'usure, mettait en évidence une forme de calcul, qui par l'argent, introduisait quelque chose en plus, en plus de cette mesure qui rendrait les choses, les échanges commensurables. Quant au panoptique, pourquoi la gestion d'une maison de pénitence nécessiterait-elle un tel appareillage, une théâtralité et ce gain en plus, construit à partir de l'échéance assumée de la mort? Ce qui rend Bentham si difficile d'accès est qu'il est difficile

^{90.} M. Foucault, « La vérité et les formes juridiques », in Dits et écrits, 1954-1988, Paris, Gallimard, 1994, t. II, p. 594.

^{91.} J. Rajchman, Érotique de la vérité, Foucault, Lacan et la question de l'éthique, Paris, PUF, 1994, p. 86.

^{92.} Voir à ce sujet les documents choisis par Michel Foucault dans Surveiller et punir, op. cit.

d'opérer une distinction nette entre ce qui dans son œuvre appartiendrait à la saisie de ce qui émerge à son époque d'une morale utilitaire et ce qui par ailleurs semble relever de la promotion de cette morale - et ce malgré ses efforts pour faire valoir l'indivisibilité du principe de l'utilité, en tant qu'il dit « ce qui est et ce qui doit être », en tant qu'il est « un commandement pratique en même temps qu'une loi scientifique ».

L'invention du panoptique, la pratique spatiale qu'elle développe maximalise pourrait-on dire la question première avec laquelle Bentham a engagé sa réflexion et la prodigieuse masse de ses écrits, celle du pouvoir des mots, du pouvoir des fictions. C'est là où Roman Jakobson lisant La théorie des fictions marque de manière décisive l'enjeu de l'utilitarisme benthamien :

> Jeremy Bentham qui fut peut-être le premier à mettre en évidence les « fictions linguistiques » qui sont à la base de la structure grammaticale et dont l'emploi est une « nécessité » dans l'ensemble du champ du langage, arriva, dans la Théorie des fictions, à cette conclusion audacieuse : « c'est au langage, et au langage seulement, que les entités fictives doivent leur existence; leur impossible et cependant indispensable existence. « Les fictions linguistiques » ne doivent être ni « prises pour des réalités », ni attribuées à une création fantaisiste des linguistes ; elles doivent leur existence, en fait, « au langage seul », et en particulier à la « forme grammaticale du discours », pour reprendre les termes de Bentham. Le rôle indispensable et prescriptif qui y est assumé par les concepts grammaticaux nous met en face d'un problème complexe : celui des relations entre la valeur référentielle et cognitive, d'une part, et, d'autre part, la fiction linguistique. Peut-on effectivement mettre en question la signification des concepts grammaticaux, ou y aurait-il, à un plan non-conscient, des postulats de vraisemblance qui leur seraient attachés? Jusqu'où la pensée scientifique peut-elle faire face à la pression des modèles grammaticaux⁹³?

Tout lecteur, écrit Jakobson « perçoit l'effet poétique et la charge sémantique de ces dispositifs grammaticaux, « sans le moindre recours à une analyse réfléchie », et « bien souvent le poète lui-même à cet égard est dans la même situation qu'un tel lecteur ». Pour Jakobson,

> La juxtaposition de concepts grammaticaux contrastants peut se comparer à ce qu'on appelle, en langage cinématographique, le montage « cut » : c'est un type de montage qui, si l'on s'en rapporte, par exemple, à la définition de Spottiswoode, juxtapose les prises de vue ou les séquences de façon à faire naître dans l'esprit du spectateur des idées que ces prises de vue ou que ces séquences ne seraient pas susceptibles, par elles-mêmes de suggérer⁹⁴.

^{93.} R. Jakobson, Questions de Poétique, op. cit.

^{94.} Ibid.

La théorie des fictions, qui n'est pas un ouvrage construit par Bentham lui-même mais un assemblage fait par C. Ogden, est avant tout une présentation du langage comme instrument. Il ne s'agit pas d'une description faite à partir d'un point regard extérieur, d'un œil scientifique, mais des lieux « d'arrangements », « d'emboîtements » des points de vue tenus fermement par une méthode qui s'élabore en se pratiquant, pour dire comment fonctionnent les noms, les adverbes, les verbes, les éléments de la grammaire. Par facilité de langage Bentham dira entité fictive 95 et entité réelle, mais il s'agit en fait de « nom d'entité fictive », « nom d'entité réelle ». La Théorie des fictions occupe cet espace d'où l'inventeur Bentham, le projector s'offrait à la chose publique, comme en attente d'une méthode qui réduise l'utile à ce point évanescent où s'entrevoit le réel de la mort, point extrême où l'utile se refuse à toute complétude.

Nous ne pouvons rendre compte de ce qui a lieu ou de ce qui se passe dans nos esprits sans en parler comme s'il s'agissait d'une partie d'espace, avec en elle des parties de matière dont certaines sont au repos et d'autres en mouvement. Rien de ce qui a lieu ou de ce qui se passe dans notre esprit ne peut se dire ou même se penser hors de la voie de la fiction. A ce mot de fiction, nous ne devons pas lier les sentiments de plaisir ou de déplaisir qui s'attachent à lui si fort à propos dans les occasions où il est le plus usité. La fiction de type logique est très différente quant à son but et à sa nécessité, de la fiction de type poétique et de type politique. La fiction du logicien est très différente des fictions des poètes, des prêtres, des juristes. Les fictions auxquelles le logicien a affaire, sans qu'il en ait été l'auteur, n'ont eu pour objet et pour effet ni plus ni moins que la continuation du commerce humain, de cette communication et de cet échange de pensée tels qu'ils peuvent avoir lieu d'un homme à l'autre⁹⁶.

De manière rétroactive la *Théorie des fictions* lit le panoptique; réel et fictif cherchent l'appui d'un troisième terme plus instrumental qui se donne dans un arrangement qui frappe l'imagination, production d'un

^{95.} Une entité est une dénomination dont la signification permet d'englober tout objet de langue, que l'on désigne par la partie du discours qu'on appelle en grammaire « substantif ».

Une entité réelle est une entité à laquelle, à l'occasion et pour le but du discours, on entend réellement attribuer l'existence.

Une entité fictive est une entité à laquelle on n'entend pas attribuer en vérité et en réalité l'existence, quoique, par la forme grammaticale du discours que l'on emploie lorsqu'on parle d'elle, on la lui attribue. Cf. J. Bentham, De l'ontologie et autres textes sur les fictions, op. cit., pp. 164-165. Sous la classe des entités réelles perceptibles, on peut placer les perceptions de toutes sortes : sensations par l'application d'objets sensibles aux organes des sens, idées qui se présentent à l'évocation de ces objets, idées nouvelles produites sous l'influence de l'imagination par la décomposition et la recomposition de ces groupes. On peut douter dit Bentham du caractère approprié de l'appellation entité réelle appliquée aux perceptions de toute nature. Il est certain qu'il ne peut l'être si la solidité et la permanence sont considérées comme qualité appartenant à l'essence de la réalité. La distinction entité réelle, entité fictive n'a donc aucune fixité, aucun caractère universel.

^{96.} Ibid., p. 199.

« j'imagine » où le corps est invité à fournir jusqu'à la racine des mots de la langue. Bentham soutient que dès le début, ce sont des propositions entières, même réduites à un seul mot, qui permettent d'exprimer états de faits et désirs. Les mots depuis leurs racines nominales désignant des objets physiques ou des événements, ont proliféré par dérivation, se sont détachés du seul plan matériel et ont désigné de plus en plus d'objets immatériels; et la pensée qui s'empare de ces mots ne suit pas forcément la même dérive qu'eux, mais ne s'en éloigne pas dans n'importe quel ordre. D'où l'importance de distinguer « nom d'entité fictive » et « nom d'entité réelle ».

Grâce à l'attention que j'ai accordée à cette distinction [celle des entités réelles et fictives], j'ai été en mesure de découvrir et de montrer qu'une classe composée de nombreux mots ne pouvait être exposée selon la forme ordinaire de la définition, la forme per genus et differenciam, cette dernière ayant été, avec jusqu'à présent bien peu de succès et de bénéfice quelconque, la technique à peu près universelle qu'on leur a appliquée. Dans le même temps, j'ai été en mesure de présenter la seule exposition instructive et utile dont les mots de cette classe sont susceptibles, l'exposition par paraphrase⁹⁷ – la seule forme d'exposition susceptible de fixer le sens qui leur est attaché, et de le placer en même temps sous un point de vue clair et déterminé⁹⁸.

Pour Bentham, « le champ de l'ontologie, que l'on pourrait aussi appeler le champ des entités suprêmement abstraites » est un labyrinthe qui n'a pas encore été parcouru ». Aussi se donnait-il la tâche suivante : mettre en évidence et placer sous le regard du lecteur ces entités « afin que toute personne qui voudra prendre la peine de les lire puisse annexer les idées aussi claires correctes et complètes⁹⁹ que possible à chacun de leur nom »¹⁰⁰.

Par conséquent il lui faudra aussi exposer les diverses opérations qui « sous la direction de la logique et à l'aide du langage [...] sont effectuées sur la langue, par ce biais sur l'esprit lui-même, telles que la distinc-

^{97. «} La paraphrase consiste à remplacer une proposition contenant une entité fictive que l'on ne comprend pas par une autre proposition qui ne la contient plus mais qui est commandée par une entité réelle. C'est cette nouvelle proposition qui éclaire la signification de la première. « Elle trouve son principe dans l'idée de remonter vers la source réelle ou matérielle des mots qui ont dérivé dans l'histoire selon les progrès de la langue ».

^{98.} J. Bentham, De l'ontologie et autres textes sur les fictions, Paris, Seuil, collection Points, 1997, texte 4, p. 211.

^{99.} Jean-Pierre Cléro et Christian Laval font remarquer que Bentham crée l'adjectif exhaustive en anglais, l'adverbe et le substantif exhaustively, et exhaustiveness à partir de la méthode mathématique d'exhaustion qui est avec la méthode des fluxions et le calcul des chances, un instrument important de la logique benthamienne. C'est Étienne Dumont qui introduira exhaustif dans la langue française.

^{100.} Ibid., p. 79.

tion, la division, la définition et les autres modes d'exposition, dont les modes de la méthodisation ». Pour Bentham, la méthodisation est l'exercice d'une faculté, faculté dite *tactique* qui consiste à *imaginer* un ordre dans la disposition des objets. Ainsi il cite souvent l'arbre de Porphyre, les arborescences de La Ramée, les classifications de Bacon, ou bien, dans un autre domaine, celles de Linné comme des exemples, encore imparfaits, de mise en œuvre de cette faculté¹⁰¹.

Les deux opérations de la méthodisation, l'une « qui consiste en la création de nouvelles dénomination qui permet d'agréger et d'ordonner des noms communs selon des emboîtements, (les noms sont comme mis en boîte) plus ou moins réglés et hiérarchisés (méthodisation collective) et l'autre qui crée une succession ordonnée des termes selon un avant et un après (méthodisation linéaire), permettent de construire des *enclosures*, des « boîtes », des « rangées », des « lignes », ou encore quand on les combine, des rangées ou des ordres de boîtes ou de parcelles. Tout cela suppose les entités fictives fondamentales que sont le lieu, le temps, la relation, qui ne doivent leur existence qu'au langage. Méthode, ordre, sont les réceptacles fictifs indispensables à toute pensée.

L'objet fictif, le réceptacle fictif appelé méthode, est le résultat ou le produit fictif de l'opération nommée méthodisation 102.

Variations, retournements constituent un espace où se manifeste l'utilité : points de tiraillements, points de croisements. De tous les exemples possibles, ce sera le groupe des entités fictives éthiques, c'est-à-dire des obligations et des droits, qui présente, pour Bentham, l'exemple le plus instructif :

Pour l'exposition et l'explication de la paraphrase et des autres modes qui lui sont liés et qui sont ses auxiliaires, c'est, de tous les exemples possibles, celui qui, issu du groupe des entités fictives éthiques, c'est-à-dire des obligations, des droits et des autres avantages qui dépendent de l'obligation, présente, par la nature du cas, l'intérêt le plus instructif.

Les entités fictives qui composent ce groupe ont toutes pour source réelle une seule et même sorte d'entité réelle, la sensation, le terme étant pris dans un sens qui signifie non pas simplement la perception, mais la perception considérée comme productrice de douleur seule, de plaisir seul, ou des deux¹⁰³.

En terme d'éthique, le mot obligation, par exemple ne sera pas exposé sous la forme ordinaire de la définition, mais sera pour être clair,

^{101.} Ibid., p. 229.

^{102.} Ibid., p. 229.

^{103.} Ibid., p. 213.

exposé par paraphrase, jusqu'à obtention des noms des modes différents et opposés de la sensation, et la désignation de l'événement considéré comme ayant provoqué la sensation.

PLAISIR/JOUISSANCE : UN PAS À PAS AVEC L'UTILITAIRE

En situant Bentham comme point pivot autour de quoi s'ordonnait la réversion freudienne, Lacan commençait d'établir le jeu qu'il y a entre utilité et jouissance. En même temps les catégories lacaniennes du symbolique de l'imaginaire et du réel restaient en 1960 encore prises dans le plan. La question de la jouissance à ce moment relève d'un « disposer de ses biens », à savoir avoir le droit, et le pouvoir d'en priver les autres, voilà, dit Lacan, le lien très fort d'où va surgir l'autre comme tel, le petit autre, le semblable. Autrement dit l'économie de jouissance se distribue dans des places qui articulent les fonctions de la privation, de la frustration et de la castration venant se ranger sous les classes définies du symbolique de l'imaginaire et du réel¹⁰⁴. Et Lacan prend le principe d'utilité de Bentham au niveau de ce qui règle la dialectique de la rivalité et du partage. A partir de toutes les institutions dit Lacan, dans ce qu'elles ont de plus verbal, à savoir de plus fictif, Bentham cherche ce qui peut servir à l'objet du partage.

C'est pourquoi, à ce stade, à ce niveau, il est bien certain, pour Bentham qu'il n'y a pas de problèmes. Le maximum d'utilité pour le plus grand nombre, telle est bien la loi selon laquelle s'organise à ce niveau le problème de la fonction de ces biens. Seulement bien entendu tout ce discours n'aurait pas de sens si les choses ne se mettaient pas à fonctionner autrement. C'est justement parce que, dans cette chose produite, dans cette richesse, en fin de compte de quelque pauvreté qu'elle soit corrélative, il y a au départ autre chose que sa valeur d'usage, et que son utilisation de jouissance, que le bien s'articule d'une façon toute différente¹⁰⁵.

En 1960, *La théorie des fictions* était l'œuvre qui montrait ce dont la conversion freudienne et la conversion utilitariste s'ordonnent l'une l'autre « à savoir la référence linguistique qui a décidé de Freud » ¹⁰⁶ et que, dit Lacan, restaure son enseignement. Pour Lacan, Bentham n'est pas

la pure et simple continuation de l'élaboration gnoséologique à laquelle toute une lignée s'est exténuée pour réduire le transcendant,

^{104.} J. Lacan, L'éthique de la psychanalyse, 18 mai 1960.

^{105.} Ibid

^{106.} J. Lacan, « Compte rendu avec interpolations du Séminaire de l'Éthique », in Ornicar ?, n° 28, op. cit., p. 11.

le surnaturel, d'un progrès soi-disant à élucider de la connaissance. Bentham comme le montre la théorie des fictions, récemment mise en valeur dans son œuvre, est l'homme qui aborde la question au niveau du signifiant¹⁰⁷.

La liberté avec laquelle Lacan usera des références linguistiques, ce qu'il appellera sa « linguisterie »108, participe-t-elle à bâtir un nouvel encadrement du signifiant dans le texte de Bentham? Dans le séminaire *Encore*, Lacan se servira autrement de l'utilitarisme de Bentham donnant au joint dont s'ordonne réversion freudienne et utilitarisme, un aspect sensiblement différent. Il s'agit littéralement d'entrevoir ou de faire surgir ce dont Freud et Aristote pourraient s'éclairer mutuellement pour dire la différence qu'il y a de l'outil, de l'utile à la jouissance. La question de la jouissance est abordée d'un autre point. Le 13 février 1973, Lacan écrit au tableau :

Tous les besoins de l'être parlant sont contaminés par le fait d'être impliqués dans une autre satisfaction à quoi ils peuvent faire défaut, les dits-besoins, j'entends;

L'autre satisfaction, c'est ce qui se satisfait au niveau de l'inconscient, et dit Lacan pour autant que quelque chose s'y dit ou ne s'y dit pas, s'il est bien vrai qu'il est structuré comme un langage. Si l'Éthique à Nicomaque ne peut être lue que très difficilement parce que les instruments avec lesquels opère Aristote ne sont pas les mêmes que ceux employés à l'époque de Freud, il n'en reste pas moins « qu'avec ce qui circule sous la forme de ce qui s'imprime, il est possible de poser la question de savoir ce qu'Aristote prend dans son filet », qu'est-ce qu'il soutient, à quoi il a affaire, qu'est-ce qui fait prise dans tout cela. Il est possible de repérer par la façon dont le langage s'imprime dans les milliers de pages d'Aristote, ce qu'il en est de cette autre satisfaction. La seule question qu'il faudrait poser c'est « où est-ce que ça les satisfaisait des trucs comme ça », et si ça nous déroute dit Lacan c'est que « où est-ce que ca les satisfaisait n'est traduisible que de cette façon; où est-ce qu'il y aurait eu faute à une certaine jouissance. Faute, défaut, quelque chose qui ne va pas, quelque chose qui dérape, dans ce qui est manifestement visé ».

La réalité est abordée avec les appareils de la jouissance. Voilà encore une formule que je vous propose, si tant est que nous nous centrions vraiment bien sûr ceci que d'appareil il n'y en a pas d'autre que le langage. C'est comme ça que chez l'être parlant la jouissance est appareillée et c'est ça ce que dit Freud bien sûr si nous corrigeons cet énoncé qui est celui où je vais venir tout à l'heure pour l'accrocher, enfin n'est-ce pas, à savoir celui du principe de plaisir, ce que ça veut

^{107.} J. Lacan, L'éthique de la psychanalyse, 11 mai 1960.

^{108.} J. Lacan, Encore, 10 avril 1973.

dire, pourquoi il l'a dit comme ça, il l'a dit comme ça parce que d'autres avaient parlé avant lui et que c'était la façon qui lui paraissait audible – c'est très facile à repérer en fin de compte, et cette conjonction d'Aristote avec Freud ça aide à ce repérage.

Si je pousse loin au point où maintenant ça peut se faire, si l'inconscient est bien ce que je dis structuré comme un langage, à savoir qu'à partir de là le langage s'éclaire sans doute de se poser comme appareil de la jouissance, mais inversement la jouissance aussi, peut-être qu'en elle-même aussi elle montre qu'elle est en défaut. Et pour que ce soit comme ça, il faut quelque chose de son côté qui boite.

Lacan prend le soin de préciser qu'il ne faudrait pas en conclure qu'il y aurait une quelconque antériorité de la jouissance sur la réalité, même si Freud prête à cet endroit à un certain malentendu. Ceci est un point essentiel puisqu'une telle antériorité amènerait logiquement à placer l'utilité de Bentham du côté de la production d'un nouvel idéal¹⁰⁹. Or Lacan se sert de Bentham pour donner à ce qui se transmet des écrits d'Aristote mais aussi de Freud une expression *négative* qui convient davantage à ce qu'il cherche à produire d'une « origine topologique du langage »¹¹⁰. L'exposition lacanienne fera jouer l'équivoque entre « faillir » et « falloir » :

L'utilitarisme, ça ne veut pas dire autre chose que ça, c'est que les vieux mots, hein – c'est de ça qu'il s'agit – ceux qui servent déjà eh ben c'est à quoi ils servent qu'il faut penser. Rien de plus. Et ne pas s'étonner du résultat quand on s'en sert – on sait à quoi ils servent : à ce qu'il y ait la jouissance qu'il faut, si vous me suivez jusqu'à présent, à ceci près que grâce à quelque chose – je peux tout de même pas toujours réévoquer de ce que j'ai mis l'accent sur l'équivoque entre faillir et falloir – hein, ceci nous mène à ce qu'il y ait la jouissance qu'il faut à la traduire en ce qu'il y ait la jouissance qu'il ne faut pas.

Avec l'équivoque entre « faillir » et « falloir », Lacan dresse l'espace d'une autre logique dont l'exercice se déposera dans les séances suivantes avec les formules de la sexuation. Autrement dit, commencer de dire ce qui avec Freud va se présenter comme renversement de la logique qui traite de la distance qu'il y a de l'utile à la jouissance, et à partir de la présentation utilitariste de Jeremy Bentham, c'est ce que Lacan appelle « scander ce jour-là quelque chose d'essentiel », à savoir arriver à cette formule que « la jouissance se réfère centralement à celle-là qu'il ne faut pas, qu'il ne faudrait pas pour qu'il y ait du rapport sexuel, mais qui y

^{109.} Comme le fait John Rajchman, op. cit., p. 61, pour qui l'utilité benthamienne exigerait un sacrifice de la jouissance et relèverait d'un fabuleux ascétisme que son instigateur ne reconnaissait pas comme tel.

^{110.} Cf. supra, note 17.

reste toute entière accrochée ». La progression logique qui permet d'aboutir à cette formule relève d'un établissement difficile puisqu'elle fait intervenir un croisement entre Aristote et les stoïciens; Lacan prend à l'utilitarisme que « les mots c'est à quoi ils servent qu'il faut penser », à ce qu'il y ait la jouissance qu'il faut, à traduire par l'équivoque entre faillir et falloir, la jouissance qu'il ne faut pas, puis y applique des transformations modales pour exprimer ce qu'il ne faudrait pas à propos de cette jouissance, et aboutit à ce que la culpabilité soit faute, faute de l'autre jouissance, de celle qui n'est pas.

On la refoule ladite jouissance, que parce qu'il ne convient pas qu'elle soit dite, et ceci pour la raison justement que le dire n'en peut être que ceci, comme jouissance, elle ne convient pas. Ce que j'ai déjà avancé tout à l'heure par ce biais qu'elle n'est pas celle qu'il faut, qu'elle est celle qu'il ne faut pas. Le refoulement ne se produit qu'à attester dans tous les dires, dans le moindre des dires, ce qu'il y a d'impliqué de ce dire que je viens d'énoncer que la jouissance ne convient pas, non decet. Ne convient pas à quoi? Au rapport sexuel en ce sens qu'à cause de ce qu'elle parle, ladite jouissance, lui, le rapport sexuel n'est pas. C'est bien pour ça que, elle fait, elle fait mieux de se taire, avec le résultat que ça rend le rapport sexuel, dans son absence même encore un peu plus lourd, ou plus lourde si c'est de l'absence qu'il s'agit. C'est bien pour ça que, qu'en fin de compte elle se tait pas, et que le premier effet du refoulement c'est que, comme je l'ai déjà lourdement indiqué, c'est ce qui fait de la métaphore le ressort. Vous voyez le rapport de tout ça avec l'utilité, cet utilitaire ça vous rend capable de servir à quelque chose. Et ceci faute de savoir jouir autrement qu'à être joui, ou joué puisque c'est justement la jouissance qu'il ne faudrait pas.

L'univers, fleur de rhétorique dira Lacan. Il aura fallu treize ans pour que se confirme la justesse de ce que Lacan, à partir de la remarque de Jakobson, misait en cherchant à produire la structure du joint qui unit réversion freudienne à réversion utilitariste. Ce pas à pas avec l'utilitaire se poursuivra dans le séminaire suivant par la recherche d'un texte de Freud dont Lacan dans la séance du 18 novembre 1973¹¹¹ expose les embûches. Ce texte, *Die Grenzen der Deutbarkeit, Les limites de l'interprétation*¹¹², a selon Lacan un rapport étroit avec *l'inscription* du discours analytique.

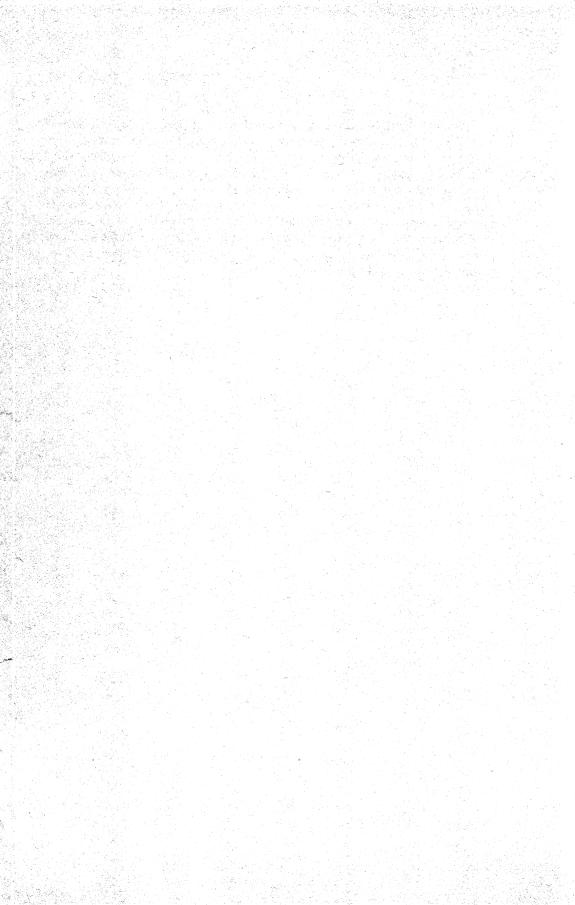
C'est que si cette inscription est bien ce que j'en dis, à savoir le début, le noyau clef de sa mathématique, il y a toutes les chances à ce que ça serve à la même chose que la mathématique, c'est-à-dire que ça porte en soi sa propre limite.

^{111.} J. Lacan, Les non-dupes errent, inédit, op. cit.

^{112.} Cf. Sigmund Freud, « Quelques additifs à l'ensemble de l'interprétation des rêves », in Résultats, idées, problèmes, Paris, PUF, 1985, tome II.

Ce texte dit Lacan n'est pas paru, selon Jones parce qu'il était associé à la signification occulte des rêves, mais Lacan soupçonne une autre raison qui a fait que ce texte n'a pas été publié à sa bonne place. C'est dit-il qu'il dépassait « le truc de l'affirmation que le désir est indestructible, ça montrait dans cette structuration du désir lui-même quelque chose qui justement aurait permis d'en mathématiser autrement la nature ». Lacan après avoir donné les détails de sa recherche urgente de ce texte traduit ligne à ligne un passage pour y trouver les traces des catégories lacaniennes de l'utile et du jouir et montrer comment il a fait pivoter l'éthique de la psychanalyse.





L'UNEBÉVUE

Bulletin d'abonnement et de commande à renvoyer à L'UNEBÉVUE - 29, rue Madame, 75006 Paris

Adresse Adresse
ABONNEMENT À LA REVUE pour 3 numéros et 3 suppléments : 580FF (+150F étranger hors CEE-Suisse-Autriche)
☐ à partir du N°11 ☐ à partir du N°12 ☐ à partir du N°13 ☐ à partir du N°14 ☐ Ci-joint un chèque de 580FF (ou 730FF étranger, par chèque bancaire uniquement) à l'ordre de <i>L'UNEBÉVUE</i>
COMMANDES
Cahiers de l'Unebévue
☐ L'éthification de la psychanalyse
□ A propos de Rose Minarsky. adapté de Louis Wolfson100F Alain Neddam
☐ Lacan et le miroir sophianique de Boehme
☐ Les sept mots de Whitehead ou l'Aventure de l'Être195F Jean-Claude Dumoncel
☐ La psychanalyse : une érotologie de passage120F Jean Allouch
☐ Le sexe de la vérité.Érotologie analytique II120F Jean Allouch
\Box Le rectum est-il une tombe ?
☐ Le Pendule du Docteur Deleuze
Séries
 □ Première série. • 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

 □ Deuxième série. • Une discipline du nom. • Dostoïevski et la mise à mort du père. S. Freud. • De l'importance du père dans le destin de l'individu. C.G. Jung. • Parler aux murs. • Pour introduire le narcissisme. S. Freud. • Totem et tabou, un produit névrotique • Sur quelques concordances de la vie psychique des sauvages et des névrosés. S. Freud. 7 volumes
 □ Troisième série. • Le défaut d'unitude. Analycité de la psychanalyse. • La dénégation. S. Freud. • Il n'y a pas de père symbolique. (Volume double) • Le refoulement. S. Freud. • Comparaison mythologique avec une représentation compulsive plastique. S. Freud. • Une relation entre un symbole et un symptôme. S. Freud. • Séance du 9 juin 1971 du séminaire Un discours qui ne serait pas du semblant et notes préparatoires de Jacques Lacan. 7 volumes
Numéros isolés
□ N°1. Freud ou la raison depuis Lacan 140FF □ N°2. L'élangue 140FF □ N°3. L'artifice psychanalytique 140FF □ N°4. Une discipline du nom 140FF □ N°5. Parler aux murs 140FF □ N°6. Totem et tabou, un produit névrotique 140FF □ N°7. Le défaut d'unitude. Analycité de la psychanalyse 140FF □ N°8/9. Il n'y a pas de père symbolique 220FF □ N°10. Critique de la psychanalyse et de ses détracteurs 140FF □ N°11. L'opacité sexuelle. I - Le sexe du maître 140FF □ N°12. L'opacité sexuelle. II - Dispositifs, agencements, montages 140FF □ N°13. Le corps de la langue 140FF
Suppléments librairie
□ Grammaire et inconscient
Ci-joint un chèque d'un total deFF à l'ordre de <i>l'UNEBÉVUE</i>
date Signature

Les éditions E.P.E.L ont notamment publié :

Lettre pour lettre Transcrire, traduire, translittérer Jean Allouch

Toulouse, Érès, 1984, 336 p., 150F

La "solution" du passage à l'acte Le double crime des sœurs Papin

Jean Allouch, Érik Porge et Mayette Viltard Livre signé de l'hétéronyme Francis Dupré Toulouse, Érès, 1984, 270 p., 155F

Se compter trois Le temps de logique de Lacan

Érik Porge Toulouse, Érès, 1989, 224 p., 135F

Marguerite, ou l'Aimée de Lacan

Jean Allouch Postface de Didier Anzieu 2ème éd. revue et augmentée 1994, 776 p., 290F

L'incomplétude du symbolique De René Descartes à Jacques Lacan

Guy Le Gaufey 191, 224 p., 135F

Le transfert dans tous ses errata, suivi de

Pour une transcription critique des séminaires de Jacques Lacan E.P.E.L., 1991, 312 p., 165F

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 1992, 150 p., 120F

La main du prince

Michel Benvenga, Tomaso Costo Préface de Salvatore S. Nigro Trad. de Mireille Blanc-Sanchez 1992, 128 p., 95F

La folie de Wittgenstein

Françoise Davoine 1992, 232 p., 140F

Louis Althusser récit divan

Jean Allouch 1993, 70 p., 65F

Freud, et puis Lacan

Jean Allouch 1993, 140 p., 110F

Louis II de Bavière selon Ernst Wagner paranoïaque dramaturge

Anne-Marie Vindras 1993, 184 p. 120F

Dementia Præcox ou Groupe des schizophrénies

Eugen Bleuler Traduction par A.Viallard. suivi de

La conception d'Eugen Bleuler

Henri Ey Coédition 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° siècle

Ian Dowbiggin Préface de Georges Lanteri-Laura Traduit de l'américain par Guy Le Gaufey. 1993, 240 p. 140F

Les écrits de Budapest

Sándor Ferenczi Préface de Wladimir Granoff Traduction de Györgyi Kurcz et Claude Lorin 1994, 312 p. 150F

Thesaurus Lacan, volume I, Citations d'auteurs et de publications dans l'ensemble de l'oeuvre écrite

Denis Lecuru 1994, 264 p. 160F

Thesaurus Lacan, volume II, Nouvelle bibliographie des travaux de Jacques Lacan

Joël Dor 1994, 284 p. 160F

L'éviction de l'origine

Guy Le Gaufey 1994, 243 p., 160F

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

Pierre Moreau 1994, 90 p., 95F

Ni pleurs ni couronnes précédé de

Pornographie de la mort

Geoffrey Gorer Préface de Michel Vovelle Traduction de Hélène Allouch 1995, 208 p. 140F

Ernst Wagner, Robert Gaupp: un monstre et son psychiatre

Anne-Maris Vindras 1996, 424 p. 195F.

Politiquement fou: James Tilly Matthews

John Haslam, Roy Porter, David Williams Traduction de Hélène Allouch 1996, 164p. 130F

Le crâne qui parle

Deuxième édition de Ethnopsychanalyse en pays bamiléké Charles-Henry Pradelles de Latour 1997, 264p., 135F

Érotique du deuil au temps de la mort sèche

Jean Allouch 2émé éd. revue et augmentée, 1997, 382 p., 190F

Le lasso spéculaire Une étude traversière de l'unité imaginaire

Guy Le Gaufey 1997, 288 p., 220F - Allô, Lacan?

- Certainement pas.

Jean Allouch 1998, 248 p., 98F

Index des noms propres et titres d'ouvrages dans l'ensemble des séminaires de Jacques Lacan

1998, 80 p., 98F

Freud, Wallon, Lacan. L'enfant au miroir.

Émile Jalley 1998, 392 p., 220F

Anatomie de la troisième personne

Guy Le Gaufey 1998, 253 p., 185F

Dits à la télévision

Marguerite Duras
Entretiens avec

Pierre Dumayet Suivi de

La raison de lol

Marie-Magdeleine Lessana Collection atelier 80 p., 78F

A paraître:

L'atelier intérieur du musicien

Max Graf
Buchet-Chastel/EPEL

GEORGE H. BAUER

Erra tu m'...

Erratique Érotique de Marcel Duchamp

Traglais de l'anduit par Guy Le Gaufey

Dans ce petit ouvrage à la fois sérieux et hilarant, G. H. Bauer, spécialiste américain de Marcel Duchamp, montre avec un brio digne de Duchamp lui-même, que chaque production de Marcel était un pun, un mot faisant jouer l'équivoque tous azimuts, entre deux langues, l'anglais et le français, mais également entre une série de tableaux et d'événements – Œdipe ne questionne plus la Sphinge, il la caresse.

George H. Bauer enseigne la littérature française et comparée à l'Université de la Californie du Sud. Il est notamment l'auteur de Sartre and the Artist, 1969, Duchamp/La mise en plis des lettres/Vois Elle Con Sonne, et Duras and the Artist.

56 pages - 135 x175 - 65 F

Cahier de l'Unebévue EPEL

L'UNEBÉVUE a déjà publié :

N°1. Freud ou la raison depuis Lacan. Automne 1992.

Il y a de l'unebévue. 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. 121 p.

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. 84 p.

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 naîf: un savoir sans sujet ? Xavier Leconte. La Bedeutung du Phallus comme pléonasme. Catherine Webern. Présentation du texte de Freud de 1911: Remarques psychanalytiques sur un cas de paranoïa (Dementia paranoïdes) 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. 177 p.

Remarques psychanalytiques sur un cas de paranoïa (Dementia paranoïdes) décrit autobiographiquement. 1911. Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoïa (Dementia paranoïdes). S. Freud.

Supplément réservé aux abonnés

Texte bilingue, établi à partir de l'édition originale.

Traduction: Éric Legroux, Christine Toutin-Thélier, Mayette Viltard. 152 p.

Grammaire et inconscient. J.Damourette et E.Pichon

Supplément diffusé en librairie.

Sur la personnaison, le discordanciel et le forclusif dans la négation, l'impossible traduction du *Ich* allemand par le *Je* français, etc. 67 p.

N°3. L'artifice psychanalytique. Été 1993.

De la "sensibilité artistique du professeur Freud". François Dachet. Artaud le Mômo 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. 148 p.

Personnages psychopathiques sur la scène. S. Freud. 1905-06. 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 36 p.

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". 61 p.

La bouteille de Klein Cahier de dessins

Anne-Marie Ringenbach, François Samson, Éric Legroux Supplément réservé aux abonnés 54 p.

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 de1909. 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. 185 p.

Dostoïevski et la mise à mort du père. S. Freud. 1928 Dostojewski und die Vatertötung

Supplément réservé aux abonnés

Texte bilingue, établi à partir de l'édition originale.

Traduction: Éric Legroux, Christine Toutin-Thélier, Mayette Viltard. 52 p.

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. 31 p.

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 161 p.

N° 5. Parler aux murs. Printemps/été 1994

Parler aux murs. Remarques sur la matérialité du signe. Mayette Viltard. La philosophie du signe chez les Stoiciens. 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. Une contribution au narcissisme. Otto Rank (1911). Coraggio Casimiro! 187 p.

Pour introduire le narcissisme. S. Freud. 1914. Zur Einführung des Narzißmus.

Supplément réservé aux abonnés

Texte bilingue, établi à partir de l'édition originale.

Traduction: Éric Legroux, Christine Toutin-Thélier, Mayette Viltard. 68 p.

Gottlob Frege - Bertrand Russell. Correspondance.

Juin 1902-décembre 1904, mars-juin 1912

Traduction, introduction et notes de Catherine Webern.

Supplément diffusé en librairie. 176 p.

N° 6. Totem et tabou, un produit névrotique.Printemps 1995

Freud, Jung, et le cadavre des marais. Philippe Koeppel. George-Henri Melenotte. Le complexe d'Oedipe, une affaire de vraisemblance. Miguel Sosa. "Devenir de la couleur des morts". Propos sur le corps du symbolique. Mayette Viltard. Luca Signorelli. Platen. Totem et tabou en butée logique. Catherine Webern. Le temps des bréviaires. Guy Le Gaufey. "Les textes muets peuvent parler, d'Ilse Grubrich Simitis". Mark Solms. Avant-propos à l'édition hébraïque de Totem et tabou. Sigmund Freud. Nécrologie d'une "science juive". Pour saluer Mal d'Archive de Jacques Derrida. Jean Allouch. Présentation des deux essais de Freud de 1912. Sur quelques concordances entre la vie psychique des sauvages et celle des névrosés. Über einige übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker. Communication de J. Honegger à Nuremberg. Chronologie de la rédaction et de la publication des quatre essais de Totem et tabou. Point de vue sur Totem et tabou. Fritz Wittels. 184 p.

Sur quelques concordances entre la vie psychique des sauvages et celle des névrosés.S. Freud. 1912. Über einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker

Supplément réservé aux abonnés

Texte bilingue, établi à partir de l'édition originale.

Traduction: Éric Legroux, Christine Toutin-Thélier, Mayette Viltard. 172 p.

N° 7. Le défaut d'unitude. Analycité de la psychanalyse. Été 1996

π erre deux. G. Th. Guilbaud. Géométrie du processus analytique. Freud, Wittgenstein, Lacan. Jean-Claude Dumoncel. Wunsch! Le symptôme comme noeud de signes. Mayette Viltard Les débuts "scientifiques" de Freud selon Siegfried Bernfeld. Trois analyses. Jean Allouch. Remarques sur la tresse borroméenne de quatre noeuds de trêfle présentée par Lacan dans le séminaire Le sinthome. Odile Millot-Arrighi k tresses de t trêfles. Éric Legroux. Écrire sous la contrainte. Ajar, Pérec, Wolfson. Dominique de Liège. Du corps comme lieu du signe. Christiane Dorner. Institutionnalisation de l'exception et du manque symbolique. Charles-Henry Pradelles de la Tour. Attention! Déviation. George-Henri Melenotte. Présentation du texte de Freud de 1925. La dénégation. Die Verneinung. Titre original du manuscrit Die Verneinung und Verleugnung. 252 p.

La dénégation. Die verneinung. S.Freud.

Supplément réservé aux abonnés

Texte bilingue, établi à partir de l'édition originale.

Traduction: Éric Legroux, Christine Toutin-Thélier, Mayette Viltard. 48 p.

N°8/9. Il n'y a pas de père symbolique. printemps/été 1997.

Un drame bien parisien. Alphonse Allais. Le Dasein en objet a. Catherine Webern. Les premiers pas...du père symbolique. François Dachet. L'homme Moïse et le noeud bo. José Attal. Bêtes de savoir. Gérard Blikman. Intolérable "Tu es ceci". Propos clinique sur l'auto-destruction d'une psychiatrie compréhensive. Jean Allouch. Pas besoin de traduire? G.Th. Guilbaud. 1892-96, premières élaborations de Freud sur le refoulement. Françoise Jandrot. Pourquoi Taine plaisait-il tant à Freud? Jean-Paul Abribat. Johan Friedrich Herbart. Dossier préparé par Xavier Leconte. L'analyse des rêves. Carl Gustav Jung.

Le refoulement

Die Verdrängung. S. Freud

Supplément réservé aux abonnés

Texte bilingue, établi à partir de l'édition originale.

Traduction: Éric Legroux, Christine Toutin-Thélier, Mayette Viltard.

Comparaison mythologique avec une représentation compulsive plastique. Mythologische Parallele zu einer plastischen Zwangsvorstellung. S. Freud

Supplément réservé aux abonnés

Texte bilingue, établi à partir de l'édition originale.

Traduction: Éric Legroux, Christine Toutin-Thélier, Mayette Viltard.

Une relation entre un symbole et un symptôme. Eine Beziehung zwischen einem Symbol und einem Symptom. S. Freud

Supplément réservé aux abonnés

Texte bilingue, établi à partir de l'édition originale.

Traduction: Éric Legroux, Christine Toutin-Thélier, Mayette Viltard.

Séance du 9 juin 1971 du séminaire D'un discours qui ne serait pas du semblant et notes préparatoires de J. Lacan

Supplément réservé aux abonnés

N°10. Critique de la Psychanayse et de ses détracteurs.

La vie : l'expérience et la science. Michel Foucault. Vérité, mensonge... Fernando Pessoa. Un siècle de psychanalyse : Critique rétrospective et perspectives. Adolf Grünbaum. Probablement.. Petit problème amusant. Faut-il naturaliser l'inconscient. Joëlle Proust. Les fondements fictionnels du freudisme ou le secret de Socrate le Silène. Jean-Claude Dumoncel.. Adolf Grünbaum lecteur de Freud : d'une juste critique en porte-à-faux. Jean Allouch.. Y a-t-il des paradigmes en psychanalyse? Renato Mezan.. Des tresses étonnament monotones et lasses. Eric Legroux.. Le poinçonneur de p'tit a. Jean-Louis Sous.

Une difficulté de la psychanalyse Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse, S. Freud

Supplément réservé aux abonnés

N°11. L'opacité sexuelle. I. Le sexe du maître.

La solitude. Pier Paolo Pasolini. Note sur la sexualité dans l'œuvre de Michel Foucault. Frédéric Gros. Pour introduire le sexe du maître. Jean Allouch. Artaud-Gide, James Miller. Saló ou les 120 journées de Sodome. Mayette Viltard. Booz et la "patternité"ou la condensation freudienne assignée à résidence métaphorique. Jean-Louis Sous. La politique de l'orgasme. David Cooper. Ernst Wagner déclare : Ich bin Sodomit". Anne-Marie Vindras. Accueillir les gay and lesbian studies. Jean Allouch

Le rectum est-il une tombe? Leo Bersani Traduit de l'américain par Guy Le Gaufey

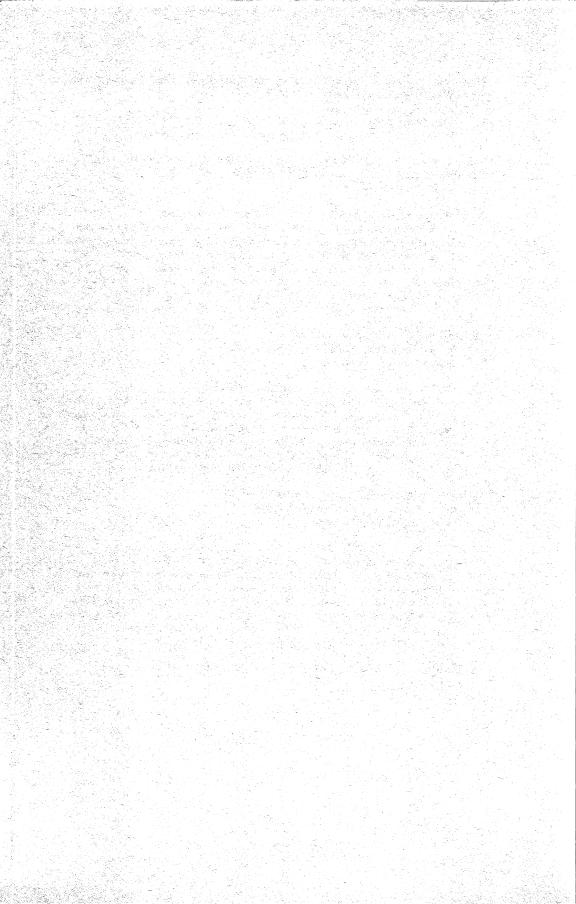
Supplément réservé aux abonnés

N°12. L'opacité sexuelle. II. Dispositifs, agencement, montages.

Qu'est-ce qu'un dispositif? Gilles Deleuze.. Lettre de Lacan à Foucault. La leçon des Ménines. Mayette Viltard. Traitement héroique! User avec la langue, ou la langue-saignement Roussel. Yan Pélissier. Masculin et féminin en conjonction. Marie-Claude Thomas. Les tours de magies de l'écrivain, ou les fruits de l'exploitation. François Dachet. L'évidence du Même ou une expérience du labyrinthe. Claude Mercier. Un inconnu fait signe. Guy Le Gaufey. Pages choisies, présentation de A. N. Whitehead..

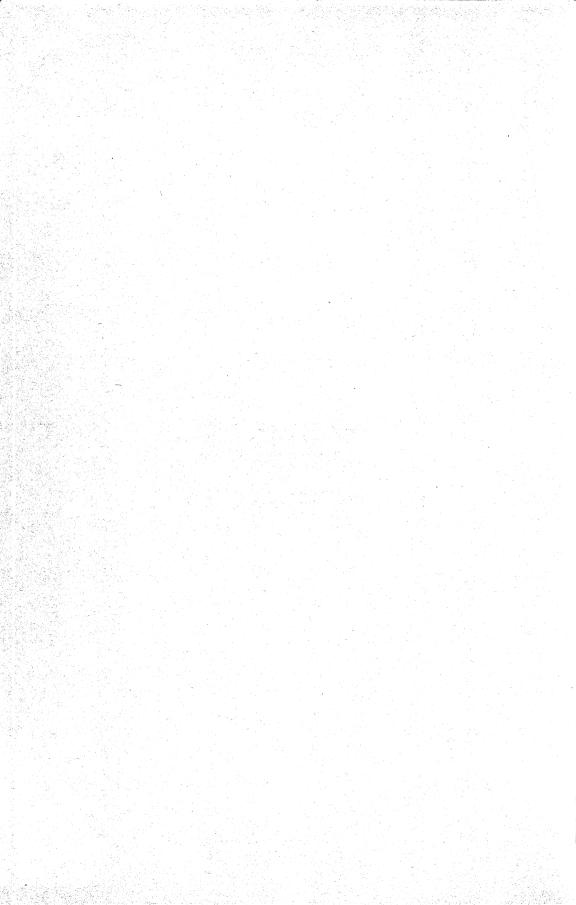
Le Pendule du Docteur Deleuze. Jean-Claude Dumoncel

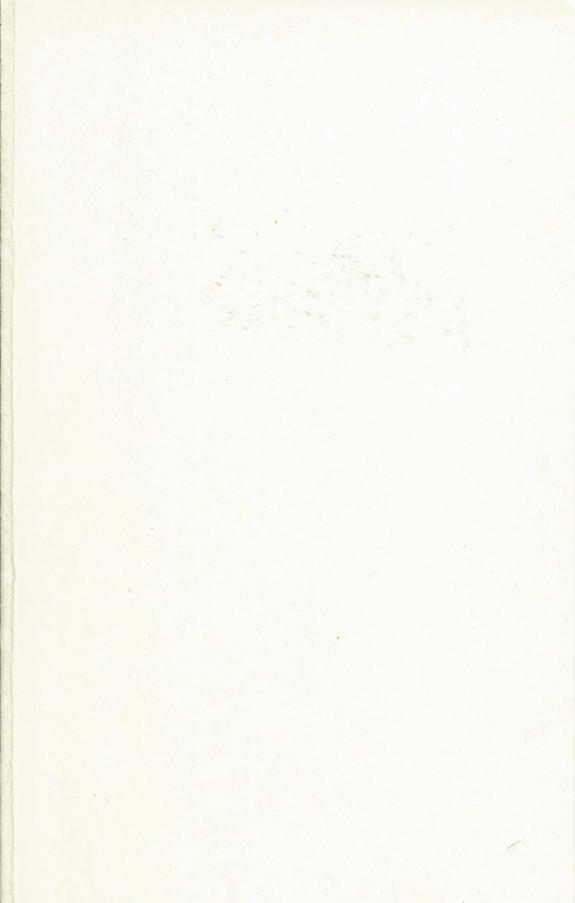
Supplément réservé aux abonnés



Achevé d'imprimer le 25 septembre 1999 sur les presses de l'Imprimerie Rosa Bonheur 8, rue Rosa Bonheur - 75015 Paris Tél. 01 43 06 57 66

> Dépôt légal : Septembre 1999 Imprimé en France





ÉCOLE LACANIENNE DE PSYCHANALYSE

LUNEBÉVUE

Revue de psychanalyse

SOMMAIRE

Un peu de matière textuelle Isabelle Mangou

> Le désir de l'Autre : un artifice franco-latin Anne-Marie Vindras

Lacan, lecteur de Bentham « La vérité a structure de fiction » *Jean-Pierre Cléro*

A propos de la Théorie des Fictions de Jeremy Bentham Extraits de Roman Jakobson

Jeremy Bentham et les appareils de la jouissance Imaginer la structure de la langue *Michèle Duffau*

ISSN: 1168-948X ISBN: 2-908855-43-7