

Denise Laroutis
Donna J. Haraway
Denis Petit
Colette Piquet
François Dachet
Roman Jakobson
Patrick Sériot
Françoise Jandrot
Guy Le Gaufey
Charles-H. Pradelles
Barbara Glowczewski
Mireille Lauze
Jean Rouaud

LA POLITIQUE SEXUELLE DES MOTS

N° 22 - HIVER 2004

LA POLITIQUE SEXUELLE DES MOTS

l'unebévúe édíteur

Direction de la revue : Mayette Viltard

Comité de lecture : Jean-Paul Abribat, José Anal, Françoise Jandrot,
Xavier Leconte, Christine Tourin

Alliés pour ce numéro : François Dachet, Eric Legroux, Roland Léthier, Isabelle Mangou

Direction de la publication : Jean Allouch

Correspondance - Rédaction - Administration : L'Unebévue - Éditeur

29, rue Madame, 75006 Paris - Télécopie 01 44 49 98 79

Email unebevue@wanadoo.fr

Abonnement : pour trois numéros et trois suppléments : 90 €

+23 € hors Communauté Européenne

Bulletin d'abonnement en dernières pages

Vente au numéro en librairie : 22 € le numéro

Distribution - Diffusion : L'Unebévue - Éditeur

29, rue Madame, 75006 Paris - Télécopie 01 44 49 98 79

Email unebevue@wanadoo.fr

Revue publiée avec le concours du Centre national du livre.

Paris, hiver 2004

ISSN : 1168-148X

ISBN : 2-914596-12-X

t:Unebévue - Éditeur, association loi 1901.

L'UNEBÉ VUE

revue de psychanalyse

N° 22 - LA POLITIQUE SEXUELLE DES MOTS

SOMMAIRE

7 Je suis une serial... *Denise Laroutis.*

Parce que vous, vous... ? Ah mais, parce que moi, vous comprenez, on me dit vous le trahissez, ou tu le trahis, c'est de la trahison, c'est vrai, on peut dire que je le trahis, mais au fond, moi, je ne veux pas, je ne veux pas le trahir, ce n'est pas mon intention, pas mon but, pas mon propos, trahir, c'est déjà trop, c'est en faire trop, je reste à ma place, si je le trahis, ce n'est pas volontaire, rien à voir avec la bonne vraie trahison. Pas de génie qui rte trahisse, alors, trahison, hein, trahison !

9 "Genre" pour un dictionnaire marxiste : la politique sexuelle d'un mot.

Donna J. Haraway.

Enfm je savais que ce qui était arrivé à sex et **gender** en anglais, était différent de ce qu'il en était pour **genero**, genre, et *Geschlecht*. Les principales raisons de ces différences tenaient aux histoires spécifiques du mouvement des femmes dans les vastes ensemble globaux où ces langues faisaient partie de la politique vivante. Les vieux grammairiens hégémoniques — sexologues indus—avaient perdu le contrôle du genre et de sa proliérante fratrie. L'Europe et l'Amérique du Nord étaient loin de pouvoir discipliner le destin moderne de leurs langues impérialistes. Cependant je ne savais que faire de mon problème de sexe/genre en russe ou en chinois. Progressivement, il devint clair pour moi quel avais quelques pistes pour traiter de sexe/genre en anglais, aux Etats-Unis meures, plutôt que dans le monde anglophone. Il y a tellement d'anglais différents rien qu'aux Etats Unis, et tous semblaient soudain devenus parents pour ce texte de cinq pages promis à un dictionnaire marxiste en allemand qui se détachait de son original français dans le but de prêter attention aux nouveaux mouvements sociaux. Mon anglais était marqué par la race, la génération, le genre (!), la région, la classe, l'éducation et l'histoire politique. Comment cet anglais-là pouvait-il être ma matrice pour sexe/genre en général ? Une telle chose existait-elle moins que n'importe quoi d'autre, même prise en tant que mots, que .sexe/genre en général. ? Bien sûr que non. Ces problèmes ne sont pas nouveaux pour les rédacteurs de dictionnaires mais je me sentais, eh bien, une poule mouillée, politiquement, une poule mouillée. Mais les rotative tournaient, et la date de la ponte approchait. Il était temps de s'arracher une plume et d'écrire.

39 Body Meccano d'un traducteur. *Denis Petit.*

Botte numéro 1 : dicco mandate (où le genre est au regard de l'articulation classe-sexe)

Botte numéro 2 : les chimères, esclaves femelles. (où le genre est au regard de l'articulation race-sexe)

Botte numéro 3 : la mariée-Bataille. (où le genre est au regard de l'articulation sexe-sexe).

Notice : Remplacer dans la conscience oppositionnelle l'identification par la production.

57 Danse avec l'amazone. *Colette Piquet.*

Donc déclarons Socrate lesbien, et même (l'Amazone en donne l'exemple) nommons-la Socratéa (parce que les mots qui disent le genre véhiculent la discrimination dont les femmes ont fait les frais au cours de siècle). Et nous voilà mes belles avec notre lumineuse Socratéa et son amante endeuillée Platône, baptisées comme il se doit. Cela nous engage. Parce qu'il faut le dire, nous devons nous efforcer vers toujours plus de lesbianisme. Quelle que soit notre petite différence anatomique (dite sexe) et nos choix amoureux (dits sexuels). Et ce n'est pas facile.

98 Au pays des anges. *François Dachet.*

Si l'on veut bien ne pas s'en tenir au film *Jules et Jim*, et tenir compte du roman dont le film est une adaptation, on considérera comme non négligeable la publication dans les années quatre-vingt-dix de deux recueils de lettres et de journaux, les *Carnets* d'Henri-Pierre Roché, alias Jim, puis le *Journal d'Helen*, Hélène Helsel, alias Kathrin, l'épouse du romancier Franz Hessel, alias Jules, suivi de quelques-unes de ses lettres à Henri-Pierre Roché.

Ce registre d'écritures **mêlées** est aussi celui où se laisse entendre dans la bouche des protagonistes l'articulation d'ordinaire naturalisée entre sexe et genre. Au début du roman Henri-Pierre Roché laisse percer cette question. Jules fait remarquer que la guerre n'est pas du même genre en français et en allemand. Et Kathrin questionne *ce* que la grammaire emporte d'implicite à ce sujet. Il est remarquable que ce soit «à voix haute» que *ceci* se produise : «Elle eut au café une discussion à voix haute avec Jules : - Quoi ! moi dire : «moi tomber sur mon derrière». Shocking ! Vous Monsieur : mon derrière. Moi dame : ma derrière. Vous ficher de moi. Tous les habitués lui donnèrent raison».

131 Un exemple de termes migratoires et de modèles institutionnels à propos du cinquantième anniversaire du Cercle linguistique de Moscou. *Roman Jakobson.*

Publié dans *Tel Quel* en 1969, cet article met en évidence que les termes tchèques *krouzch*, le slovaque *krutok*, le danois *kræds*, le français *cercle*, l'anglais *circle*, l'italien *cirolo*, le roumain *cers*, qui jamais auparavant ne s'étaient rapportés à des assemblées d'érudits devinrent en usage pour désigner des associations libres pour la recherche en linguistique et poésie. «Puis-je conclure, termine Jakobson, en soulignant une nouvelle fois que *ceci* se produise à la propagation des institutions et à la diffusion des termes a été le commun dénominateur de plusieurs courants convergents de la vie scientifique de différents **pays**».

139 Limites, bornes et normes : la délicate constitution de l'objet de connaissance en sciences humaines. *Patrick Sériot.*

« Quel est l'objet à la fois intégral et concret de la linguistique? demandait Saussure. D'autres sciences opèrent sur des objets donnés d'avance et qu'on peut considérer ensuite à différents points de vue ; dans notre domaine, rien de semblable... Bien loin que l'objet précède le point de vue, on dirait que c'est le point de vue qui crée l'objet, et d'ailleurs rien ne nous dit d'avance que l'une de ces manières de considérer le fait en question soit antérieure ou supérieure aux autres. » Toutes les conséquences de *ce* passage n'ont **peut-être pas encore été mesurées** près de quatre-vingts ans après, écrit Patrick Séria. Saussure n'est pas le père de la phonologie structurale, il est celui qui permet de la penser. Si, dans les années 1920, pour les penseurs eurasistes, dont N.S. Troubetzkoy était un des principaux chefs de file, l'objet créait le point de vue (l'objet Eurasie devait **être** à l'origine d'une science «synthétique» destinée à en mesurer en évidence les différents aspects), en 1916 Saussure dépossède l'objet à connaître de toute substance, de toute préexistence ontologique : l'objet propre d'une science n'est pas inscrit tout fait dans le réel, attendant d'en être extrait, il dépend du point de vue adopté par le chercheur. Il s'agit là d'un renversement fondamental.

153 La sexuisemblance selon Édouard Pichon. *Françoise Jandrot.*

Les langues romanes ont réalisé un partage de toutes les substances, tant abstraites que concrètes, en deux classes, suivant une métaphore de sexe que Pichon appelle «sexuisemblance», un chandelier est masculin, dans un conte de fées on pourra le marier à une lampe. Les français ont donc de grandes difficultés devant le neutre des langues germaniques selon Pichon, qui attribue à la sexuisemblance un rôle synchronique dans l'organisation de toute langue et entre en guerre contre Saussure. Pichon voit dans le bilinguisme de Saumure un fait qui «peut, jusqu'à un certain point, constituer une infirmité», ce qui explique, toujours selon Pichon, «l'errance» de Saussure et constitue un argument contre l'arbitraire du signe. Une preuve : «la plupart des Français, étant donné que nous sommes une nation très unilingue, ont ce sentiment d'unité entre l'idée et le mot». **Voilà le Martre** mot, l'unilinguisme, garantie première de «la juste répartition des hommes et des femmes dans leur rôle sexuel et social».

167 Pour une lecture critique des formules de la sexuation. *Guy Le Gaufey.*

Si *ce* qui différencie le côté homme et le côté femme des formules de la sexuation s'avérait n'être que la présence/absence d'un trait pertinent (limité vs illimité), alors nos bipartitions coutumières continueraient de distribuer les places en fonction de nos préjugés sur l'avoir/pas l'avoir, châtée/non châtée, actif/passif, etc. La psychologie la plus «naturelle» viendrait se ranger sous la bannière sophistiquée des écritures logiques, pour à nouveau prédiquer des essences que leurs différences **mêmes mettraient «en rapport» l'une avec l'autre**.

Il ne s'agit donc pas, au point où Lacan essaie d'entraîner ses auditeurs d'alors, de trouver LE trait pertinent qui permettrait de ranger correctement Homme et Femme dans leurs ensembles respectifs — puisque, dès lors, ce serait un véritable enfantillage que d'écrire leur rapport — mais de faire apparaître entre eux une irréductible dissymétrie qui ne repose sur aucun trait donné par ailleurs. Il n'y a qu'elle qui offrira sa chance au non-rapport.

207 Changements de sexualité, changements de croyances et de paternités.

Charles-Henry Pradelles de Latour

L'itinéraire ethnographique qui fut le mien en Afrique m'a amené à comparer deux systèmes de parenté patri- et matrilinéaire, dont l'analyse fait ressortir, entre pratiques sexuelles et fonctions paternelles, un rapport structural non étranger à la transformation récente de notre ordre parental, qui, selon une opinion courante, évolue vers des formes diverses de . parentalité., c'est-à-dire des rapports de parenté coupés de leur base. Contre l'idée d'un grand partage irréductible entre les sociétés traditionnelles et occidentales, qui est à l'heure actuelle silencieusement accréditée, cet article a pour but de soutenir que les va-et-vient heuristiques des uns aux autres sont toujours possibles. En quoi la magie est-elle associée à la filiation matrilinéaire et la religion à la filiation patrilinéaire ? Cette question est d'autant plus inhabituelle que les études anthropologiques de la parenté se sont développées, des fonctionnalistes anglais aux structuralistes français, en se tenant à l'écart des croyances. Comment donc expliquer le rapport étroit qui relie un système de pensée à une relation parentale inscrite dans une histoire ? A nouvelles questions, nouvelles réponses. On postule ici que les croyances sont liées à une pratique sociale, lorsque le discours qui les constitue étaye dans la réalité une fonction, telle celle du père qui est nodale dans les régimes de filiation.

221 Propulseurs de rêves ou comment «performer» les cartes cognitives aborigènes.

Barbara Glowczewski.

Par-delà leurs différences culturelles et géographiques, tous les groupes aborigènes semblent insister sur les mêmes principes que ceux autour desquels j'ai résumé la pensée du désert central : nommer pour localiser, agir pour devenir, allier pour affilier, interdire pour jouir, figurer pour transformer. Tous ces principes peuvent se voir comme les déclinaisons d'un seul fondement : séparer pour attacher. C'est une philosophie de l'Autre, du sujet divisé, du double, de l'empreinte, de la connexion et du réseau. Chacun est toujours reconnu comme singulier tout en étant pris dans un réseau qui n'a pas de limites et peut se conjuguer avec d'autres à l'infini, car il offre autant de relations nouvelles que de nouveaux éléments à combiner. Dans cette optique, les principes cognitifs aborigènes, tout en étant archaïques, s'avèrent très actuels car ils mettent en oeuvre des aspects universels de la pensée que l'Occident avait mis de côté durant les siècles dominés par l'écriture, aspects qui émergent aujourd'hui avec l'ère de l'audiovisuel. A l'heure où la culture dite de la mondialisation est de plus en plus imprégnée par l'image et le son, certains modes de la pensée aborigène sont en phase avec nos interrogations épistémologiques sur la relation entre global et local ainsi que le fonctionnement de nos derniers dispositifs de mémoire, en l'occurrence les ordinateurs et l'Internet. Il est bien entendu que les machines — malgré leur vitesse d'interconnexion — sont bien plus pauvres que l'incroyable cerveau et les affects qui permettent aux hommes de connecter les données et les savoirs entre eux pour mieux propulser leurs rêves.

237 «Je me transformerai en l'un de vous et je le détruirai».

Mireille Lauze - Jean Rouaud.

Et si on partait de l'idée que Nebreda utilise pareillement les figures culturelles et les chiffons, aucun d'entre eux n'étant interchangeable et chacun ayant sa fonction propre, comme il dit que cela fut, un temps, pour le miroir, le couteau, le bistouri, les excréments et le feu ? Ce serait porter la même attention aux formes misérables et aux formes culturelles ; les uns et les autres seraient des débris du monde ramassés pour refaire quelque chose de l'ordre d'un monde qui n'est pas forcément le monde commun, les matériaux de production d'un tenant-lieu de fabrique du corps.

Cahiers de L'Unebévée

*Jeremy Bentham***CHRESTOMATHIA**

RECUEIL DE FEUILLETS QUI EXPLIQUENT LE PROJET D'UNE INSTITUTION DESTINÉE A ETRE
MISE EN OEUVRE SOUS LE NOM DE EXTERNAT CHRESTOMATIQUE OU ECOLE CHRESTOMATIQUE
POUR L'EXTENSION DU NOUVEAU SYSTEME D'INSTRUCTION AUX BRANCHES SUPERIEURES DE
L'ENSEIGNEMENT, A L'USAGE DE RANCES MOYENS ET SUPERIEURS DE LA VIE

Traduction, notes et introduction par Jean-Pierre Mn)

supplément en vente en librairie et gratuit pour les abonnés à la revue

Je suis une serial...

DENISE LAROUTIS

Parce que vous, vous... ? Ah mais, parce que moi, vous comprenez, on me dit vous le trahissez, ou tu le trahis, c'est de la trahison, c'est vrai, on peut dire que je le trahis, mais au fond, moi, je ne veux pas, je ne veux pas le trahir, ce n'est pas mon intention, pas mon but, pas mon propos, trahir, c'est déjà trop, c'est en faire trop, je reste à ma place, si je le trahis, ce n'est pas volontaire, rien à voir avec la bonne vraie trahison. Pas de génie qui ne trahisse, alors, trahison, hein, trahison ! Et puis trahison, c'est vite dit, ce n'est pas obligé, il y en a qui ne trahissent pas, qui sont fidèles. Fidélité, tout de suite... Mais à moi, on me dit mais non, c'est obligé que tu trahisses, c'est obligatoire, c'est comme ça, tu le trahis. Que tu le veuilles ou non. Et puis l'autre, n'en parlons pas, ou plutôt, si, parlons-en, il se ramène, il arrive, il est là, avec ses yeux, avec ses mains, il me dit «ah, ma chère... », et tout en lui, ses yeux, ses mains, tout me dit «tu me trahis», pas seulement «tu me trahis», mais «tu me prends, tu me pilles, tu es une voleuse», c'est ce que je lis dans ses yeux, c'est ce que mes oreilles entendent. « Voleuse ! Voleuse ! » Alors, moi, vous comprenez, moi, je recule, je renonce. Je me liquéfie, je disparaîs, je m'annihile. Noir, rideau, l'ombre, la solitude, le puits. Je me raidis. Je me cramponne. Cherchez l'erreur, moi, je ne vole pas, moi, je donne, je donne mon cœur, je donne mon corps, je donne mon esprit, mon temps, je me fais toute petite, je suis toute générosité, don total, je fais tout, tout ça pour rien, ou si peu, je m'efforce d'être... Ouais, d'accord, mais moi, vous comprenez, bon, moi. *(Elle sanglote.)* C'est pour bien faire. *(Elle pleure encore un peu, s'essuie les yeux.)* Je me donne un mal de chien. Voyez mes yeux, voyez mon cœur. Des bons yeux de chien, un brave cœur de chien. Toutou ! Je lui lèche les mains, je l'aime. Je l'aime, je l'ad-

Je suis une serial...

Au départ, il s'agit d'une demande de Michel Didym pour la a Mousson d'été . (spectacle Divan, représenté d l'abbaye des Prémontrés, Pont-a-Mousson, août 20 03) : Michel commande d des auteurs de theatre latino-américains des textes courts (de trois a cinq minutes) autour dudit thème, le divan, donc, j'en traduirai plusieurs. Réaction : s'il y a commande, il y a réponse, traduction ou autre chose. Ou les deux.

mire, vous comprenez, je l'aime, je le voudrais tout entier à moi, toujours avec moi, je suis lui, il est moi. Il est à moi. Je lui saute dessus, je l'attrape, je l'emporte, je le prends, je le retourne comme une crêpe, je le serre, je l'étouffe, mon amour, je t'aime, je t'aime tellement. Pas vous, lui. Je l'adore. J'ai des ailes, je m'envole, il est dans mes bras, je redescends, je le porte, je le berce, je l'enveloppe, je le caresse, il est à ma merci. Je me penche sur lui, je vis penchée sur lui, non je ne lui fais pas de pipes, vous croyez qu'il m'a attendue ? Mais au fond, vous brûlez, vous y êtes, je le tiens, je pourrais le manger si je voulais, je pourrais le bouffer, d'ailleurs je le bouffe, c'est ça, je le bouffe, je le triture, je le mâche, je le dévore, je le digère et enfin je le restitue, mais dans quel état, dans quel état ! Une crotte. Une crotte, une crotte de chien, non, pas de l'or, vous en connaissez qui soient devenus riches dans ce métier-là ? Et quand je dis un métier ! Alors, Magie ! Alchimie ! Je pousse et voilà l'objet. Il est là posé, trahi, trompé, réduit, ratatiné... l_auteur, je mange l'auteur ? Oui, l'auteur, évidemment. Non arrêtez, pas l'auteur, le texte, je ne sais plus, l'auteur, le texte, l'auteur, non le texte. Oui, le texte, qu'est-ce que vous croyez qu'on traduit, nous autres ? Écoutez au lieu de parler, vous ne comprenez rien. Le texte ! Consumé. Transmué. Laminé. Raplati. Moulu. Il est mort, je l'ai tué, c'est un meurtre, un meurtre d'amour, mais un meurtre quand même. Par dévoration, par traduction. C'est ça mon drame, docteur, je le traduis tous les jours à petit feu, je les traduis, tous, l'un après l'autre, je suis une serial... (*Elle étouffe. Râle.*)

"Genre" pour un dictionnaire marxiste : la politique sexuelle d'un mot

DONNA J. HARAWAY

En 1983, Nora Räthzel du collectif autonome des femmes du journal marxiste indépendant d'Allemagne de l'Ouest, *Das Argument*, me contacta pour me demander de rédiger l'entrée d'un « mot clé » pour un nouveau dictionnaire marxiste. Une équipe éditoriale du journal *Das Argument* avait entrepris le projet ambitieux de traduire en allemand les volumes du *Dictionnaire critique du marxisme* (Labica et Bensussan, 1985) et aussi de préparer un supplément séparé, pour l'édition allemande, qui porterait plus spécialement sur les nouveaux mouvements sociaux qui n'étaient pas traités dans l'édition française'. Ces mouvements ont produit une révolution dans la théorie sociale critique, au plan international, dans les vingt dernières années. Ils ont également produit — et ont été en partie le résultat — des révolutions dans le langage politique de la même période. Comme Räthzel le dit, « Nous, l'équipe éditoriale des femmes, allons suggérer quelques entrées qui manquent, et nous voulons en réécrire certaines autres parce que les femmes n'apparaissent pas où elles le devraient » (communication personnelle, 2 décembre 1983). Ce doux euphémisme révélait une arène majeure du combat féministe — la canonisation du langage, de la

Ce texte est extrait de l'ouvrage de Donna Haraway *Simians, Cyborgs and women, The Reinvention of Nature*, publié à Londres en 1991 par Free Association Books. Il s'agit du chapitre VII de la 3^e partie *Differential Politics for Inappropriate/d Others*. Il est traduit, en 2003, par Denis Petit, avec la collaboration d'Anne-Marie Vindras. Nous remercions les éditions du Rouergue, qui ont en projet la traduction de l'ouvrage, de nous avoir autorisés à publier notre traduction.

1. Le projet s'avéra si terrible que le « supplément » s'est détaché de la traduction proprement dite et occupe à lui seul deux volumes, le *Marxistisches Wörterbuch*, sous la direction éditoriale de Wolfgang E Haug de l'Institut für Philosophie, Freie Universität, Berlin. Il y a des centaines de collaborateurs allemands et de beaucoup d'autres pays. Tirées d'une liste dressée en 1985, quelques entrées d'un intérêt particulier pour les féministes comprennent : *Diskurs, Dritte Welt, Familie, Feminismus, feministische Theologie, Frauen, Frauenbewegung, Geschlecht, Homosexualität, Kulturarbeit, Kybernetik, Luxemburgismus, Marxismus-Feminismus, Natur, Ökologie, Patriarchat, Post-Modernismus, Rasse, Rassismus, Repräsentation, Sex/gender System, Sexismus, Sexpol, Sister-hood, technologische Rationalität, weibliche Ästhetik, et weibliche Bildung*. Ces mots ne faisaient pas partie, en effet, du vocabulaire quotidien de Marx et d'Engels. Mais ils ont absolument leur place dans un dictionnaire marxiste de la fin du XX^e siècle.

"Genre" pour un
dictionnaire
marxiste:
la politique sexuelle
d'un mot

politique et des récits historiques dans les pratiques d'édition, y compris dans des ouvrages de référence.

« Les femmes n'apparaissent pas où elles le devraient ». Les équivoques de la phrase étaient fortes et intéressantes. Il y avait là une occasion de participer à l'élaboration d'un texte de référence. J'avais droit à cinq pages dactylographiées pour mon entrée : sexe/genre. Téméraire, je répondis que j'acceptais le travail.

Il y avait un premier problème : je suis anglophone, avec une connaissance de l'allemand, du français et de l'espagnol plus ou moins utilisable mais peu sûre. Ce handicap en langues est le reflet de ma situation politique dans un monde social déformé par l'ambition d'hégémonie des États-Unis et la coupable ignorance, toute spéciale, des citoyens blancs des États-Unis. L'anglais, particulièrement l'anglais américain, fait la distinction entre sexe et genre. Cette distinction a fait couler le sang au cours de la lutte dans beaucoup d'arènes sociales, comme le lecteur le constatera dans la discussion qui suit. L'allemand possède un seul terme, *Geschlecht*, qui ne correspond pas tout à fait aux termes anglais *sex* ou *gender*. De plus, le projet de dictionnaire prévoyait, à côté de la traduction en allemand des entrées écrites par des collaborateurs étrangers, de donner chaque mot-clé en allemand, chinois (idéogramme et transcription), anglais, français, russe (transcription seule) et espagnol. Les histoires intriquées du marxisme et de l'impérialisme apparaissaient au premier plan dans ce catalogue. Chaque mot-clé allait hériter de ces histoires.

Enfin je savais que ce qui était arrivé à *sex* et *gender* en anglais, était différent de ce qu'il en était pour *género*, genre, et *Geschlecht*. Les principales raisons de ces différences tenaient aux histoires spécifiques du mouvement des femmes dans les vastes ensembles globaux où ces langues faisaient partie de la politique vivante. Les vieux grammairiens hégémoniques — sexologues inclus — avaient perdu le contrôle du genre et de sa proliférante fratrie. L'Europe et l'Amérique du Nord étaient loin de pouvoir discipliner le destin moderne de leurs langues impérialistes. Cependant je ne savais que faire de mon problème de sexe/genre en russe ou en chinois. Progressivement, il devint clair pour moi que j'avais quelques pistes pour traiter de sexe/genre en anglais, aux États-Unis mêmes, plutôt que dans le monde anglophone. Il y a tellement d'anglais différents rien qu'aux États Unis, et tous semblaient soudain devenus parents pour ce texte de cinq pages promis à un dictionnaire marxiste en allemand qui se détachait de son original français dans le but de prêter attention aux nouveaux mouvements sociaux. Mon anglais était marqué par la race, la génération, le genre (1), la région, la classe, l'éducation et l'histoire politique. Comment *cet* anglais-là pouvait-il être ma matrice pour sexe/genre en *général* ? Une telle chose existait-elle moins que n'importe quoi d'autre, même prise en tant que mots, que « sexe/genre en général » ? Bien sûr que non. Ces problèmes ne sont pas nouveaux pour les rédacteurs de dictionnaires mais je me sentais, eh bien, une poule mouillée, *politiquement*, une poule mouillée. Mais les rotatives tournaient, et la date de la ponte approchait. Il était temps de s'arracher une plume et d'écrire. À la fin du vingtième siècle, après tout, nous sommes, littéralement, des technologies d'écriture incarnées. Cela participe de l'implosion du genre dans le sexe et le langage, dans la biologie et la syntaxe, rendue possible par la techno-science occidentale.

En 1985 je fus modérément réconfortée d'apprendre que l'équipe éditoriale voulait en fait une entrée à propos du *système* sexe/genre. Cela aidait ; il y avait une occurrence précise pour le premier usage du terme — l'essai étourdissant de Gayle Rubin (1975), écrit alors qu'elle était étudiante de 3^e cycle à l'Université du Michigan, « The traffic in women : notes on the political economy of sex »*. Je pouvais simplement suivre le destin du «système sexe/genre» dans l'explosion de l'écriture féministe socialiste et marxiste en me référant à Rubin. Cette pensée me procura une très brève consolation. Premièrement, les éditeurs imposaient que chaque mot-clé soit mis en relation avec le corpus de Marx et Engels, qu'ils aient utilisé ou non les termes précis. Je pense que Marx aurait été amusé par la petite main guidant le curseur sur l'écran d'ordinateur. Deuxièmement, celles qui adoptaient la formulation de Rubin le faisaient à partir d'histoires multiples, embrassant des intérêts théoriques et politiques. Les féministes américaines blanches socialistes fournissaient le contingent le plus évident d'écrits pour suivre le « système sexe/genre » au sens le plus étroit. Ce simple fait constituait un problème complexe, pas une solution. Une grande part de la théorie féministe la plus provocatrice des vingt dernières années a insisté sur les liens de sexe et race de telle façon que les affres de l'accouchemment du système sexe/genre furent problématisés dans un discours plutôt focalisé sur l'entrelacement de sexe et *classe*². Il est très rarement arrivé à la théorie féministe de tenir analytiquement ensemble race, sexe/genre et classe — en dépit des meilleures intentions, des protestations des auteures et des commentaires des préfaces. De plus, il y a autant de raisons pour les féministes d'argumenter pour un système race/genre que pour un système sexe/genre, et les deux choses ne constituent pas la même *sorte* de mouvement analytique. Et, encore, qu'en est-il de classe ? Il est évident que se fait sentir le besoin d'une théorie de la « différence » dont les coordonnées, les paradigmes et la logique rompent avec les modèles binaires, nature/culture, dialectiques, de toutes sortes. Sinon les trois se réduiront toujours à des deux, qui finiront par devenir rapidement des uns esseulés, à l'avant-garde. Et personne n'apprend à compter jusqu'à quatre. Tout cela importe politiquement.

Aussi, bien que Marx et *Engels* — ou Gayle Rubin, pour l'occasion — ne se soient

* Traduction française : Cahier du CEDREP n°7. Gayle Rubin, *L'économie politique du sexe : transactions sur les femmes et système de sexe/genre*. Traduit de l'anglais par Nicole-Claude Mathieu avec la collaboration de Gail Pherterson (1999 Presses de l'université Paris VII, 82 pages).

2. Un curieux point de linguistique apparaît ici : il n'y a pas de marqueur qui permette de distinguer la race (biologique) de la race (culturelle), comme il y en a un pour distinguer le sexe (biologique) du genre (culturel) alors même que les binarismes nature/culture et biologie/société contaminent tout le discours occidental concernant la race. Cette situation linguistique éclaire la très récente et hésitante arrivée de genre dans le vocabulaire politique, à l'opposé du vocabulaire grammatical. Le caractère non-naturel de race — qui est toujours et totalement une construction arbitraire, culturelle — peut se trouver confirmé par cette absence de marqueur linguistique. Mais, en même temps, la chute complète de la catégorie de race dans le biologique est suggérée linguistiquement. Toutes ces questions continuent de dépendre du fonctionnement non discuté d'une logique aristotélicienne, productiviste, inhérente à une grande partie du discours occidental. Dans cette matrice linguistique, politique et historique, matière et forme, acte et puissance, matière première et produit fini, mettent en jeu l'escalade dramatique de production et d'appropriation. C'est à partir de là que sujets et objets naissent et se réincarnent sans cesse.

"Genre" pour un
dictionnaire
marxiste :
la politique sexuelle
d'un mot

pas aventurés dans la sexologie, la *médecine*, ou la biologie dans leurs discussions à propos de sexe/genre ou de la question féminine, je savais que j'aurais à le faire. En même temps, il était clair que les autres GRANDS courants de l'écriture féministe moderne sur le sexe, la sexualité et le genre s'entremêlaient constamment avec la plus modeste interprétation de ma dissertation. La *plupart* d'entre eux, peut-être particulièrement les courants psychanalytiques féministes et littéraires français et anglais, ne figurent pas dans mon entrée sur *Geschlecht*. En général, l'entrée ci-dessous se concentre sur l'oeuvre des féministes américaines. Ce qui n'est pas un mince scandale³.

Ainsi, ce qui suit montre les sauts étonnants de reconstructions continuelles pendant six ans. Les creux et les bosses, tout comme la forme générique d'une entrée d'encyclopédie, devraient tous attirer l'attention sur les processus politiques et conventionnels de la standardisation. Les terrains plats sont probablement les plus révélateurs de tous ; ils dissimulent littéralement un champ de mines. Peut-être avais-je seulement besoin d'une leçon concrète me montrant combien pouvait être problématique l'entrée d'un « mot-clé » quel qu'il soit. Mais je soupçonne aussi mes soeurs et autres camarades d'avoir eu parfois tendance tout simplement à se fier à ce qu'elles respectaient en tant que travail de référence, au lieu de se rappeler que cette forme d'écriture n'est qu'un processus de plus pour habiter des mondes possibles — provisoirement, avec espoir, à plusieurs voix, et de façon limitée. Finalement, l'entrée du mot-clé dépassa les cinq pages dactylographiées, et la poule était complètement déplumée. Son corps était devenu texte, et l'instrument d'inscription n'était pas une plume, mais une souris. Les nouveaux organes génitaux de l'écriture fournissent ses

3. Bien que de façons non exclusives l'une de l'autre, l'emploi de «genre» dans le discours féministe euro-américain équivaut à «position sexuée du sujet» et à «différence sexuelle» dans l'écriture européenne. Pour le féminisme marxiste britannique à propos du «sujet sexué dans le patriarcat», voir Kuhn et Wolpe (1978), Marxist-Feminist Literature Collective (1978), Brown et Adams (1979), le journal *m/f*, Barrer (1980). Les positions socialistes féministes allemandes à propos de la sexuation ont fait ressortir la dialectique d'auto construction des femmes, les déterminations sociales déjà structurées, et les restructurations partielles. Cette littérature examine comment les femmes se construisent elles-mêmes à l'intérieur des structures existantes, de façon à trouver le point où changer devient possible. Si les femmes sont pensées comme des victimes passives du sexe et du genre en tant que système de domination, aucune théorie de libération ne sera possible. Ainsi le constructivisme social sur la question du genre doit s'interdire de devenir une théorie de déterminisme strict (Haug, 1980, 1982 ; Haug et al., 1983, 1987 ; Mouffe, 1983). Cherchant une théorie de l'expérience, de la façon dont les femmes s'incarnent elles-mêmes activement, les femmes du collectif qui publie *Frauenformen* insistent sur une pratique descriptive théorique montrant «les façons dont nous nous vivons en termes de corps» (Haug et al., 1987, p. 30). Elles ont élaboré une méthode appelée «travail-mémoire» qui fait valoir des récits écrits, collectivement critiqués au sujet d'«un revenant», un soi passé «remémoré», en problématisant les suppositions trompeuses de l'autobiographie et autres explications causales. Le problème est de rendre compte de l'émergence du «sexuel lui-même comme un processus qui produit l'insertion des femmes dans des pratiques sociales fixées et leur subordination à l'intérieur de celles-ci». (p. 33). Ironiquement, les femmes qui se constituent comme sexuées, comme femme, ne peuvent répondre pour elles-mêmes, ou la société (p. 27). Comme toutes les théories du sexe, de la sexualité et du genre examinées dans cet effort pour écrire un travail de référence qui revient inévitablement à canoniser certaines significations plus que d'autres, les versions *Frauenformen* privilégient genre en tant que gérondif ou verbe, plutôt qu'en tant que nom commun clos sur lui-même, que substantif. Pour les féministes, genre signifie faire et défaire «les corps» dans un monde s'offrant à la contestation, le récit sur le genre est une théorie de l'expérience comme signifiant et significative de l'incorporation (*embodiment*).

métaphores à l'analyste, tandis que le système sexe/genre se métamorphose en d'autres mondes de différence portant à conséquence et investie de pouvoir.

MOT-CL

Gender (anglais), Geschlecht (allemand), Genre (français), Género (espagnol).

[La racine des mots anglais, français et espagnol est le verbe latin *generare*, engendrer, et le radical latin *gener-*, race ou espèce. Un sens obsolète de l'anglais « to gender » est « copuler » (*Oxford English Dictionary*). Les substantifs « Geschlecht », « gender », « genre » et « género » se réfèrent à la notion de sorte, d'espèce et de classe. En anglais, « gender » a été utilisé dans ce sens « generic » sans discontinuer depuis au moins le quatorzième siècle. En français, allemand, espagnol et anglais, les mots pour « gender » se réfèrent à des catégories grammaticales et littéraires. Les mots modernes anglais et allemand, « gender » et « Geschlecht », collent aux concepts de sexe et de sexualité, de différence sexuelle, de génération, d'engendrement, etc., tandis que le français et l'espagnol ne semblent pas accepter ces significations aussi facilement. Les mots proches de « gender » sont impliqués dans les concepts de parenté, de race, de taxonomie biologique, de langue et de nationalité. Le substantif « Geschlecht » prend les significations de sexe, souche, race et famille, tandis que la forme adjectivale « geschlechtlich » signifie en traduction anglaise à la fois « sexual » et « generic » [*sexuel et générique*]. « Gender » est au cœur de constructions et de classifications des systèmes de différence. L'amalgame et la différenciation complexes des termes pour « sex » et « gender » font partie de l'histoire politique des mots. Les significations médicales relatives à « sex » reviennent progressivement à « gender » en anglais au cours du vingtième siècle. Les significations médicale, zoologique, grammaticale et littéraire ont toutes été contestées par les féminismes modernes. Les significations de genre en tant que catégorie raciale ou sexuelle marquent les histoires modernes entremêlées des oppressions coloniale, raciste et sexuelle dans des systèmes de production et d'inscription corporelles et les discours contestataires et libérateurs qui y répondent. La difficulté d'intégrer les oppressions raciale et sexuelle dans les conceptions marxistes de classe trouve son parallèle dans l'histoire des mots eux-mêmes. Cet amère-plan est essentiel pour comprendre les résonances du concept théorique du « sex-gender system » construit par les féministes anglophones occidentales dans les années soixante-dix⁴. Dans toutes leurs variantes, les théories féministes du genre cherchent à articuler la spécificité des types d'oppressions des femmes dans le contexte de cultures qui met-

4. Joan Scott (1988, pp. 28-50) a traité de façon pénétrante le développement du genre en tant que catégorie théorique en histoire. Elk montre la longue histoire de l'utilisation de la différence de genre grammatical pour produire des allusions figurées au sexe et au caractère (p. 28). Scott cite dans son épigramme l'insistance que met le *Fowler's Dictionary of Modern English Usage* à dire que l'utilisation de « genre » pour désigner le sexe mâle ou femelle constitue soit une faute soit une plaisanterie. L'ironie de cette recommandation saute aux yeux. Un bénéfice de l'héritage des utilisations féministes de « genre » à partir de la grammaire est que, dans ce domaine, « genre » est compris comme une façon de classer les phénomènes, comme un système de distinctions socialement convenu, plutôt que comme la description objective de caractères naturels » (p. 29).

"Genre pour un dictionnaire marxiste : la politique sexuelle d'un mot

tent en avant une distinction entre sexe et genre. Cette mise en avant s'appuie sur un système connexe de significations regroupées dans un ensemble de divisions binaires : nature/culture, nature/histoire, naturel/humain, ressource/produit. Cette interdépendance dans un champ occidental essentiel, politique et philosophique, d'oppositions binaires — comprises soit fonctionnellement, soit dialectiquement, soit structurellement, soit psychanalytiquement — rend problématique les prétentions à l'applicabilité universelle des concepts bâtis autour de sexe et genre ; ce problème fait partie du débat actuel à propos de la pertinence inter-culturelle des versions euro-américaines des théories féministes (Strathern, 1988). La valeur d'une catégorie analytique n'est pas nécessairement annulée par la conscience critique de sa spécificité historique et de ses limites culturelles. Mais les concepts féministes de genre soulèvent de façon aiguë les problèmes de comparaison culturelle, de traduction linguistique et de solidarité politique.]

HISTOIRE

Articulation du problème dans les écrits de Marx et Engels. Dans un sens critique et politique, le concept de genre fut articulé et progressivement contesté et théorisé dans le contexte des mouvements féministes après la seconde guerre mondiale. Le concept féministe moderne pour genre ne se trouve pas dans les écrits de Marx et Engels, bien que leurs écrits et autres pratiques, et ceux d'autres dans la tradition marxiste, aient fourni des outils déterminants pour — et des barrières contre — la politisation et la théorisation plus tardive du genre. En dépit d'importantes différences, toutes les significations féministes modernes de genre prennent racine dans la déclaration de Simone de Beauvoir « qu'on ne naît pas femme » (de Beauvoir, 1949 ; 1952, p. 249) et dans les conditions sociales de l'après-guerre qui ont permis de considérer les constructions des femmes comme un sujet historique collectif en devenir. Genre est un concept développé pour contester la naturalisation de la différence sexuelle dans de multiples combats. La théorie et la pratique féministes autour *de* genre cherchent à expliquer et à changer les systèmes historiques de la différence sexuelle, par lesquels «hommes» et «femmes» sont socialement constitués et positionnés dans des relations de hiérarchie et d'antagonisme. Depuis que le concept de genre est si intimement lié à la distinction occidentale entre nature et société ou nature et histoire, via la distinction entre sexe et genre, le rapport des théories de genre féministes au marxisme est attaché au destin des concepts de nature et de travail dans la doctrine marxiste et plus généralement dans la philosophie occidentale.

Les approches marxistes traditionnelles ne conduisent pas au concept politique du genre pour deux raisons principales : premièrement, les femmes, tout comme les peuples « primitifs », ont une existence instable à la frontière du naturel et du social dans les écrits princeps de Marx et Engels, tant et si bien que leurs efforts pour rendre compte de la position inférieure des femmes ont été dévalués par la catégorie de la division naturelle du travail selon le sexe, qui prend sa source dans une hétérosexualité naturelle non interrogeable ; et deuxièmement, Marx et Engels ont conçu la

relation économique de la propriété privée comme le fondement de l'oppression des femmes dans le mariage, de telle façon que la subordination des femmes pouvait être examinée en termes de relations capitalistes de classe, mais pas en termes d'une politique sexuelle entre hommes et femmes. La source classique de ce raisonnement est l'ouvrage d'Engels *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État* (1884). La priorité accordée dans son analyse par Engels à la famille comme formation médiatrice entre les classes et l'État « a subsumé toute autre considération de la division des sexes comme division antagoniste » (Coward, 1983, p. 160)⁵. En dépit de leur insistance sur la variabilité historique des formes de la famille et de l'importance de la question de la subordination des femmes, Marx et Engels n'ont pas historiquement dégagé le sexe et le genre d'un a priori d'hétérosexualité naturelle.

L'idéologie allemande (Première partie, Thèses sur Feuerbach) est le point de départ principal de Marx et Engels pour naturaliser la division sexuelle du travail, dans l'hypothèse qu'ils font d'une division pré-sociale du travail dans l'acte sexuel (rapports hétérosexuels), avec ses corollaires supposés naturels des activités reproductrices propres aux hommes et aux femmes à l'intérieur de la famille, qui conduisent à l'impossibilité de placer les femmes dans leurs relations aux hommes sans ambiguïté du côté de l'histoire et du social à part entière. Dans les *Manuscrits économiques et philosophiques de 1844*, Marx se réfère à la relation homme/femme comme à la « relation la plus naturelle d'être humain à être humain » (Marx, 1964b, p. 134). Cette supposition persiste dans le premier volume du *Capital* (Marx, 1964a, p. 351). Cette incapacité complète à inscrire le travail des femmes dans l'histoire est paradoxale au vu des intentions de *L'idéologie allemande* et de l'élaboration ultérieure pour placer la famille au centre de l'histoire comme le lieu où les divisions sociales surgissent. La difficulté originaire fut une incapacité à historiciser le sexe lui-même ; comme la nature, le sexe fonctionne analytiquement comme un constituant de base ou une matière première pour le travail historique. S'appuyant sur les recherches de Marx concernant les écrits ethnographiques (1972), L'origine d'Engels (1884) a systématisé les conceptions de Marx à propos des évolutions solidaires de la famille, des formes de propriété, de l'organisation de la division du travail, et de l'État. Engels s'est approché d'une théorie de l'oppression spécifique des femmes dans sa brève affirmation qu'une analyse entièrement matérialiste de la production et de la reproduction de la vie quotidienne révèle un double aspect : la production des moyens d'existence et « la production des êtres humains eux-mêmes » (1884 ; 1972, p. 71). Une exploration de ce dernier aspect a servi de point de départ à maintes féministes marxistes euro-américaines pour leurs théories de la division sexe/genre du travail⁶.

La « question féminine » a été largement débattue dans les nombreux partis marxistes européens de la fin du dix-neuvième et du début du vingtième siècle. Dans la mouvance du parti social démocrate allemand a été écrit le second des deux

5. Se reporter à Coward (1983, chap. Set 6) pour une discussion approfondie des concepts de famille et de question féminine dans la pensée marxiste de 1848 à 1930 environ.

6. Rubin (1975), Young et Levidow (1981), Harding (1983, 1986), Hartsock (1983a, b), Hartmann (1981), O'Brien (1981), Chodorow (1978), Jaggar (1983).

apports marxistes les plus influents concernant la position des femmes, le livre d'Auguste Bebel *La femme et le socialisme* (1883 ; première version *Les femmes dans le passé, le présent et l'avenir*, 1878). Alexandra Kollontai emboîta le pas à Bebel dans ses combats pour l'émancipation des femmes en Russie et en Union Soviétique ; à l'intérieur de la social-démocratie allemande, Clara Zetkin, une dirigeante de l'Internationale socialiste des femmes, développa la position de Bebel dans son «Actualité de la question des ouvrières et des femmes»¹.

PROBLÉMATIQUE ACTUELLE

Le paradigme d'identité de genre. L'histoire des reformulations politiques du genre par les féministes depuis les années soixante doit passer par la construction des significations et des technologies du sexe et du genre clans les sciences de la vie, qui sont normalisatrices, libérales, thérapeutiques-interventionnistes, empiristes et fonctionnalistes, surtout aux États-Unis, et qui rassemblent la psychologie, la psychanalyse, la médecine, la biologie et la sociologie. Le genre a été situé fermement dans une problématique individualiste à l'intérieur de «l'incitation au discours», généralisée sur la sexualité (Foucault, 1976), caractéristique de la société bourgeoise, patriarcale et raciste. Les concepts et les technologies de la «gender identity» furent fabriqués à partir de plusieurs éléments : une lecture instinctualiste de Freud ; la focalisation sur la somato-psychopathologie sexuelle des grands sexologues du dix-neuvième siècle (Krafft-Ebing, Havelock Ellis) et de leurs continuateurs ; le développement continu de l'endocrinologie biochimique et physiologique depuis les années 1920 ; la psychobiologie de la différence sexuelle issue de la psychologie comparée ; la multiplication des hypothèses, hormonale, chromosomique, neurale à propos du dimorphisme sexuel qui convergent dans les années 1950 ; les premières opérations de redétermination de sexe autour de 1960 (Linden, 1981). La «deuxième vague» de la politique féministe autour du «déterminisme biologique» vs. le «constructivisme social» et la bio-politique des différences sexe/genre survint à l'intérieur de champs discursifs pré-structurés par le paradigme d'identité de genre qui s'est cristallisé dans les années cinquante et soixante. Le paradigme d'identité de genre fut une version fonctionnaliste et essentialisante de l'avancée de Simone de Beauvoir dans les années quarante que l'on ne naît pas femme. Il est significatif que la construction de ce qui pouvait être considéré comme femme (ou comme homme) devint un problème pour les existentialistes fonctionnalistes bourgeois et pré-féministes dans la même période historique d'après-guerre durant laquelle les fondations sociales de la vie des femmes dans un système capitaliste et patriarcal mondial étaient en voie de reformulation complète.

En 1958, le «Projet de recherche sur l'identité de genre» s'est mis en place au centre médical de l'Université de Californie à Los Angeles (UCLA) pour l'étude des intersexes et des transsexuels. Le travail du psychanalyste Robert Stoller (1968, 1976) a mis en discussion et généralisé les découvertes du projet de l'UCLA. Stoller (1964)

7. Voir *La question féminine* (1951) ; Marx et Aveling (1885-6) ; Kollontai (1977).

introduisit le terme de «*gender identity*» au Congrès international de psychanalyse de Stockholm en 1963. Il formula le concept d'identité de genre dans le cadre de la distinction biologie/culture de telle façon que le sexe fut rapporté à la biologie (hormones, gènes, système nerveux, morphologie) et le genre à la culture (psychologie, sociologie). Résultat de l'action de la culture sur le biologique : la personne intimement accomplie et pourvue d'un genre — un homme ou une femme. Depuis les années cinquante, et ensuite à partir de la «*Gender Identity Clinic*» de la faculté de médecine Johns Hopkins (fondée en 1965), le psychoendocrinologue John Money développa et popularisa, avec sa collègue Anke Ehrhardt, la version interactionniste du paradigme d'identité de genre, par laquelle le mélange fonctionnaliste des facteurs biologiques et sociaux fit le lit d'une myriade de programmes de recherche et de thérapies sur la différence sexe/genre, incluant la chirurgie, le conseil, la pédagogie, les services sociaux, etc. Le livre de Money et Ehrhardt (1972) *Man and Woman, Boy and Girl* devint un manuel largement utilisé au collège et à l'université.

La version de la distinction nature/culture contenue dans le paradigme de l'identité de genre fit partie d'une large reformulation libérale des sciences de la vie et des sciences sociales de l'après-guerre, remaniement des interprétations du racisme biologique de l'entre-deux guerres par les élites professionnelles et gouvernantes occidentales. Ces reformulations omirent d'interroger l'histoire politico-sociale de catégories binaires comme nature/culture, ou sexe/genre, contenues dans le discours colonialiste occidental. Ce discours a structuré le monde comme un objet de connaissance en termes d'appropriation par la culture des ressources de la nature. Un grand nombre de travaux contestataires et libérateurs récents ont critiqué cette dimension épistémologique et linguistique ethnocentrique de la domination sur ceux qui occupent les catégories dites «naturelles» ou qui vivent sur les frontières des oppositions binaires (les femmes, les gens de couleur, les animaux, l'environnement non-humain) (Harding, 1986, pp. 163-196 ; Fee, 1986). La seconde vague des féministes a très tôt critiqué la logique binaire de l'opposition nature/culture, y compris dans les versions dialectiques de l'histoire marxiste-humaniste de la domination, appropriation ou transformation de la «nature» par «l'homme» dans le «travail». Mais ces tentatives hésitaient à étendre complètement leur critique jusqu'à la distinction dérivée de sexe/genre. Cette distinction était trop utile pour combattre les déterminismes biologiques envahissants, constamment déployés contre les féministes qui s'activaient dans leurs luttes politiques à propos de la «différence de sexe» dans les écoles, les maisons d'édition, les cliniques, etc. Fatalement, dans ce climat politique tendu, ces premières critiques ne portèrent pas à historiciser ou à relativiser culturellement les catégories «passives» de sexe et de nature. Par conséquent, les formulations d'une identité essentielle de femme ou d'homme restèrent intouchées analytiquement et dangereuses politiquement.

Dans la tentative politique et épistémologique pour faire sortir les femmes de la catégorie de nature et les placer dans la culture en tant que sujets sociaux construits et se construisant eux-mêmes dans l'histoire, le concept de genre a eu tendance à être mis en quarantaine, à l'abri de la contagion du sexe biologique. Conséquemment, les constructions en cours de ce qui est considéré comme sexe ou comme femelle étaient

'Genre" pour un
dictionnaire
marxiste :
la politique sexuelle
d'un mot

difficiles à théoriser, si ce n'est qu'en tant que «mauvaise science» où la femelle apparaît comme naturellement subordonnée. La «biologie» a eu tendance à faire référence au corps lui-même, plutôt qu'à un discours social ouvert au changement. Par conséquent, les féministes ont bataillé contre le « déterminisme biologique » et pour un «constructivisme social» et, dans la foulée, ont été moins virulentes pour déconstruire la manière dont les corps, y compris les corps sexualisés et racialisés, apparaissent comme objets de connaissance et chantiers d'intervention pour la «biologie». Comme alternative, les féministes ont parfois affirmé les catégories de nature et le corps comme terrains de résistance contre les dominations dues à l'histoire, mais ces affirmations ont eu tendance à éclipser l'aspect *catégorique* et surdéterminé de la « nature» ou du «corps femelle» comme recours idéologiques pour s'opposer. Au lieu de cela, la nature semblait simplement être là, comme une réserve à préserver contre les violations de la civilisation en général. Plutôt que de marquer un pôle catégoriquement déterminé, la «nature» ou «le corps de la femme » apparaissent alors trop aisément comme le refuge d'une réalité pouvant être distinguée des tyrannies sociales du patriarcat, de l'impérialisme, du capitalisme, du racisme, de l'histoire, du langage. Ce refoulement de la *construction* de la catégorie «nature» peut être, et il a été, à la fois utilisé par et utilisé contre les tentatives féministes pour théoriser l'action et les statuts des femmes en tant que sujets sociaux.

Judith Butler (1989) a soutenu que le discours sur l'identité de genre est intrinsèque aux fictions de la cohérence hétérosexuelle, et que les féministes ont besoin d'apprendre à produire une légitimité narrative pour tout un ensemble de genres non-cohérents. Le discours d'identité de genre est aussi intrinsèque au racisme féministe, qui insiste sur l'irréductibilité et la relation antagoniste entre hommes et femmes considérés chacun comme «cohérents». La tâche à accomplir est de «disqualifier» les catégories analytiques, comme sexe ou nature, qui conduisent à l'univocité. Cette démarche démasquerait l'illusion d'un noyau dur intérieur organisant le genre et produirait un champ de différence de race et de genre ouvert au remaniement de sens. Beaucoup de féministes ont résisté aux démarches telles que celles recommandées par Butler, par crainte de perdre un concept d'action pour les femmes, comme le concept de sujet se ratatine sous les attaques contre *les* identités fixes et leurs fictions constitutives. Butler, cependant, a soutenu que l'action est une pratique instituée dans un champ de contraintes qui permettent d'agir. Un concept de moi intérieur cohérent, acquis (culturel) ou inné (biologique), est un roman régulateur superflu — et vraiment inhibiteur — pour les projets féministes qui visent à provoquer et affirmer une action et une responsabilité complexes.

Un « roman régulateur » en relation essentielle avec le concept occidental de genre, maintient que la maternité est naturelle et que la paternité est culturelle : les mères font des bébés de façon naturelle, biologique. La maternité relève d'un constat de fait ; la paternité est inférée. Analysant les concepts et les pratiques de genre chez les Mélanésien, Strathern (1988, pp. 311-339) s'est donné beaucoup de mal pour montrer à la fois le caractère ethnocentrique de l'affirmation occidentale allant de soi que «les femmes font les bébés» et le caractère inférentiel de *toute* cette façon de voir. Elle a dégagé le cœur actif de *la* croyance que les femmes font les bébés (et son pendant, que l'homme se fait lui-même), qui est intrinsèque aux formulations occidenta-

les à propos du sexe et du genre. Strathern a soutenu que les hommes et les femmes Hagen n'existent pas dans des états permanents comme sujets et objets à l'intérieur des cadres aristotélicien, hégélien, marxiste ou freudien. L'organisation des Hagen a une dynamique et une géométrie différentes. Pour les Occidentaux, une conséquence majeure des concepts de différence de genre est qu'une personne peut être dépouillée d'elle-même ou de son statut de sujet. Le véritable statut d'une personne occidentale consiste à avoir la propriété de son moi, ce qui lui permet d'avoir et de tenir une identité intime tout comme s'il s'agissait d'un bien. Ce bien peut être fabriqué à partir de matières premières diverses à travers le temps, c'est-à-dire qu'il peut être produit par la culture ou bien qu'on peut être né avec. L'identité de genre est un bien comme cela. Ne pas avoir de propriété en soi c'est ne pas être un sujet, et ainsi ne pas être agent. L'action suit différents chemins pour les Hagen qui, en tant que personnes « sont composés de multiples rôles de genre, ou de multiples personnes pourvues d'un genre, qui échangent les unes avec les autres en tant que donneurs ou receveurs en entretenant le flux des éléments dans le corps » (Douglas, 1989, p. 17). La domination sexiste entre les personnes peut avoir lieu et a lieu systématiquement, mais elle ne peut être dépistée ou abordée par les mêmes manoeuvres analytiques qui seraient appropriées pour de nombreux champs sociaux de signification en Occident (Strathern, 1988, pp. 334-349). Butler pouvait — avec circonspection — utiliser les arguments ethnographiques de Strathern pour illustrer une façon de décomposer la cohérence du genre sans perdre le pouvoir d'agir.

Ainsi, l'usage tactique toujours en cours de la distinction sexe/genre dans les sciences de la vie et les sciences sociales a eu des conséquences terribles pour la plupart des théories féministes, en les limitant à un paradigme libéral et fonctionnaliste malgré les efforts répétés pour transcender ces limites dans un concept de genre entièrement inscrit dans la politique et l'histoire. La faillite réside en partie dans le fait de n'avoir pas historicisé et relativisé le sexe et les racines historico-épistémologiques de la logique d'analyse sous-entendue dans la distinction sexe/genre et dans chaque terme de la paire. À ce niveau, les limites du féminisme moderne dans la théorie et la lutte dans les sciences de la vie et les sciences sociales empiriques sont similaires à l'incapacité de Marx et Engels à s'extraire de la division sexuelle naturelle du travail dans l'hétérosexualité en dépit de leur projet admirable d'historiciser la famille.

Le discours sur les différences sexe/genre a explosé dans la littérature psychologique et sociologique aux États-Unis dans les années soixante-dix et quatre-vingt (Cela apparaît, par exemple, dans le nombre d'occurrences du mot *gender* comme mot-clé dans les résumés d'articles répertoriés dans *Sociological Abstracts* [de 0 entrée entre 1966 et 1970, on passe à 724 entrées entre 1981 et 1985], et dans *Psychological Abstracts* [de 50 entrées entre 1966 et 1970, on passe à 1326 entrées entre 1981 et 1985].) Cette explosion est partie prenante d'une vigoureuse contestation politique et scientifique sur la construction du sexe et du genre, comme catégories et comme réalités historiques émergentes, dans laquelle l'écriture féministe prend plus d'importance vers le milieu des années soixante-dix, tout d'abord dans la critique du « déterminisme biologique », et de la technologie et de la science sexistes, tout particulièrement la biologie et la médecine. Installées à l'intérieur du cadre épistémologique binaire de nature/culture et sexe/genre, beaucoup de féministes (y compris les fémi-

Genre pour un
dictionnaire
marxiste :
la politique sexuelle
d'un mot

nistes socialistes et marxistes) se sont approprié la distinction sexe/genre et le paradigme d'interactivité pour soutenir la primauté du genre-culture sur le sexe-biologie dans un ensemble de débats en Europe et aux États-Unis. Ces débats ont parcouru un ensemble de questions : les différences génétiques en cause dans les dispositions aux mathématiques des garçons et des filles, la présence et l'importance des différences sexuelles dans l'organisation du cerveau, la pertinence de la recherche sur l'animal pour le comportement humain, les causes de la domination masculine dans l'organisation de la recherche scientifique, les structures et formes d'usage sexistes dans le langage, les discussions de sociobiologie, les luttes à propos du sens des anomalies sexuelles chromosomiques, jusqu'aux ressemblances entre racisme et sexisme. Dans le milieu des années quatre-vingt, une présomption grandissante contre la catégorie de genre et le binarisme sexe/genre fit son entrée dans la littérature féministe concernant ces débats. Ce scepticisme était en partie le résultat des défis lancés au racisme dans les mouvements des femmes euro-américaines, à tel point que certaines des racines colonialistes et racistes de la construction devinrent plus évidentes⁸.

Le système sexe-genre. Un autre courant de la théorie et de la politique sexe/genre féministes vit le jour grâce à l'appropriation de Marx et Freud, lus avec Lacan et Lévi-Strauss, par Gayle Rubin (1975) dans une formulation marquante, le «système sexe-genre». Son article a paru dans la première anthologie d'anthropologie féministe socialiste/marxiste parue aux États-Unis. Rubin et celles qui participent de sa théorisation ont adopté une version de la distinction nature culture, mais qui découle moins des sciences de la vie et des sciences sociales empiristes américaines que de la psychanalyse et du structuralisme français. Rubin a interrogé la « domestication des femmes », dans laquelle les femelles humaines servent de matière première pour la production sociale des femmes, par l'intermédiaire des systèmes d'échange de parenté contrôlés par les hommes dans l'institution de la culture humaine. Elle a défini le système sexe-genre comme le système de relations sociales qui a transformé la sexualité biologique en produits de l'activité humaine et dans lequel se présentent les besoins sexuels historiquement déterminés qui en résultent. Elle a ensuite appelé à une analyse marxiste des systèmes sexe/genre en tant que produits de l'activité humaine susceptibles d'être changés par la lutte politique. Rubin a envisagé la division du travail et la construction psychologique du désir (particulièrement la formation oedipienne) comme les fondations d'un système de production des êtres humains qui investit les hommes de droits sur les femmes, qu'elles n'ont pas sur elles-mêmes. Pour subsister matériellement là où hommes et femmes *ne* peuvent accomplir le travail de l'autre et pour satisfaire les structures profondes du désir dans le système sexe/genre dans lequel les hommes échangent les femmes, l'hétérosexualité est obligatoire.

8. Pour un échantillon des usages et des critiques, voir Sayers (1982), Hubbard *et al.* (1982), Bleier (1984, 1986), Fausto-Sterling (1985), Kessler et McKenna (1978), Thorne et Henley (1975), West et Zimmermann (1987), Morawski (1987), Brighton Women and Science Group (1980), Lowe et Hubbard (1983), Lewontin *et al.* (1984).

L'hétérosexualité obligatoire est par conséquent essentielle à l'oppression des femmes.

Si le système de propriété sexuelle était réorganisé de telle sorte que les hommes n'aient plus de droits prépondérants sur les femmes (s'il n'y avait pas d'échange des femmes) et s'il n'y avait pas de genre, le drame oedipien tout entier deviendrait une relique. En bref, le féminisme doit en appeler à une révolution de la parenté. (Rubin, 1975, p. 199)

Adrienne Rich (1980) a aussi émis l'hypothèse que la contrainte à l'hétérosexualité était la racine de l'oppression des femmes. Rich a pensé « le continuum lesbien » comme une métaphore puissante pour fonder une nouvelle communauté féminine. Pour Rich, la résistance au mariage dans un grand mouvement à travers l'histoire était une pratique déterminante qui constitue le continuum lesbien. Monique Wittig (1981) a développé une thèse indépendante qui avance également le caractère central de l'hétérosexualité obligatoire dans l'oppression des femmes. Dans une formulation que ses auteures voyaient comme la justification pour une rupture décisive avec le marxisme traditionnel du Mouvement pour la Libération des Femmes (MLF) en France, le groupe associé à Wittig soutint que toutes les femmes appartiennent à une classe constituée par la relation sociale hiérarchisée de la différence sexuelle qui donne aux hommes le pouvoir politique et économique sur les femmes (Éditions des *Questions féministes*, 1980)⁹. Ce qui *fait* une femme est une relation spécifique d'appropriation par un homme. Tout comme la race, le sexe est une formation « imaginaire », de la sorte de celles qui produisent la réalité, corps compris, ensuite perçues comme préexistant à toute construction. « La femme » n'existe que comme cette sorte d'être imaginaire, tandis que les femmes sont le produit d'une relation sociale d'appropriation, naturalisée en sexe. Une féministe est celle qui combat pour les femmes en tant que classe et pour la disparition de cette classe. La lutte clé se joue pour la destruction du système social de l'hétérosexualité, parce que le « sexe » est la catégorie politique naturalisée qui fonde la **société** comme hétérosexuelle. Toutes les scien-

9. De nombreux courants des féminismes européens (dont quelques-uns récusent cette appellation) sont nés après les événements de mai 68. Le courant issu des formulations de Simone de Beauvoir, plus particulièrement animé par Monique Wittig, Monique Plaza, Colette Guillaumin et Christine Delphy, a publié dans *Questions féministes*, *Nouvelles questions féministes*, et *Feminist Issues*, et le courant associé de façon complexe au groupe « Psychanalyse et politique » et/ou à Julia Kristeva, Luce Irigaray, Sarah Kofman et Hélène Cixous ont été particulièrement influents dans le développement féministe international au sujet de la différence sexuelle. (Pour les résumés introductifs, voir Marks et de Courtivron, 1980 ; Gallop, 1982 ; Moi, 1985 ; Duchén, 1986). Ces courants méritent d'être traités séparément et complètement mais, dans le contexte de ce travail, deux contributions aux théories du « genre » de ces auteurs, qui sont profondément en désaccord entre elles sur ces questions précisément, doivent être signalées. Tout d'abord, il y a les arguments de Wittig et Delphy pour un féminisme matérialiste, qui soutient que la question est la « domination », pas la « différence ». Ensuite, il y a les itinéraires variés (positionnés intenxtuellement en relation avec Derrida, Lacan et autres) de Irigaray, Kristeva et Cixous pour soutenir que le sujet, qui est peut-être mieux cerné par l'écriture et la textualité, est toujours en voie de construction, toujours changeant, que la notion de femme reste finalement ouverte et multiple. En dépit de leur désaccord important entre elles et à l'intérieur des courants francophones, toutes ces théoriciennes sont habitées par des projets imparfaits, contradictoires et cruciaux de dénaturalisation de « la femme ».

ces sociales fondées sur la catégorie de « sexe » (qui sont la majorité) doivent être renversées. Selon ce point de vue, les lesbiennes ne sont pas « femmes » parce qu'elles sont extérieures à l'économie politique de l'hétérosexualité. La société lesbienne détruit les femmes comme groupe naturel (Wittig, 1981).

Ainsi, théorisée selon trois cadres différents, l'émancipation du mariage était centrale pour les visées politiques de Rubin, Rich et Wittig dans les années soixante-dix et quatre-vingts. Le mariage a renfermé et reproduit la relation antagoniste des deux groupes sociaux cohérents, les hommes et les femmes. Dans les trois formulations, à la fois la binarité nature/culture et la dynamique du système de production ont rendu possible l'analyse ultérieure. Le retrait des femmes de l'économie du mariage était une image et une politique fortes pour leur émancipation vis-à-vis des hommes, et donc aussi pour l'auto-construction des femmes en tant que sujets personnels et historiques en dehors de l'institution de la culture par les hommes, via l'échange et l'appropriation de la production (bébés compris) des femmes. Être sujet au sens occidental signifia reconstituer les femmes en dehors des relations d'objectification (en tant que cadeau, ressource, objet de désir) et d'appropriation (des bébés, du sexe, des services). Le récit définissant les catégories hommes et femmes dans l'objectification, l'échange et l'appropriation, qui était la clé théorique de la catégorie du « genre » dans la plupart des théories féministes produites par des femmes blanches durant cette période, fut l'un des mouvements qui rendirent possible une compréhension du système race/genre ou race/sexe et des barrières à une « communauté féminine » interraciale difficiles à saisir analytiquement pour les féministes blanches.

Cependant, ces formulations ont eu le grand mérite de fonder et légitimer le lesbianisme au cœur du féminisme. La figure de la lesbienne avait été à maintes reprises au centre du litige générateur du débat féministe (King, 1986). Audre Lorde a placé la lesbienne noire au cœur de sa compréhension de la « maison de différence »

Être des femmes ensemble n'était pas asc7. Nous étions différentes. Être des filles-gay ensemble n'était pas acsp7. Nous étions différentes. Être noires ensemble n'était pas acse7. Nous étions différentes. Être des femmes noires ensemble n'était pas assez. Nous étions différentes. Être des gouines noires ensemble n'était pas assez. Nous étions différentes... Il fallut un moment avant que nous en venions à réaliser que notre lieu était la maison de la différence même, plutôt que l'abri de quelque différence particulière. (Lorde, 1982, p. 226).

Ce concept de différence fonda la plus grande partie de la théorisation féministe multiculturelle américaine sur le genre à la fin des années quatre-vingt.

Il y a eu de nombreuses utilisations et critiques du système sexe-genre de Rubin. Dans un article au centre de maint débat féministe marxiste et socialiste euro-américain, Hartmann (1981) a insisté sur le fait que le patriarcat n'était pas seulement une idéologie, comme Juliet Mitchell semblait le supposer dans son influent « *Women : the longest revolution* » (1966) et sa prolongation dans *Women's Estate* (1971), mais un système concret qui pouvait être défini « comme un ensemble de relations entre hommes, qui a une base matérielle, et qui, bien que hiérarchisé, établit ou crée interdé-

pendance et solidarité parmi les hommes, ce qui leur permet de dominer les femmes» (Hartmann, 1981, p. 14). A l'intérieur de ce cadre, Hartmann cherche à expliquer l'association du patriarcat et du capital et la faillite des mouvements ouvriers socialistes à majorité masculine pour traiter prioritairement du sexisme. Hartmann a utilisé le concept de Rubin du système sexe-genre pour en appeler à une compréhension du mode de production des êtres humains dans les relations sociales patriarcales à travers le contrôle masculin de la force de travail des femmes.

Dans le débat suscité par la thèse d'Hartmann, Iris Young (1981) a critiqué l'abord en «systèmes duels» du capital et du patriarcat, qui étaient ensuite assimilés dans les oppressions de classe et de genre. Remarquez comment la race, y compris un questionnement du positionnement racial blanc, est restée un système intouché dans ces formulations. Young a soutenu que «les relations patriarcales sont intérieurement rattachées à l'ensemble des relations de production» (1981, p. 49), tant et si bien que mettre en point de mire la division du travail par genre pourrait révéler la dynamique d'un seul et unique système d'oppression. En plus du travail salarié, la division du travail par genre a aussi inclus les catégories de travail exclues et non historicisées par Marx et Engels, telles que porter et élever les enfants, soigner les malades, faire la cuisine, le ménage, et le travail sexuel comme la prostitution, dans le but de porter le genre et la situation spécifique des femmes au centre de l'analyse historique matérialiste. Dans cette théorie, étant donné que la division du travail par genre a aussi été la première division du travail, on doit rendre compte de la naissance de la société de classe par les évolutions de la division du travail par genre. Une telle analyse ne dit pas que toutes les femmes ont une situation commune, unifiée ; mais elle fait des positions historiquement différenciées des femmes un point central. Si capitalisme et patriarcat sont un seul et même système, appelé patriarcat capitaliste, alors la lutte contre l'oppression de classe et de genre doit être unifiée. La lutte est le devoir des hommes et des femmes, bien que l'organisation autonome des femmes doive rester une nécessité pratique. Cette théorie est un bon exemple des approches modernistes, fortement rationalistes, pour lesquelles les mouvements «postmodernes» de désagrégation des métaphores des systèmes unifians en faveur de champs ouverts complexes de jeux de domination, de privilège et de différence entrecroisés apparaissent réellement menaçants. Le travail de Young de 1981 était aussi un bon exemple du pouvoir des approches modernistes dans des circonstances déterminées pour donner une direction politique.

Dans son exploration des conséquences épistémologiques d'un matérialisme féministe historique, Nancy Hartsock (1983a,b) s'est aussi attachée aux catégories que le marxisme avait été incapable d'historiciser : (1) le travail sensuel des femmes pour la fabrication des êtres humains dans le portage et l'élevage des enfants ; et (2) les travaux féminins de nourrissage et de subsistance de toutes sortes. Mais Hartsock a rejeté la terminologie de la division du travail par *genre* au profit de la division *sexuelle* du travail, dans le but de souligner les dimensions corporelles de l'activité des femmes. Hartsock a également critiqué la formulation de Rubin du système sexe-genre parce qu'elle insistait sur le système d'échange de parenté au détriment d'une analyse matérialiste du processus du travail qui fondait la construction potentielle des

femmes d'un point de vue révolutionnaire. Hartsock s'est appuyée sur les versions de l'humanisme marxiste inscrites dans l'histoire de l'auto-crédation humaine dans les médiations sensuelles entre nature et humanité par le travail. En montrant comment les vies des femmes différaient systématiquement de celles des hommes, elle a aspiré à établir le fondement d'un point de vue féministe matérialiste, qui serait une position engagée et un projet, et à partir duquel les vraies relations de domination pourraient être démasquées, à partir duquel on pourrait lutter pour une réalité libératrice. Elle a appelé à une exploration des rapports entre l'appropriation de l'échange par les hommes et la construction de la masculinité qui en est issue dans les systèmes guerriers du pouvoir qui caractérisent les mondes phallogratiques. Plusieurs autres féministes marxistes ont contribué à des versions entrelacées et indépendantes de la théorie du « point de vue féministe », dans lesquelles la discussion sur la division sexe/genre du travail est une question centrale. Une problématisation progressive de la catégorie travail, ou ses extensions dans les significations marxistes-féministes de la reproduction, est essentielle au débat, pour les efforts faits en vue de théoriser l'intervention active et le statut des femmes en tant que sujets dans l'histoire¹⁰. Collins (1989a) a adapté la théorie du point de vue, pour caractériser les fondations de la pensée féministe noire, dans la perspective définie par les femmes noires elles-mêmes sur leur propre oppression.

Sandra Harding (1983) a pris en compte que la floraison théorique féministe est le reflet de l'intensification des contradictions vécues dans le système sexe/genre, de sorte qu'un combat pour un changement fondamental est maintenant possible. En étendant son approche du système sexe-genre à *The Science Question in Feminism* (1986), Harding a mis l'accent sur trois éléments du genre diversement en corrélation : (1) une catégorie de base par laquelle la signification est attribuée à toute chose, (2) une façon d'organiser les relations sociales, et (3) une structure d'identité personnelle. Désagréger ces trois éléments a permis de commencer à comprendre la complexité et la valeur problématique de la politique fondée sur les identités de genre. Utilisant le système sexe-genre pour explorer la politique d'après-guerre de l'identité sexuelle dans les mouvements gays, Jeffrey Escoffier (1985) a défendu le besoin de théoriser l'apparition et les limites des nouvelles formes de subjectivité politique, dans le but de développer une politique engagée, qui prenne position sans clôtures métaphysiques de l'identité. Le « manifeste Cyborg »* d'Haraway (1985) a développé des arguments comparables dans le but d'explorer la politique marxiste-féministe s'attaquant aux situations des femmes dans les systèmes sociaux, culturels et techniques médiatisés par la science multinationale et la technologie.

Dans un autre développement théorique relevant du marxisme, bien que critique non seulement à son égard mais aussi à celui du terme de « genre », Catherine MacKinnon (1982, p. 515) avance que :

10. Smith (1974), Flax (1983), O'Brien (1981), Rose, H. (1983, 1986), Harding (1983).

• In D. J. Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women*, op. cit., chapitre traduit en français par Anne Smolar et Séverine Dusollier, sur le site CYBERfeminism-e. Autre traduction de Nathalie Magnan in *Connexions, réseaux, média*, acole Nationale Supérieure des Beaux-Arts, Paris, 2002. Traduit également par Anne Djoshkougian, in *Multitudes*, compléments au N° 12.

La sexualité est au féminisme ce que le travail est au marxisme : ce qui vous appartient en propre est toujours ce dont vous êtes le plus privé... La sexualité est ce processus social qui crée, organise, exprime et dirige le désir, créant les êtres sociaux que nous connaissons sous les noms de femmes et hommes, comme leurs relations créent la société... Comme l'expropriation organisée du travail des uns au bénéfice des autres définit une classe — les ouvriers — l'expropriation organisée de la sexualité de l'une pour l'usage de l'autre définit le sexe, la femme.

La position de MacKinnon a été centrale dans les approches controversées de l'action politique de la plupart des mouvements américains contre la pornographie, définie comme une violence contre les femmes et/ou comme une violation des droits civils des femmes ; c'est-à-dire, le refus fait aux femmes, via leur construction comme femme, du statut de citoyen. MacKinnon voyait la construction de la femme comme la construction idéologique et matérielle de l'objet du désir d'un autre. Ainsi les femmes ne sont pas seulement privées du produit de leur travail ; aussi longtemps qu'elles existent comme « femme », c'est-à-dire, objets sexuels, elles ne sont pas, même potentiellement, des sujets de l'histoire. « Pour les femmes, il n'y a pas de différence entre objectification (*objectification*) et aliénation parce que les femmes n'ont pas créé d'objectifications, nous les avons été » (1982, pp. 253-254). Les conséquences épistémologiques et politiques de cette position sont d'une grande portée et ont été extrêmement controversées. Pour MacKinnon, la production des femmes est la production d'une illusion très matérielle, « la femme ». Défaire cette illusion matérielle, qui est la réalité vécue des femmes, requiert une politique de prise de conscience, la forme précise de la politique féministe dans le cadre défini par MacKinnon. « La sexualité détermine le genre », et « la sexualité des femmes est son usage, tout comme notre caractère-femme *est* son altérité » (p. 243). Comme les formulations indépendantes des féminismes se référant à Lacan, la position de MacKinnon a été fructueuse pour théoriser les processus de représentation dans lesquels « le pouvoir de créer le monde à partir du point de vue de quelqu'un est le pouvoir dans sa forme mâle » (p. 249).

Dans une analyse de l'embrigadement en genre de la violence, favorable à celle de MacKinnon, mais conduisant à des ressources théoriques et politiques différentes, l'approche de Teresa de Lauretis (1984, 1985) de la représentation la conduisit à envisager le genre comme un défaut tragique non examiné des théories modernes et post-modernes de la culture, dont la ligne de faille est le contrat hétérosexuel. De Lauretis a défini le genre comme une construction sociale de « femme » et « homme » et la production sémiotique de la subjectivité ; le genre a affaire avec « l'histoire, les pratiques, et l'imbrication du sens et de l'expérience », c'est-à-dire, avec les « effets réciproquement constitutifs, dans la sémiotique, du monde extérieur, de la réalité sociale et du monde intérieur de la subjectivité » (1984, pp. 158-186). De Lauretis, pour développer une approche de « l'expérience », a tiré de la théorie de la sémiotique de Charles Peirce une des notions les plus problématiques du féminisme moderne qui tient compte, à la fois, de l'incorporation (*embodiment*) intime de l'expérience, et de sa médiation dans des pratiques signifiantes. C'expérience n'est jamais im-médiatement accessible. Ses efforts ont été particulièrement efficaces pour comprendre et contester

'Genre' pour un
dictionnaire
marxiste :
la politique sexuelle
d'un mot

Donna J.
Haraway

les inscriptions du genre dans le cinéma et les autres domaines pour lesquels l'idée que le genre est une différence sémiotique incorporée est cruciale et puissante. Différenciant les technologies du genre à partir des formulations de Foucault sur les technologies du sexe, de Lauretis a identifié une position féministe spécifique de sujet pourvu d'un genre à l'intérieur des systèmes sexe/genre. Sa formulation fait écho à la façon qu'a Lorde de concevoir l'habitant de « la maison de différence » : « Le sujet femelle du féminisme est un sujet construit à travers une multiplicité de discours, de positions, et de significations, qui sont souvent en conflit entre eux et contradictoires d'une façon qui leur est inhérente (historique) » (de Lauretis, 1987, pp. ix-x).

Offrant une théorie très différente de la conscience et de la production des significations chez MacKinnon et de Lauretis, l'exploration par Hartsock de la division sexuelle du travail s'appuie sur les versions anglophones de la psychanalyse qui furent particulièrement importantes dans la théorie féministe américaine, c'est-à-dire, la théorie des relations d'objet telle qu'elle est développée tout spécialement par Nancy Chodorow (1978). Sans adopter la théorie lacanienne de Rubin d'une subjectivité toujours fragmentairement sexuée, Chodorow a adopté le concept du système sexe-genre dans son étude de l'organisation sociale de l'éducation des enfants, qui produit des femmes plus capables que les hommes d'établir des relations sans hostilité, mais qui perpétue aussi la position subordonnée des femmes par leur production dans le patriarcat en tant que personnes structurées pour le maternage. Préférer une psychanalyse des relations d'objet à une version lacanienne la met en rapport avec des concepts avoisinants comme « identité de genre », avec son tissu de significations de science sociale empirique, sur « l'acquisition de positions de subjectivité sexuée », avec cette immersion conceptuelle dans la théorie culturelle/textuelle continentale. Bien qu'on lui ait reproché d'essentialiser « la femme en tant que relationnelle », la théorie féministe des relations d'objet de Chodorow a eu une immense influence, ayant été adaptée pour explorer un grand champ de phénomènes sociaux. Critiquant et s'appuyant sur la théorie néo-kantienne de Lawrence Kohlberg, Gilligan (1982) plaide également pour une plus grande conscience et résistance contextuelle aux abstractions universalisantes, par exemple dans le raisonnement moral.

Evelyn Keller a développé une version de la théorie des relations d'objet pour rendre compte de la prédominance masculine systématique, épistémologique, psychique et organisationnelle des sciences naturelles (Keller, 1985). Keller a mis au premier plan l'erreur logique qui consiste à faire équivaloir *les femmes au genre*¹¹. Le genre est un système de relations sociales, symboliques et psychiques, dans lequel les hommes et les femmes sont placés différemment. Considérant l'expression du genre comme une expérience cognitive, dans laquelle l'individuation psychique masculine produit un investissement en impersonnalité, objectification et domination, Keller a décrit son projet comme une tentative pour comprendre le « système science-genre » (p. 8). Mettant en avant la construction sociale et se concentrant sur les aspects psychody-

11. De la même façon, c'est une erreur d'assimiler « race » et personnes de couleur ; la couleur blanche est tout aussi bien une construction raciale, invisible comme telle (comme celle de l'homme) à cause de son occupation de la catégorie non marquée (Frankenberg, 1988 ; Carby, 1987, p. 18 ; 1-laraway, 1989b, pp. 152, 401-402).

namiques de cette construction, Keller a pris comme sujet « non pas les femmes *per se*, ou *même* les femmes et la science : mais la fabrication des hommes, des femmes et de la science, ou, plus précisément, comment la fabrication des hommes et des femmes a affecté la fabrication de la science » (p. 4). Son but était de travailler pour la science en tant que projet humain, et non en tant que projet masculin. Elle formula sa question ainsi : « Le sexe est-il au genre ce que la nature est à la science ? » (Keller, 1987).

Les premiers travaux de Chodorow se sont développés dans le contexte de séries liées entre elles, d'articles de sociologie et d'anthropologie, qui ont accordé un rôle clé à la division public/privé dans la subordination des femmes (Rosaldo et Lamphere, 1974). Dans cette mouvance, Rosaldo fait ressortir l'assignation universelle des femmes à la sphère domestique, tandis que le pouvoir est réservé à l'espace que les hommes occupent, appelé public. Sherry Ortner conjugue cette approche à son analyse structuraliste de la proposition que les femmes appartiennent à la nature comme les hommes à la culture. Beaucoup de tentatives féministes euro-américaines pour articuler la position des femmes qui ont suivi *Women, Culture, and Society et Toward an Anthropology of Women* (Reiter, 1975), tous les deux publiés dans le moment stratégique du milieu des années soixante-dix, ont été profondément influencées par les théories universalisantes et fortes sur le sexe et le genre de ces premiers ensembles. Dans l'anthropologie comme discipline, les critiques et autres développements des premières formulations ont été riches, conduisant à la fois à une vaste étude transculturelle des symbolismes du genre et au rejet radical de l'application universelle de la paire nature/culture. A l'intérieur des disciplines, grandissait la critique des explications universalisantes considérées comme de mauvais outils pour analyser la réalité (MacCormack et Strathern, 1980 ; Rosaldo, 1980 ; Ortner et Whitehead 1981 ; Rubin, 1984). Tandis que l'anthropologie féministe s'éloignait de ses premières formulations, celles-ci ont au moins persisté dans la plupart des discours féministes en dehors des cercles de l'école anthropologique, comme si les positions du milieu des années soixante-dix étaient une théorie anthropologique féministe faisant autorité de façon permanente, plutôt qu'un nœud discursif dans un moment déterminé politique-historique-et des disciplines.

La prétention universalisante du système sexe-genre et la scission analytique entre public et privé ont aussi été vivement critiqués politiquement, tout particulièrement par les femmes de couleur, comme faisant partie des tendances ethnocentriques et impérialistes des féminismes européen et euro-américain. La catégorie de genre cache et subordonne tous les autres « autres ». Les tentatives pour utiliser les concepts de genre occidentaux ou « blancs » pour caractériser une « femme du Tiers-monde » ont souvent consisté à reproduire le discours orientaliste, raciste et colonialiste (Mohanty, 1984 ; Amos *et al.*, 1984). En outre, les « femmes de couleur » américaines — construction politique d'identités sexuelles, elle-même complexe et contestée — ont produit une théorie critique à propos de la production des systèmes de différences hiérarchiques, dans laquelle race, nationalité, sexe et classe étaient entrelacés, à la fois au cours du dix-neuvième et au début du vingtième siècle et depuis les débuts des mouvements des femmes qui sont nés avec les mouvements pour les droits civi-

ques et contre la guerre des années soixante¹². Les théories du positionnement social des femmes fondent et organisent une théorie féministe «générique», dans laquelle des concepts comme « la maison de différence » (Lorde), « la conscience d'opposition » (Sandoval), « le féminisme » (*womanism*) (Walker), « la navette du centre à la marge » (Spivak), « le féminisme du Tiers-monde » (Moraga et Smith), « *el mundo zurdo* » (Anzaldúa et Moraga), « *la mestiza* » (Anzaldúa), « le capitalisme patriarcal racialement-structuré » (Bhavnani et Coulson, 1986), et « l'autre inapproprié/exproprié » (*inappropriate/d*) (Trinh, 1986-7, 1989) structurent le champ du discours féministe, en même temps que cette théorie décode ce qui compte comme une « femme » à l'intérieur aussi bien qu'à l'extérieur du «féminisme». Des figures liées de façon complexe sont aussi apparues dans l'écriture féministe des femmes «blanches» : « classes sexe-politiques » (Sofoulis, 1987) ; « cyborg » (Haraway, 1985) ; le sujet femelle du féminisme (de Lauretis, 1987).

Au début des années quatre-vingt, « *Kitchen Table : Women of Color Press* » [Table de cuisine : presse des femmes de couleur] a été créée à New York et a commencé à publier des écrits théoriques critiques et autres des femmes radicales de couleur. Ce développement doit être envisagé dans le contexte de publications internationales de toutes sortes, par des femmes prenant conscience par l'écriture des histoires de leurs constructions et, de fait, déstabilisant les canons du féminisme occidental, tout aussi bien que ceux de beaucoup d'autres types de discours. Comme les positions subjectives hétérogènes et critiques des «femmes de couleur» étaient progressivement élaborées dans diverses pratiques de publication, le statut des « blanches » ou « occidentales » fut aussi plus volontiers envisagé comme un repérage contestable et non comme une appartenance ethnique donnée, une race, ou une destinée inéluctable. Par conséquent, les femmes « blanches » pouvaient être appelées à rendre compte de leur positionnement actif.

La théorie de Rubin de 1975 du système sexe/genre expliquait la complémentarité des sexes (hétérosexualité obligatoire), et l'oppression des femmes par les hommes, par la prémisse fondamentale que l'échange des femmes est impliqué dans l'avènement de la culture, par les relations de parenté. Mais qu'advient-il de cette approche quand les femmes ne sont pas positionnées de la même façon dans l'institution de la parenté ? En particulier, qu'advient-il de l'idée de genre si des groupes entiers de femmes et d'hommes sont positionnés à l'extérieur de l'institution de la parenté entre eux, mais avec les systèmes de parenté d'un autre groupe dominant ? Carby (1987), Spillers (1987) et Hurtado (1989) ont interrogé le concept de genre en explorant l'histoire et les conséquences de ces questions.

Carby a montré clairement comment, dans le Nouveau Monde, et particulièrement aux États-Unis, les femmes noires n'étaient pas constituées en tant que « femme », comme les femmes blanches l'étaient. Au lieu de cela, les femmes noires

12. Voir, par exemple, Ware (1970) ; Combahee River Collective (1979) ; Bethel et Smith (1979) ; Joseph et Lewis (1981) ; hooks (1981, 1984) ; Moraga et Anzaldúa (1981) ; Davis (1982) ; Hull et al. (1982) ; Lorde (1982, 1984) ; Aptheker (1982) ; Moraga (1983) ; Walker (1983) ; Smith (1983) ; Bulkin et al. (1984) ; Sandoval (n.d.) ; Christian (1985) ; Giddings (1985) ; Anzaldúa (1987) ; Carby (1987) ; Spillers (1987) ; Collins (1989a, 1989b) ; Hurtado (1989).

étaient constituées en même temps racialement et sexuellement — estampillées femelles (animales, pourvues d'un sexe, et sans droits), mais non pas « femme » (humaine, épouse potentielle, portant le nom du père) — dans une institution déterminée, l'esclavage, ce qui les rejetait hors de la « culture » définie comme la mise en circulation des signes à travers le système du mariage. Si le système de parenté a investi les hommes de droits envers les femmes qu'elles n'avaient pas envers elles-mêmes, l'esclavage a aboli la parenté pour un groupe à l'intérieur d'un discours légal qui a produit des groupes entiers de gens en tant que propriété aliénable (Spillers, 1987). MacKinnon (1982, 1987) a défini la femme comme une figure imaginaire, l'objet du désir d'un autre, rendue réelle. Les figures « imaginaires » rendues réelles dans le discours de l'esclave étaient objets dans un autre sens qui les rendait différentes autant de la figure marxiste du travailleur aliéné que de la figure féministe « classique » de l'objet de désir. Les femmes libres dans le patriarcat américain blanc étaient échangées à l'intérieur d'un système qui les opprimait, mais les femmes blanches *héritaient* de femmes et d'hommes noirs. Comme Hurtado (1989, p. 841) l'a fait remarquer, au dix-neuvième siècle les féministes blanches en vue étaient *mariées à* des hommes blancs, tandis que les féministes noires *appartenaient* aux hommes blancs. Dans un patriarcat raciste, le « besoin » des hommes blancs d'avoir une progéniture racialement pure a positionné les femmes libres et les femmes captives dans des espaces sociaux et symboliques incompatibles et asymétriques.

L'esclave femelle était marquée par ces différences de la manière la plus littérale — sa chair même était atteinte, « ajoutant une dimension lexicale aux récits de la femme dans la culture et la société » (Spillers, 1987, pp. 67-68). Ces différences n'ont pas pris fin avec l'affranchissement officiel ; elles ont eu des conséquences décisives jusqu'à la fin du vingtième siècle et continueront d'en avoir jusqu'à ce que le racisme prenne fin en tant qu'institution fondatrice du Nouveau Monde. Spillers a appelé ces relations fondatrices de captivité et de mutilation littérale « une grammaire américaine » (p. 68). Dans les conditions de la conquête du Nouveau Monde, de l'esclavage, et de leurs prolongements dans le présent, « les lexiques de la reproduction, du désir, de la nomination, de la maternité, de la paternité, etc. ont traversé une crise extrême (p. 76). « La mise en genre, dans sa référence contemporaine aux femmes afro-américaines, *sous-entend* une énigme implicite et non résolue à la fois à l'intérieur du discours féministe actuel et à l'intérieur de ces communautés discursives qui scrutent les problématiques de la culture » (p. 78).

Spillers a mis en avant le fait que les hommes et les femmes libres héritaient leur nom de leur père, qui en retour avait des droits sur ses enfants mineurs et sa femme, droits que ceux-là n'avaient pas sur eux-mêmes, mais il n'en était pas le propriétaire au sens 'plein d'une propriété aliénable. Les hommes et les femmes captifs héritaient leur *condition* de leur mère, qui en retour, précisément, ne contrôlait pas leurs enfants. Ils n'avaient pas de *nom* au sens conçu par Lévi-Strauss ou Lacan. Les mères esclaves ne pouvaient transmettre un nom ; elle ne pouvaient être épouses ; elles étaient en dehors du système d'échange du mariage. Les esclaves n'étaient pas positionnés, pas fixés, dans un système de noms ; ils étaient, précisément, sans lieu et de ce fait à disposition. Dans ces cadres discursifs, les femmes blanches n'étaient pas légalement ou

symboliquement *complètement* humaines ; les esclaves n'étaient pas légalement ou symboliquement humains du *tout*. «En cette absence de position subjective, les sexualités captives fournissent une expression physique et biologique de "l'altérité" » (Spillers, 1987, p. 67). Donner naissance (de façon non libre) aux héritiers de la propriété n'est pas la même chose que donner naissance (de façon non libre) à des biens de propriété (Carby, 1987, p. 53).

Cette petite différence est en partie la raison pour laquelle les «droits à la reproduction » pour les femmes de couleur aux Etats-Unis dépendent éminemment d'un contrôle total des enfants — par exemple, leur préservation de la destruction par lynchage, de l'emprisonnement, de la mortalité infantile, de la grossesse forcée, de la stérilisation forcée, du logement insuffisant, de l'éducation raciste ou de la dépendance à la drogue (Hurtado, 1989, p. 853). Pour les femmes blanches le concept de propriété de soi-même, la possession de son propre corps, en relation avec la maîtrise de la reproduction a plus volontiers mis l'accent sur un ensemble de faits autour de la conception, la grossesse, l'avortement et la naissance, parce que le système du patriarcat blanc avait mis en place le contrôle des enfants légitimes et la constitution consécutive des femmes blanches comme «femme». Alors, avoir ou ne pas avoir d'enfants devient littéralement pour les femmes un choix de détermination comme sujet. Les femmes noires, particulièrement — et toutes les femmes ayant subi la conquête du Nouveau Monde, en général — ont fait face à un champ plus vaste de non-maîtrise de la reproduction, dans lequel leurs enfants n'héritaient pas du statut d'humains dans les discours fondateurs hégémoniques de la société américaine. Le problème de la mère noire dans ce contexte n'est pas seulement son propre statut de sujet, mais aussi celui de ses enfants et de ses partenaires sexuels, mâle et femelle. Il n'est pas étonnant que l'image consistant à magnifier la race et le refus de la séparation catégorielle des hommes et des femmes — sans reculer devant une analyse de l'oppression sexiste de couleur ou blanche — ait été mise en avant dans le discours féministe noir du Nouveau Monde (Carby, 1987, pp. 6-7 ; hooks, 1981, 1984).

Les positionnements des femmes afro-américaines ne sont pas les mêmes que ceux des autres femmes de couleur ; chaque circonstance d'oppression demande une analyse spécifique qui refuse les séparations mais insiste sur la non-identité de race, de sexe et de classe. Ces questions mettent en évidence de façon frappante pourquoi une théorie féministe acceptable du genre doit *en même temps* être une théorie de la différence raciale dans des circonstances historiques précises de production et de reproduction. Elles mettent aussi en évidence pourquoi une théorie et une pratique de la solidarité féminine ne peuvent être fondées dans des positionnements communs dans un système de différence sexuelle et d'antagonisme interculturel structural entre des catégories cohérentes appelées femmes et hommes. Finalement, elles mettent en évidence pourquoi la théorie féministe produite par les femmes de couleur a construit des discours alternatifs de la féminité qui dérangent l'humanisme de maintes traditions discursives occidentales.

Notre tâche est de faire une place à *ce* sujet social différent. De ce fait nous avons moins d'intérêt à rejoindre les rangs de l'être-femelle pourvue d'un genre que de faire

notre chemin *d'insurgées* comme sujet social femelle. A vrai dire *revendiquer* la monstruosité d'une femelle avec la possibilité de «nommer»... «Sapho» doit réécrire après tout un texte radicalement différent du pouvoir-en-devenir des femelles. (Spillers, 1987, p. 80)

Tout en contribuant fondamentalement à la dislocation de toute localisation du sujet-maître, la politique de la «différence», qui naît de cela et d'autres reconstructions complexes des concepts de la subjectivité sociale et de leurs pratiques d'écriture associées, est profondément opposée aux relativismes de nivellement. La théorie non-féministe dans les sciences humaines a essayé d'identifier la dislocation de la subjectivité «cohérente» et dominatrice comme la «mort du sujet». Comme d'autres, dans des positions fraîchement conquises et de *façon instable*, beaucoup de féministes résistent contre cette formulation du projet et questionnent son apparition juste au moment où des interlocuteurs sexués/pourvus d'une race/colonisés s'y mettent «pour la première fois», c'est-à-dire, revendiquent une autorité originaire pour se représenter eux-mêmes dans les pratiques d'édition institutionnalisées et autres sortes de pratique d'auto-constitution. Les déconstructions féministes du «sujet» ont été fondamentales, et elles ne sont pas nostalgiques de la cohérence dominatrice. Plutôt, les explications nécessairement politiques des incorporations construites, comme les théories féministes des subjectivités raciales genrées (*gendered*), ont à tenir compte, de façon antidiscriminatoire *et* critique, des subjectivités sociales naissantes, se différenciant, s'auto-représentant, contradictoires avec leurs revendications pour l'action, pour le savoir et la confiance. Cela nécessite l'engagement vers un changement social transformateur, le moment d'espoir enchâssé dans les théories féministes du genre et les autres discours émergents à propos de la dislocation de la subjectivité dominatrice et l'émergence des autres «inappropriés/expropriés» (Trinh, 1986-1987, 1989).

Les multiples racines universitaires et institutionnelles de la catégorie littérale (écrite) de «genre», féministes et autres, ébauchées dans cet article font partie du système de relations hiérarchisées de race qui éclipse les publications des femmes de couleur à cause de leur origine, leur langue, leur genre — en bref, comme si «marginalité», «altérité» et «différence» étaient vues depuis les positions «non marquées» de la théorie («blanche») hégémonique et impérialiste. Mais «altérité» et «différence» sont précisément ce à quoi «genre» se rapporte «grammaticalement», un fait qui constitue le féminisme comme une politique définie par ses champs de contestation et ses refus répétés des théories dominantes. Le «genre» a été développé comme une catégorie pour explorer ce qui est considéré comme «femme», pour problématiser ce qui était pris auparavant comme «allant de soi». Si les théories féministes ont découlé de la thèse de Simone de Beauvoir qu'on ne naît pas femme, avec toutes les conséquences de cette découverte, à la lumière du marxisme et de la psychanalyse, pour comprendre que toute idée d'un sujet définitivement cohérent est un fantasme, et que cette identité personnelle et collective est constamment et de façon précaire reconstituée socialement (Coward, 1983, p. 265), alors le titre du livre provocateur des «bell hooks» *Ain't I a Woman* (1981), faisant écho à la grande féministe et abolitionniste noire du dix-neuvième siècle, Sojourner Truth, se colore d'ironie, car l'identité de

"Genre" pour un
dictionnaire
marxiste
la politique sexuelle
d'un mot

« femme » est à la fois revendiquée et simultanément déconstruite. La lutte à propos des représentants, des souvenirs et des termes de ces reconstructions est au coeur de la politique féministe sexe/genre.

Le refus de devenir ou rester un homme ou une femme «genres», alors, est une affirmation éminemment politique pour sortir du cauchemar du récit «bien-trop-réel» et imaginaire du sexe et de la race. Finalement et ironiquement, le pouvoir politique et explicatif de la catégorie «sociale» du genre repose sur la mise en perspective historique des catégories de sexe, de chair, de corps, de biologie, de race et de nature de telle façon que l'opposition binaire, universalisante qui a engendré le concept du système sexe/genre à un moment et en un lieu particuliers de la théorie féministe implose en théories de l'incorporation articulées, différenciées, responsables, localisées et conséquentes, dans lesquelles la nature n'est plus imaginée et promulguée comme ressource pour la culture ou le sexe pour le genre. C'est ici que je me situe pour un croisement utopique des théories féministes hétérogènes, multiculturelles, « occidentales » (de couleur, blanches, européennes, américaines, asiatiques, africaines, du Pacifique) du genre, couvées dans une fraternité bizarre avec l'héritage des dualismes binaires, contradictoires, hostiles, fructueux. Le phallogocentrisme était l'oeuf ovulé par le sujet-maître, poule couveuse des poules mouillées permanentes de l'histoire. Mais à l'intérieur du nid, à côté de cet oeuf à l'esprit conformiste, a été déposé l'embryon d'un phoenix qui va parler dans toutes les langues d'un monde mis sens dessus dessous.

Donna J.
Haraway

BIBLIOGRAPHIE

- Amos, Valerie, Lewis, Gail, Mama, Amina, and Parmar, Pratibha, eds (1984) *Many Voices, One Chant : Black Feminist Perspectives*, *Feminist Review* 17, 118 pp.
- Anzaldúa, Gloria (1987) *Borderlands/La Frontera*. San Francisco : Spinster/Aunt Lute.
- Aptheker, Betina (1982) *Woman's Legacy : Essays on Race, Sex, and Class in American History*. Amherst : University of Massachusetts Press.
- Barrett, Michèle (1980) *Women's Oppression Today*. London : Verso.
- Bebel, August (1883) *Woman under Socialism*, D. De Leon, trans. New York : Shocken, 1971; (orig. *Women in the Past, Present and Future*, 1878).
- Bhavnani, Kum-Kum and Coulson, Margaret (1986) "Transforming socialist-feminism : the challenge of racism", *Feminist Review* 23 : 81-92.
- Bleier, Ruth (1984) *Science and Gender : A Critique of Biology and its Themes on Women*. New York : Pergamon
- , ed. (1986) *Feminist Approaches to Science*. New York : Pergamon.
- Brighton Women and Science Group (1980) *Alice through the Microscope*. London : Virago.
- Brown, Beverley and Adams, Parveen (1979) "The feminine body and feminist politics", *m/f* 3 : 35-57.
- Bulkin, Elly, Pratt, Minnie Bruce, and Smith, Barbara (1984) *Yours in Struggle : Three Feminist Perspectives on Racism and Anti-Semitism*. New York : Long Haul.
- Butler, Judith (1989) *Gender Trouble : Feminism and the Subversion of Identity*. New York : Routledge.

Carty, Hazel (1987) *Reconstructing Womanhood : The Emergence of the Afro-American Woman Novelist*. New York : Oxford University Press.

Chodorow, Nancy (1978) *The Reproduction of Mothering : Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Los Angeles : University of California Press.

Christian, Barbara (1985) *Black Feminist Criticism : Perspectives on Black Women Writers*. New York : Pergamon.

Collins, Patricia Hill (1982) "Third World women in America", in Barbara K. Haber, ed. *The Women's Annual, 1981*. Boston : G. K. Hall.

— (1989a) "The social construction of Black feminist thought", *Signs* 14(4) : 745-73.

— (1989b) "A comparison of two works on Black family life", *Signs* 14(4) : 875-84.

Combahee River Collective (1979) "A Black feminist statement", in Zillah Eisenstein, ed. *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*. New York : Monthly Review.

Coward, Rosalind (1983) *Patriarchal Precedents : Sexuality and Social Relations*. London : Routledge & Kegan Paul.

Davis, Angela (1982) *Women, Race, and Class*. London : Women's Press.

De Beauvoir, Simone (1949) *Le deuxième sexe*. Paris : Gallimard.

De Lauretis, Teresa (1984) *Alice Doesn't : Feminism, Semiotics, Cinema*. Bloomington : Indiana University Press.

— (1985) "The violence of rhetoric : considerations on representation and gender", *Semiotica* 54 : 11-31.

— (1986a) "Feminist studies/critical studies : issues, terms, and contexts", in de Lauretis (1986b), pp. 1-19.

— ,ed. (1986b) *Feminist Studies/Critical Studies*. Bloomington : Indiana University Press.

— (1987) *Technologies of Gender : Essays on Theory, Film, and Fiction*. Bloomington : Indiana University Press.

— Huyssen, Andreas, and Woodward, Kathleen, eds (1980) *The Technological Imagination : Theories and Fictions*. Madison : Coda.

Denida, Jacques (1976) *Of Grammatology*, G. C. Spivak, trans. And introd. Baltimore : Johns Hopkins University Press.

Douglas, Mary (1989) "A gentle deconstruction", *London Review of Books*, 4 May, pp. 17-18.

Duchen, Claire (1986) *Feminism in France from May '68 to Mitterrand*. London : Routledge & Kegan Paul.

Editors of *Questions féministes* (1980) "Variations on some common themes", *Feminist Issues* 1(1) : 3-22.

Engels, Frederick (1884) *The Origins of the Family, Private Property and the State*, Eleanor B. Leacock, trans. New York : International, 1972.

— (1940) *Dialectics of Nature*, Clemens Dutt, trans. and ed. New York : International.

Escoffier, Jeffrey (1985) "Sexual revolution and the politics of gay identity", *Socialist Review* 82/83: 119-53.

Fausto-Sterling, Anne (1985) *Myths of Gender : Biological Theories about Women and Men*. New York : Basic.

Fee, Elizabeth (1986) "Critiques of modern science : the relationship of feminism to other radical epistemologies", in Ruth Bleier, ed. *Feminist Approaches to Science*. New York : Pergamon, pp. 42-56.

Flax, Jane (1983) "Political philosophy and the patriarchal unconscious : a psychoanalytic perspective on epistemology and Metaphysics", in Harding and Hintikka (1983), pp. 245-82.
 — (1987) "Postmodernism and gender relations in feminist theory", *Signs* 12(4) : 621-43.
 Foucault, Michel (1976) *The History of Sexuality*, Vol. 1 : *An Introduction*, Robert Hurley, trans. New York : Pantheon, 1978.
 Frankenberg, Ruth (1988) "The social construction of Whiteness", University of California at Santa Cruz, PhD thesis.
French Feminism, special issue (Autumn 1981) *Signs* 7(1).

Gallop, Jane (1982) *The Daughter's Seduction : Feminism and Psychoanalysis*. New York : Macmillan.
 Giddings, Paula (1985) *When and Where I Enter : The Impact of Black Women on Race and Sex in America*. Toronto: Bantam.
 Gilligan, Carol (1982) *In a Different Voice*. Cambridge, MA : Harvard University Press.

Haraway, Donna J. (1985) "Manifesto for Cyborgs : science, technology, and socialist feminism in the 1980s", *Socialist Review* 80 : 65-108.
 — (1989b) *Primate Visions : Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*. New York : Routledge.

Harding, Sandra (1983) "Why has the sex/gender system become visible only now ?", in Harding and Hintikka (1983), pp. 311-24.

— (1986) *The Science Question in Feminism*. Ithaca : Cornell University Press.

Hartmann, Heidi (1981) "The unhappy marriage of Marxism and feminism", in Sargent (1981); pp. 1-41.

Hartsock, Nancy (1983a) "The feminist standpoint : developing the ground for a specifically feminist historical materialism", in Harding and Hintikka (1983), pp. 283-310.

— (1983b) *Money, Sex, and Power*. New York : Longman ; Boston : Northeastern University Press, 1984.

Haug, Frigga, ed. (1980) *Frauenformen : Alltagsgeschichten und Entwurf einer Theorie weiblicher Sozialisation*. Berlin : Argument Sonderband 45.

— (1982) "Frauen und Theorie", *Das Argument* 136(11/12).

Haug, Wolfgang Fritz and others, eds (forthcoming) *Marxistisches Wörterbuch*. Berlin : Argument-Verlag.

hooks, bell (1981) *Ain't I a Woman*. Boston : South End.

— (1984) *Feminist Theory : From Margin to Center*. Boston : South End.

Hubbard, Ruth, Henifin, Mary Sue, and Fried, Barbara, eds (1982) *Biological Woman, the Convenient Myth*. Cambridge, MA : Schenkman.

Hull, Gloria, Scott, Patricia Bell, and Smith, Barbara, eds (1982) *All the Women Are White, All the Men Are Black, But Some of Us Are Brave*. Old Westbury : The Feminist Press.

Hurtado, Aida (1989) "Relating to privilege : seduction and rejection in the subordination of white women and women of color", *Signs* 14(4) : 833-55.

Irigaray, Luce (1977) *Ce sexe qui n'en est pas un*. Paris : Minuit. _

— (1979) *Et l'une ne bouge pas sans l'autre*. Paris : Minuit. _

Jaggar, Alison (1983) *Feminist Politics and Human Nature*, Totowa, NJ : Roman & Allenheld.

Joseph, Gloria and Lewis, Jill (1981) *Common Differences*. New York : Anchor.

Keller, Evelyn Fox (1985) *Reflexions on Gender and Science*. New Haven : Yale University Press.
— (1987) "The gender/science system : or, is sex to gender as nature is to science ?", *Hypatia* 2(3) : 37-49.

Kessler, Suzanne and McKenna, Wendy (1978) *Gender : An Ethnomethodological Approach*. Chicago : University of Chicago Press.

King, Katie (1986) "The situation of lesbianism as feminism's magical sign : contests for meaning and the U.S. women's movement, 1968-72", *Communication* 9(1) : 65-92.

Kollontai, Alexandra (1977) *Selected Writings*. London : Allison & Busby.

Kuhn, Annette, and Wolpe, AnnMarie, eds (1978) *Feminism and Materialism*. London : Routledge & Kegan Paul.

Labica, Georges and Bensussan, Gerard, eds (1985) *Dictionnaire Critique du Marxisme*, 8 vols. Paris : Pressa Universitaires de France.

Lewontin, R. C., Rose, Steven, and Kamin, Leon J. (1984) *Not in Our Genes : Biology, Ideology, and Human Nature*. New York : Pantheon.

Linden, Robin Ruth (1981) "The social construction of gender : a methodological analysis of the gender identity paradigm", University of California at Santa Cruz, Sociology Board, Bachelor of Arts senior essay.

Lorde, Audre (1982) *Zami, a New Spelling of My Name*. Trumansberg, NY : Crossing, 1983.

Lowe, Marian and Hubbard, Ruth, eds (1983) *Woman's Nature : Rationalizations of Inequality*. New York : Pergamon.

MacCormack, Carol and Strathern, Marilyn, eds (1980) *Nature, Culture, Gender*. Cambridge : Cambridge University Press.

MacKinnon, Catherine (1982) "Feminism, marxism, method, and the state : an agenda for theory", *Signs* 7(3) : 515-44.

Marks, Elaine and de Courtivron, Isabelle, eds (1980) *New French Feminisms*. Amherst : University of Massachusetts Press.

Marx, Eleanor and Aveling, E. (1885-6) *The Woman Question*. London : Swann & Sonnenschein.

Marx, Karl (1964a) *Capital* vol. 1. New York : International.

— (1964b) *The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*. New York : International.

— And Engels, Frederick (1970) *The German Ideology*. London : Lawrence & Wishart.

Marxist-Feminist Literature Collective (1978) "Womens writing", *Ideology and Consciousness* 1(3) : 27-48.

Mitchell, Juliet (1966) "Women : the longest revolution", *New Left Review* 40 : 11-37.

— (1971) *Women's Estate*. New York : Pantheon.

Mohanty, Chandra Talpade (1984) "Under western eyes : feminist scholarship and colonial discourse", *Boundary* 2, 3 (1²/13) : 333-58.

Moi, Toril (1985) *Sexuel/Textual Politics*. New York : Methuen.

Money, John and Ehrhardt, Anke (1972) *Man and Woman, Boy and Girl*. New York : New American Library, 1974.

Moraga, Cherrie (1983) *Loving in the War Years : lo que nunca pasó por sus labios*. Boston : South End.

—and Anzaldúa, Gloria, eds (1981) *This Bridge Called My Back : Writings by Radical Women of Color*. Watertown : Persephone.

Morawski, J.G. (1987) "The troubled quest for masculinity, femininity and androgyny", *Review of Personality and Social Psychology* 7 : 44-69.

"Genre" pour un
dictionnaire
marxiste
de la politique sexuelle
d'un mot

Moufte, Chantal (1983) "The sex-gender system and the discursive construction of women's subordination", *Rethinking Ideology*. Berlin : Argument Sonderband 84.

O'Brien, Mary (1981) *The Politics of Reproduction*. New York : Routledge & Kegan Paul.

Ortner, Sherry B. (1974) "Is female to male as nature is to culture ?", in Rosaldo and Lamphere (1974), pp. 67-87.

— and Whitehead, Harriet, eds (1981) *Sexual Meanings : The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge : Cambridge University Press.

Reiter, Rayna Rapp, ed. (1975) *Toward an Anthropology of Women*. New York : Monthly Review.

Rich, Adrienne (1980) "Compulsory heterosexuality and lesbian existence", *Signs* 5(4) : 631-60.

Rosaldo, Michelle (1980) "The use and abuse of anthropology", *Signs* 5 : 389-417.

— and Lamphere, Louise, eds (1974) *Woman, Culture, and Society*. Palo Alto : Stanford University Press.

Rose, Hilary (1983) "Hand, brain, and heart : a feminist epistemology for the natural sciences", *Signs* 9(1) : 73-90.

— (1986) "Women's work : women's knowledge", in Juliet Mitchell and Arm Oakley, eds, *What Is Feminism ? A Re-Examination*. New York : Pantheon, pp. 161-83.

Rubin, Gayle (1975) "The traffic in women : notes on the political economy of sex", in Rayna Rapp Reiter (1975), pp. 157-210.

— (1984) "Thinking sex : notes for a radical theory of the politics of sexuality", in Carol Vance, ed. *Pleasure and Danger*. London : Routledge & Kegan Paul, pp. 267-319.

Sandoval, Chela (1984) "Dis-illusionment and the poetry of the future : the making of oppositional consciousness", University of California at Santa Cruz, PhD qualifying essay.

— (n.d.) *Yours in Struggle : Women Respond to Racism, a Report on the National Women's Studies Association*. Oakland, CA : Center for Third World Organizing.

Sayers, Janet (1982) *Biological Politics : Feminist and Anti-Feminist Perspectives*. London : Tavistock.

Scott, Joan Wallach (1988) *Gender and the Politics of History*. New York : Columbia University Press

Smith, Barbara, ed (1983) *Home Girls : A Black Feminist Anthology*. New York : Kitchen Table, Women of Color Press.

Smith, Dorothy (1974) "Women's perspective as a radical critique of sociology", *Sociological Inquiry* 14.

— (1979) "A sociology of women", in J. Sherman and E.T. Beck, eds *The Prism of Sex*. Madison : University of Wisconsin Press.

Sofoulis, Zoe (1987) "Lacklein", University of California at Santa Cruz, unpublished essay.

Spillers, Hortense (1987) "Mama's baby, papa's maybe : an American grammar book", *Diacritics* 17(2) : 65-81.

Spivak, Gayatri (1985) "Three women's texts and a critique of imperialism", *Critical Inquiry* 12(1) : 243-61.

Stoller, Robert (1964) "A contribution to the study of gender identity", *International Journal of Psychoanalysis* 45 : 220-6.

— (1968 and 1976) *Sex and Gender*, vol. I, New York : Science House ; vol. II, New York : Jason Aronson.

Strathern, Marilyn (1988) *The gender of the Gift : Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley : University of California Press.

Thorne, Barrie and Henley, Nancy, eds (1975) *Language and Sex : Difference and Dominance*. Rowley, MA : Newbury.

Trinh T. Minh-ha (1986-7) "Introduction", and "Difference : "a special third world women issue"", *Discourse : Journal for Theoretical Studies in Media and Culture* 8 : 3-38.

—, ed. (1986-7) *She, the Inappropriate/d Other*, *Discourse* 8.

— (1989) *Woman, Native, Other : Writing Postcoloniality and Feminism*. Bloomington : Indiana University Press.

Walker, Alice (1983) *In Search of Mother's Gardens*. New York : Harcourt Brace Jovanovitch.

Ware, Celestine (1970) *Woman Power*. New York : Tower.

West, Candance and Zimmermann, D.H. (1987) "Doing gender", *Gender and Society* 1(2) : 125-51.

Wittig, Monique (1973) *The Lesbian Body*, David Le Vay, trans. New York : Avon, 1975 (*Le corps lesbien*, 1973).

— (1981) "One is not born a woman", *Feminist Issues* 2 : 47-54.

Woodward, Kathleen, ed(1980) *The Myths of Information : Technology and Post-Industrial Culture*. London : Routledge & Kegan Paul.

Young, Iris (1981) "Beyond the unhappy marriage : a critique of the dual systems theory", in Sargent (1981), pp. 44-69.

'Genre' pour un
dictionnaire
marxiste et
la politique sexuelle
d'un mot



Body Meccano d'un traducteur

DENIS PETIT

La pleine humanité sociale exclut radicalement le désordre des sens ; elle nie son principe naturel, elle refuse ce donné et n'admet que l'espace d'une maison nettoyée, le ménage fait, d travers laquelle se déplacent de respectables personnes, d la fois naïves et inviolables, tendres et inaccessibles.

Georges Bataille, *L'érotisme*, Editions de Minuit, p. 242

La grammaire est politique par d'autres biais. Quelles possibilités narratives utiles pour le travail ecofeministe pourraient se trouver dans les figures linguistiques monstrueuses qui servent d parler des rapports avec la « nature » ? Curieusement, comme pour ceux qui nous ont précédés dans le discours occidental, les tentatives pour aboutir d des termes linguistiques qui assument la non-représentabilité, la contingence historique, l'artefactualité, et néanmoins la spontanéité, la nécessité, la fragilité, et la profusion étourdissante de la « nature », peuvent nous aider d reconfigurer quelle sorte de personnes nous pourrions tirer. De telles personnes ne peuvent plus tirer, si elles l'ont jamais été, des sujets maîtres, ni des sujets aliénés, mais — tout simplement peut-être — hétérogènes et multiples, inhomogènes, responsables, des agents humains liés entre eux. Mais nous ne devons plus nous lier comme la partie au tout, comme des ares marques assimilés d des gens sans marque distinctive, comme des sujets unitaires et complémentaires servant le Sujet unique du monothisme et de ses hérésies séculaires. Nous devons avoir un dispositif — ou des dispositifs — sans sujets barricades.

Donna J. Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women, The Reinvention of Nature*, Free Association Books, Introduction, p. 3

BOÎTE NUMÉRO 1 : DICCO MARXISTE (OÙ LE GENRE EST AU REGARD DE L'ARTICULATION CLASSE-SEXE)

Dans son article écrit pour un «dictionnaire-marxiste-en-allemand-qui-se-détachait-de-son-original-français-dans-le-but-de-prêter-attention-aux-nouveaux-mouvements-sociaux» Donna Haraway examine le destin politique du mot «genre, *gender*» dans les luttes féministes de la fin du XX^e siècle. Le genre en tant qu'il est une construction humaine, appartenant à l'histoire, vient contester la partition naturelle de l'humanité en sexes et son éventuelle prétention à subsumer les autres partitions :

Body Meccano
d'un traducteur

les classes, les races. Sexes, races, classes, ces partitions de la société que le recours à la «nature» sert à légitimer s'accompagnent toujours d'une domination. La construction/déconstruction du genre a perturbé d'une façon ou d'une autre ces trois divisions (pas seulement celle des sexes) et a aussi été influencée par elles.

Un des problèmes soulevés par Haraway est la difficulté devant laquelle on se trouve quand on veut interroger le binaire nature/culture. Par exemple, si on hésite à soumettre à la critique le *système sexe/genre* c'est parce qu'il est utile pour distinguer le genre, un rôle social, du sexe, un donné biologique. Position qui peut amener, par renversement, à défendre le « naturel » contre les dominations dues à l'histoire. Une intention d'Haraway est d'historiciser sexe et nature eux-mêmes, contre le maintien d'une identité essentielle homme ou femme. Si on n'accepte pas sans discussion l'opposition d'une nature comme donné transformé en autre chose par la culture, si on ne veut pas mettre le «genre» à l'abri du sexe sous prétexte que le sexe emporte avec lui l'idée de spécialisation donnée par la nature (femme naturellement subordonnée à sa tâche), on en vient à interroger le corps et sa construction. Haraway nous fraye un chemin (en « prenant » ce qui en a été dit) dans l'inextricable écheveau des dominations entrecroisées et hétérogènes de la société de classe, de la division sexuelle du travail, de sa dimension corporelle, de la construction de la masculinité dans l'échange des femmes, des femmes créées comme objets de désir, de la science, du racisme... et conduit à saisir le lien matérialité/narration dans l'« incorporation des différences sémantiques » (de Lauretis). Sa démarche n'est pas celle qui consisterait à s'appuyer sur le corps, ou à envisager le corps, ou à parler du corps. Plutôt, elle permet d'atteindre le corps.

Dans le *Dictionnaire critique du marxisme* de Labica et Bensussan dont est tiré l'ouvrage auquel Haraway a collaboré, il y avait un article «genre» :

Genre (vie ou caractère génériques)

Al : *Gattung* (*Gattungsleben*, *Gattungsscharakter*). — An : *Genus* (*generic* *lite* or *caracter*). — R : *Rod*.

Feuerbach oppose ce concept au concept hégélien de l'universel, comme le naturel à l'abstrait. Marx le reprend d'abord à son compte et lui fait exprimer, dans ses *Manuscrits de 1844*, le triple rapport d'essence, de l'homme à la nature (Es, p. 62, 64 ; MEW, *Erg.*, 1, p. 516-517), de l'homme à l'histoire (*ibid.*, p. 99, 128, 138 ; 546, 570, 579) et de l'homme à lui-même (*ibid.*, p. 63, 86 ; 516, 535) appréhendé dans sa dialectique interne (*ibid.*, p. 112, 132 ; 557, 574). C'est le travail *aliéné* qui représente, pour l'homme, la perte du genre. Mais Marx se rendra rapidement compte que le recours au *genre* ne suffit pas à écarter l'hégélianisme, chez Feuerbach lui-même ; d'où le grief qu'il adresse à ce dernier dans la *Thèse VI sur Feuerbach* « de considérer l'être (*Wesen*) uniquement en tant que Genre, en tant qu'universalité interne, muette, liant d'une façon purement naturelle les nombreux individus » (MEW, 3, 6).

BIBLIOGRAPHIE. - L. FEUERBACH, *L'essence du christianisme*, trad. J.-P. OSIER, Paris, Maspero, 1968 ; *Manifestes philosophiques*, trad. L. ALTHUSSER, Paris, PUF, 1960 ; G. LABICA, *Sur le statut marxiste de la philosophie*, Complexe/PUF, 1976 (p. 129 et 167) ; S. MERCIER JOSA, *Critique pré-marxiste de la religion*, apud *Philosophie et religion*, Paris, Es, 1974 (p. 157).

4 CORRÉLATS. — Aliénation, Fscence, Homme, Philosophie, Religion, Travail.

G.L.

1. Labica et Bensussan, *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, PUF, p. 397.

Genre n'a pas ici la connotation de différence sexuelle (le mot anglais mis pour équivalent est «*genus*»), mais universel et naturel sont de la partie. Le latin *genus L. eris, n]* que l'anglais reprend a les significations suivantes :

1. origine, naissance, lignée, famille, race, souche, extraction, sang
2. peuple, nation
3. espèce, genre, sorte, manière
4. rejeton, fils, enfant.

On a:

Genus orationis, genus dicendi : style

Genus humanum : espèce humaine, genre humain.

Si on veut parler du «genre humain» (notion qui abolirait toutes les différences ?), on retombe aussitôt sur la famille, la race, le sang, l'enfant... On voit que «genre» est entaché de nature. En tout cas, on voit qu'il est particulièrement difficile d'enlever à genre ce côté essentialiste, ce qui est peut-être à rapprocher des limites que rencontre son utilisation politique et qu'indique Haraway dans son texte. Un point que Haraway met en évidence, c'est que la logique est politique. De fait, le genre est bien un terme de la logique classique. A l'horizon des genres il y a les catégories d'Aristote, l'être, et une différence particulière peut servir d'« abri » à une « identité » indépassable. Comment faire pour ne pas dénier une différence, et reconnaître l'assujettissement et la lutte politique qui peuvent lui correspondre, sans en faire une essence ?² Autre question connexe : l'esclavage est-il plus conjoncturel que le sexe ?

Marx semble avoir utilisé et critiqué ce «genre»-là.

Dans l'article «Femmes», le *Dictionnaire critique du marxisme* reprend le passage du *Manuscrit de 1844* auquel se réfère également Haraway :

Cette idée de l'émancipation des femmes comme indice de l'émancipation générale devait être reprise sous une forme légèrement différente par Marx dans ses premiers écrits : «Dans ce rapport [celui de l'homme à la femme] apparaît donc de façon sensible, réduite à un fait concret la mesure dans laquelle pour l'homme, l'essence humaine est devenue la nature, ou celle dans laquelle la nature est devenue l'essence humaine de l'homme ... le rapport de l'homme à la femme est le rapport le plus naturel de l'homme à l'homme » (M44, 86; Erg., 2, 535). On le voit, les femmes, symbole représentatif de l'homme dans ses rapports avec la nature, ne sont pas conçues, dans les écrits du jeune Marx, comme un groupe social susceptible d'une action historique³.

2. «Aristote appelle encore les catégories genres *de l'être* ou genres suprêmes de l'être. Il veut dire par là qu'elles sont les genres les plus généraux, au-delà desquels il n'y a plus rien que l'unité du mot être. Car les genres sont, comme le dit Aristote, incommunicables, c'est-à-dire qu'ils ne peuvent être ramenés les uns aux autres ni subordonnés à une unité supérieure. Tout discours qui se meut au-delà de l'universalité déterminée d'un genre (comme c'est le cas pour le discours scientifique, toute science portant sur un genre et sur un seul) risque de n'être que «verbal et vide». Dire que l'universalité de l'être (qui est «commun à toutes choses») est plus grande que celle d'un genre, c'est donc se condamner à reconnaître qu'il n'a pas de contenu circonscrit, ni peut-être même de réalité en dehors du discours que nous tenons sur lui ». (P. Aubenque, *Encyclopédia Universalis*). Blanché indique dans *La logique et son histoire* : Idans la logique aristotélicienne] «*l'universelle affirmative (...) peut eue regardée comme énonçant la subsumption du sujet sous le prédicat ou comme l'inclusion de l'espèce dans le genre*».

3. Labica et Bensussan, *Dictionnaire..., op. cit.*, p. 361.

Voici comment est traduit le paragraphe entier par J. Molitor pour l'édition des *OEuvres philosophiques* de Marx chez Champ libre, 1981 :

Dans le rapport avec la femme, proie et servante de la volupté commune, se trouve exprimée l'infinie dégradation où l'homme existe pour lui-même, car le mystère de ce rapport a son expression *non équivoque*, incontestable, *manifeste*, dévoilée, dans le rapport de *l'homme à la femme* et dans la manière dont est compris le rapport générique, naturel, direct. Le rapport immédiat, naturel, nécessaire de l'homme à l'homme est *le rapport de l'homme à la femme*. Dans ce rapport générique *naturel*, le rapport de l'homme à la nature est directement son rapport à l'homme, comme le rapport à l'homme est directement son rapport à la nature, sa propre détermination *naturelle*. Dans ce rapport il se *montre* donc de façon sensible, et réduit à un fait intuitif, jusqu'à quel point l'être humain est devenu la nature de l'homme ou la nature l'être humain de l'homme. Tous les degrés de culture de l'homme peuvent donc être appréciés d'après ce rapport. Du caractère de ce rapport il suit jusqu'à quel point l'homme s'est compris lui-même comme *être générique*, comme homme ; le rapport de l'homme à la femme est le rapport le plus naturel de l'être humain à l'être humain. Il s'y montre donc jusqu'à quel point le comportement *naturel* de l'homme est devenu *humain* ou jusqu'à quel point l'être *humain* est devenu son être *naturel*, jusqu'à quel point sa nature *humaine* est devenue sa *nature*. il se montre également dans ce rapport jusqu'à quel point le *besoin* de l'homme est devenu besoin humain, jusqu'à quel point l'autre homme, en tant qu'homme, est donc devenu un besoin pour lui, jusqu'à quel point l'existence est en même temps communauté et, jusqu'au point le plus individuel⁴.

Ce passage, dans lequel Marx semble stigmatiser la dégradation que l'homme s'inflige *en lui-même* par sa façon de traiter la relation qui est selon lui située à l'endroit le plus «naturel» de son rapport à lui-même (la propriété s'est immiscée au coeur même de ce rapport), s'inscrit dans une critique du « communisme sous sa première forme » (qui ne fait que reporter la propriété privée sur un plan général) dans lequel dit Marx :

...au mariage (qui est sans contredit une *forme* de la *propriété privée exclusive*) on oppose la *communauté des femmes*, où la femme devient donc une propriété *commune*. On peut dire que cette idée de la *communauté des femmes* est le *secret avoué* de ce communisme encore tout grossier et machinal⁵.

Une difficulté de lecture de ce passage est de savoir si la «nature» dont parle Marx plus que la « mère Nature », n'est pas déjà la nature humaine, c'est-à-dire une nature où l'être humain se fabrique lui-même, en son genre. Cette « nature » est déjà la famille, qui est un assemblage contingent, pas «naturel».

Le mot «genre» est bien impliqué dans l'«être» humain, le «genre» humain dans la façon de faire avec la «nature » (mais laquelle ?), la propriété privée, l'esclavage.

Sexes, classes, races et... religion. (Et malheureusement pas sex and drugs and rock'n'roll).

4. Karl Marx, *Œuvres philosophiques*, Champ libre, pp. 19-20.

5. *Ibid.*, p. 19.

Le troisième point, qui entre ici d'emblée dans le développement historique, c'est que les hommes qui refont tous les jours leur propre vie commencent par faire d'autres hommes, par se reproduire — ce sont les rapports entre l'homme et la femme, entre les parents et les enfants, c'est la *famille*. Cette famille qui est au début le seul rapport social devient par la suite, quand les besoins accrus produisent de nouvelles conditions sociales et le nombre accru des hommes de nouveaux besoins, quelque chose de subordonné (excepté en Allemagne), et doit donc être traitée et développée alors d'après les données empiriques existantes et non pas d'après la « notion de la famille », comme on est accoutumé de le faire en Allemagne. Ces trois côtés de l'activité sociale ne sont d'ailleurs pas à considérer comme trois degrés différents, mais simplement comme trois côtés, ou, pour écrire d'une façon compréhensible aux Allemands, *les facteurs* qui ont existé simultanément depuis le début de l'histoire et depuis les premiers hommes et valent encore aujourd'hui dans l'histoire⁸.

La famille n'est pas une entité humaine pure ; comprise de façon matérialiste, elle s'est fabriquée empiriquement dans les conditions « naturelles », réelles, matérielles, (les «facteurs»). Mais la nature de l'homme n'est pas «la Nature».

Il s'ensuit que l'anthropologie n'est pas pré-historique :

Toute l'ancienne conception de l'histoire, ou bien a laissé cette base réelle de l'histoire sans y prêter la moindre attention ou n'y a vu qu'une chose secondaire sans la moindre relation avec le cours de l'histoire. L'histoire doit donc toujours être écrite d'après une norme située hors d'elle ; la réelle production de la vie apparaît comme préhistorique, tandis que *ce* qui est historique apparaît comme ce qui est séparé de la vie vulgaire, comme hors et au-dessus du monde.

Le rapport de l'homme avec la nature est ainsi exclu de l'histoire, ce qui donne naissance à l'opposition entre la nature et l'histoire. Elle n'a donc pu voir dans l'histoire que de grands événements politiques et des luttes religieuses et en général théoriques et a été contrainte, pour chaque époque historique, de partager spécialement l'illusion de cette époque⁹.

Haraway parle de l'incapacité dans laquelle se sont trouvés Marx et Engels *d'historiciser le sexe lui-même* (et si on ne le fait pas, soit on réduit la question politique du genre à une conséquence d'une division naturelle — division naturelle du travail selon le sexe —, soit comme simple expression d'une domination de classe — propriété privée, fondement de l'oppression des femmes dans le mariage).

Historiciser le sexe rencontre des résistances. *Le Dictionnaire critique du marxisme* note à l'article « Féminisme » :

Là encore, le marxisme dans la mesure où il privilégie l'instance économique, pense le féminisme de façon restrictive. Lénine, par exemple, ne mâche pas ses mots pour condamner certaines pratiques «féministes», fussent-elles le fait d'ouvrières : «On m'a raconté, reproche-t-il à Clara Zetkin, que dans les soirées de lecture et de discussion qu'elles organisent, les femmes discutent de la question sexuelle, du problème du mariage » ; *ce* qui ne lui semble pas juste car il se méfie de ceux et de celles qui ont toujours les yeux fixés sur la seule question sexuelle, tel Bouddha contemplant son

8. K. Marx, *L'idéologie allemande*, op. cit., p. 88.

9. *Ibid.*, pp. 97-98.

nombril. « Celles qui participent aux débats en question, ajoute-t-il, manquent des connaissances nécessaires pour en discuter d'un point de vue marxiste » ; le résultat c'est que « les problèmes sexuels ne sont pas traités comme élément de la grande question sociale ; au contraire, la question sociale apparaît comme un appendice des problèmes sexuels » (Clara Zetkin dans ses *Erinnerungen an Lenin*) .

Ideologie allemande :

Cette conscience moutonnaire ou grégaire reçoit son développement et son épanouissement ultérieurs par l'accroissement de la productivité, la multiplication des besoins et l'augmentation de la population sur quoi ils reposent tous deux. Par là se développe la division du travail, qui n'était primitivement que la division du travail dans l'acte sexuel, puis division du travail qui se fait de lui-même ou « naturellement » grâce aux dispositions naturelles (par exemple la force corporelle), aux besoins, aux hasards, etc., etc. La division du travail ne devient réellement division qu'à partir du moment où s'institue une division du travail matériel et du travail intellectuel

Plus loin :

Avec la division du travail, où toutes ces contradictions sont données et qui repose à son tour sur la division naturelle du travail dans la famille et la séparation de la société en familles distinctes et opposées les unes aux autres, est donnée en même temps la répartition, quantitativement et qualitativement inégale, du travail et de ses produits, donc la propriété, qui a déjà son premier noyau, sa première forme, dans la famille où la femme et les enfants sont les esclaves de l'homme. L'esclavage, encore très grossier et latent, il est vrai, dans la famille, est la première propriété qui, d'ailleurs, répond ici déjà parfaitement à la définition des économistes modernes, d'après laquelle elle est la disposition de la force de travail d'autrui. Division du travail et propriété privée sont du reste des expressions identiques — dans l'une on exprime par rapport à l'activité *ce* qui est exprimé dans l'autre par rapport au produit de l'activité ¹⁰.

Body Meccano
d'un traducteur

L'activité humaine a deux versants : *l'exploitation de la nature par les hommes et l'exploitation des hommes par les hommes.*

La première forme de la propriété est la propriété de tribu. Elle répond au degré non développé de la production, où un peuple se nourrit de chasse et de pêche, d'élevage ou tout au plus d'agriculture. Elle suppose, dans *ce* dernier cas, une grande masse de terres non cultivées. La division du travail est, à ce degré, encore fort peu développée et se borne à une extension plus large de la division primitive du travail donnée dans la famille. L'organisation sociale se réduit donc à une extension de la famille : chefs patriarcaux, au-dessous d'eux les membres de la tribu, puis les esclaves. L'esclavage latent dans la famille ne se développe que peu à peu avec l'accroissement de la population et des besoins et avec l'extension du commerce extérieur, de la guerre aussi bien que de l'échange¹¹

10. Labica et Bensussan, *Dictionnaire critique du marxisme*, op. cit., pp. 359-360.

11. K. Marx, *Œuvres philosophiques*, op. cit., p. 90.

12. *Ibid.*, p. 91.

13. *Ibid.*, p. 129.

Exploitation *des hommes* par les hommes ou bien exploitation *des femmes et des enfants* par les hommes ?

Le *Dictionnaire critique du marxisme* répond à la question de la façon suivante, toujours à l'article «Femmes» :

L'idée que le statut inférieur de la femme doive être directement mis en rapport avec l'existence de la *propriété privée* constitue l'axe selon lequel s'est développée l'analyse de Marx et Engels sur la question des femmes. Cette thèse, qui se trouve déjà dans *Le Manifeste du Parti communiste* devait être reprise et systématisée par Engels dans *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*. Reprenant à son compte les théories de Morgan relatives aux débuts de l'humanité, et rejetant l'idée, «l'une des plus absurdes qui nous aient été transmises par le siècle des lumières... selon laquelle la femme à l'origine de la société a été l'esclave de l'homme» (Orfa., Es, 50; MEW, 21, 53). [Cette idée « absurde » devait pourtant être reprise par Bebel : « La femme fut esclave avant que l'esclave fût » (*La femme et le communisme*, p. 10).], Engels entreprend de montrer comment le développement des forces productives et l'accroissement des richesses qui en a résulté ont entraîné, d'une part, la disparition du communisme primitif de type matriarcal, et d'autre part, l'apparition simultanée de la propriété privée et de la famille monogamique. laquelle est « fondée sur la domination de l'homme, avec le but exprès de procréer des enfants d'une paternité incontestée... parce que ces enfants entreront un jour en possession de la fortune paternelle » (Orfa., 61; MEW, 21, 65). Précisant encore son analyse, Engels relie l'apparition simultanée de la société de classes et du statut de dépendance économique des femmes au concept de *division du travail*. Division qui dans le cas des rapports hommes/femmes est équivalente à une ségrégation des sexes, la force de travail féminine se trouvant — du fait de ses particularités sexuelles — orientée vers les activités liées à la *reproduction* (*mise au monde et élevage des enfants, travaux domestiques* nécessités par la reproduction de la force de travail), alors que la force de travail masculine se trouvait employée à la *production* ; la femme, empêchée de prendre part au développement des forces productives est, dans un monde régi par les lois de la production marchande, économiquement soumise au producteur, l'homme¹⁴.

Ce qui frappe à la relecture de tous ces textes c'est non seulement l'idée que nature, sexe, classe, race, genre, religion, propriété sont historiquement construits mais qu'on ne peut pas les faire marcher l'un sans les autres. Ce n'est pas tant qu'on cherche ou pas à assimiler la subordination des femmes à un esclavage, ou la notion de race à une oppression de classe, ou le mariage à la propriété, ou la nature à une religion, ... qui serait le plus important, ce n'est pas seulement que sexes (hétérosexualité), classes, races existent parallèlement et qu'aucune de ces dichotomies ne soit capable de subordonner les deux autres, qu'aucune d'entre elles ne puisse être ramenée «en dernière instance» à une autre, mais qu'elles forment quelque chose qui ressemble à un système. Haraway interroge les limites de la pertinence interculturelle de *l'identité de genre* et du *système sexe/genre* dans le cas des ségrégations raciales issues de l'esclavagisme. Elle reprend l'exemple de l'«esclave femelle» qui n'est pas positionnée et subordonnée en tant que «femme» dans le système de parenté comme l'est la femme blanche. Mais, justement, la femme — et

14. Tabica et Bensussan, *Dictionnaire critique du marxisme*, op. cit., p. 361.

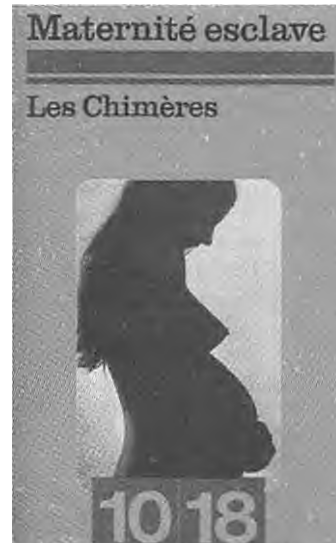
l'homme — ne seraient créés que dans le mouvement de domination d'un peuple (sur la nature ou un autre peuple) qui ne se reconnaît qu'en tant que lignée, comme propriétaire, avec ses esclaves. La «femme» naîtrait sur le terreau d'une société qui se vivrait elle-même comme dominante. Pas de « femme » sans « race », pas de « classe » sans « sexe », pas de «race» sans «classe». La construction de la «femme» et la construction de l'«esclave» ne sont pas sans liens. C'est l'une par rapport à l'autre qu'ils prennent leur valeur propre dans la libido sociale. Et tout cela structure le cœur même du désir humain.

**BOITE NUMÉRO 2 : « LES CHIMÈRES, ESCLAVES FEMELLES »
(OÙ LE GENRE EST AU REGARD DE (ARTICULATION RACE-SEXE))**

Dans un texte de 1975, à la fois pamphlet et manuel, un groupe (anonyme) de femmes, après le *Manifeste des 343*, déconstruit le mythe de la maternité. Un bel exemple de revendication/déconstruction qui ne rechigne pas à utiliser des «histoires» :

Même la très conservatrice *Encyclopedia Britannica*, dans son article « Agriculture » reconnaît que l'invention de l'agriculture, il y a huit à dix mille ans suivant les régions, a été principalement le fait des femmes. Le reflet religieux de ce fait social est la profusion des divinités de l'agriculture (Cybèle, Déméter, Cérès, Isis, Ishtar, Wurusem chez les Hittites, Dana chez les Celtes, etc.) ; elles sont le plus souvent la divinité principale, la « Grande Déesse ». Bien plus, on a de sérieuses raisons de penser, que, à l'aube des temps néolithiques, l'invention féminine de l'agriculture a sauvé l'humanité de la famine : en effet, les chasseurs de l'ère précédente, par des carnages inconsidérés de gibier, avaient provoqué l'extinction de nombreuses espèces animales (1). Leur profonde connaissance des plantes a fait que les femmes ont été les premiers médecins. Les sorcières ont été, en grande partie, les continuatrices de cet art médical féminin, en proie aux attaques de la médecine masculine et des religions patriarcales : des centaines de milliers de sorcières ont été brûlées à la fin du Moyen Âge, ne l'oublions pas ! Cet art souterrain existe encore aujourd'hui sous la forme des « remèdes de bonnes femmes ».

Le tissage a aussi été, en grande partie, une invention des femmes : dans les plus anciennes représentations de personnes qui tissent — en Égypte en particulier —, ce sont des femmes qu'on voit faire ce travail. Un peu partout, elles ont la responsabilité de tresser des paniers. Elles ont souvent celle des poteries en Afrique noire, et celle de la peinture chez les Indiens d'Amérique du Nord. Donc tous ces travaux — agriculture, tissage, vannerie, poterie, peinture — n'ont rien de spécifiquement masculin, pas plus que les tâches ménagères ne sont spécifiquement féminines. Les tâches ménagères, et on pouvait s'en douter, n'ont rien de contradictoire avec la forme d'un sexe : les hommes refu-



Body Meccano
d'un traducteur

sent simplement l'esclavage d'un travail non rémunéré.

Et pourtant, annuellement, le nombre d'heures consacrées aux travaux ménagers dépasse celui des travaux dits productifs et rémunérés. Le travail ménager est morcelé entre des millions d'unités fermées les unes aux autres. Toute réorganisation passe par une révision des structures, donc ici, de la cellule familiale. Mais, si la situation demeure en l'état et ne fait que se détériorer, c'est que certains y trouvent leur compte. Plus le temps passe, plus le travail ménager s'accroît¹⁵.

(1) P. S. Martin et H. E. Wright, *Pleistocene extinctions : the search for a cause* (Yale Univ. Press, 1967).

Dans la note 2 de son article Haraway affirme l'importance politique « du fonctionnement non discuté d'une logique aristotélicienne, productiviste, inhérente à une grande partie du discours occidental. Dans cette matrice linguistique, politique et historique, matière et forme, acte et puissance, matière première et produit fini, mettent en jeu l'escalade dramatique de production et d'appropriation. C'est à partir de là que sujets et objets naissent et se réincarnent sans cesse ».

Historiciser le sexe lui-même sans prendre la nature comme un donné conduit au corps. Si la logique est politique, la physiologie l'est aussi. Dans l'article qui ouvre *Simians, Cyborgs, and Women*, « *Animal Sociology and a Natural Economy of the Body Politic : A Political Physiology of Dominance* », Haraway, partant du concept de « corps politique », cherche à montrer que « l'union du politique et du physiologique (...) est une source principale des justifications anciennes et modernes de la domination »¹⁶ Mais la politique du corps n'est pas que culturelle, elle *inclut* la nature.

Denis Petit

Dans *Malaise dans la civilisation*, Freud développe une théorie du corps politique qui fonde le développement social humain sur une domination progressive de la nature, particulièrement sur les énergies sexuelles humaines. Le sexe comme danger et comme nature est central au système freudien, qui répète, plutôt qu'il n'instaure, la réduction traditionnelle du corps politique à des points de départ physiologiques. Le corps politique est vu en première instance comme fondé à partir d'individus naturels dont les instincts doivent être vaincus pour rendre possible le groupe culturel. Deux récents théoriciens néo-freudien et néo-marxiste ont, ironiquement, retravaillé la position de Freud d'une façon illuminante pour la thèse soutenue ici : l'un est Norman O. Brown, l'autre Shulamith Firestone. Freud, Brown et Firestone sont des outils très utiles pour la dissection des théories des organes politiques et physiologiques du corps politique parce qu'ils commencent tous les trois leurs explications avec la sexualité, y ajoutent une dynamique de répression culturelle, et entreprennent ensuite de libérer à nouveau le corps personnel et collectif.

Brown (1966), dans *Corps d'amour*, a développé un jeu métaphorique élaboré entre les corps individuel et politique pour montrer la structure extraordinairement patriarcale et autoritaire des conceptions et expériences que nous en avons. Le phallus, la tête ; le corps, l'état ; les frères, le renversement rebelle du royaume seulement pour établir la tyrannie du marché libéral fraternel — voilà les thèmes de Brown. Si seul le père était la tête, seuls les frères pouvaient être citoyens. La seule échappatoire à la

15. Les Chimères, *Maternité esclave*, Paris, Union Générale d'édition, 1975.

16. D.J. Haraway, *Simians, ..., op. cit.*, p. 7.

domination que Brown a explorée est celle du fantasme et de l'extase, laissant le corps politique incontesté dans sa suprématie mâle fondamentale et dans sa réduction à la dynamique de répression de la nature. Brown a rejeté la civilisation (le corps politique) pour sauver le corps ; cette solution était rendue nécessaire par son acceptation fondamentale du réductionnisme sexuel freudien et de la logique de la domination qui en découle. Il a changé la nature en un fétiche adoré par un retour complet vers elle (perversion polymorphe). Il a trahi les possibilités socialistes d'une théorie dialectique du corps politique qui ne vénérerait pas plus qu'elle ne rejetterait la science naturelle, qui refuserait de transformer la nature et sa connaissance en fétiche¹⁷.

Norman
O. Brown
*Le Corps
d'amour -*

„ " a w . . w . a

Brown, l'auteur *d'Éros et Thanatos*, donne notamment dans *Le corps d'amour* l'exemple d'une projection du patriarcat, perspective dans laquelle la liberté équivaut à la propriété de sa propre personne : « *Tout comme l'organisation fraternelle suppose implicitement un père, l'organisation du moi suppose implicitement un surmoi* ». Ainsi, le surmoi se retrouve être une production de la propriété dans le moi. La liberté et l'égalité s'instaurent, contre le père qui exerce son pouvoir de sujétion (notamment par la propriété des femmes), avec la fraternité qui ne se constitue que *regroupée en dehors de la famille* qui est une symbiose fondée sur le besoin (homme/femme, parent/enfant). La politique naît de cette association, société secrète, qui sépare ce qui est uni dans la famille, dans l'exubérance des jeunes qui, en passant par-dessus le travail, atteignent au jeu. Le contrat social est un sacrilège socialisateur.

adhésion de Locke au principe fraternel est assez profonde pour engendrer une autre contradiction interne : entre communisme et propriété privée. Le monde, dit-il, a été donné aux enfants des hommes pour qu'ils le possèdent en commun ; dans une seule et même phrase, il affirme les deux principes : « Bien que les choses de la Nature aient été données aux hommes en commun, l'homme (en tant qu'il est maître de lui-même et propriétaire de sa propre personne et des actes, ou œuvres accomplies par celle-ci) possède cependant en lui-même le fondement principal de la propriété. »

HÉBREUX, VII ; ACTES, H. Loch, *Deux Traités sur le Gouvernement civil*

« Jeunes obsédés par les femmes et résolus à lutter » : la politique comme délinquance juvénile. Ortega envisage, comme Freud, une connexion entre l'organisation fraternelle et l'exogamie conçue comme une forme du « mariage par rapt ». La bande des frères subit le tabou de l'inceste et éprouve le besoin de femmes étrangères ; et elle adopte l'organisation militaire (organisation de gang) pour se livrer au rapt. La politique comme action d'éclat du gang. Jeu juvénile, ou, comme dit Freud, infantile ; et mortellement sérieux ; jeu d'Éros et de Thanatos ; du sexe et de la guerre¹⁹.

17. D.J. Haraway, *Simians, ..., op. cit.*, p. 9 (ma traduction).

18. N. O. Brown, *Le corps d'amour*, Paris, Denoël, 1967, p. 15.

19. Ibid., p. 24.

2.

Nature

La fraternité apparaît après que les fils ont été chassés de la famille ; lorsqu'ils se constituent en groupe autonome, dans la solitude, loin du foyer, loin des femmes. La fraternité est un substitut de la famille, un substitut de la femme : *alma mater*.

Dans les rites de puberté, les garçons sont détachés de la mère, et, grâce à l'initiation, se voient pourvus d'une nouvelle mère. Une des sociétés secrètes chinoises de Singapour faisait prêter à ses membres le serment suivant : « Je jure que je ne connaîtrai plus ni père ni mère, ni frère ni soeur, ni femme ni enfant, mais seulement la fraternité. » « Et un homme lui dit : Vois, ta mère et tes frères sont là dehors, et désirent te parler. Mais il répondit, disant : Qui est ma mère ? Et qui sont mes frères ? Et alors il leva le bras en direction de ses disciples, et il dit : Voici ma mère et voici mes frères ! »

Habere non potest Deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem.

HECKEIHORN, *Secret Societies*. MArrweu, xtt. Cyprien, cité dans Wtus, *St Augustine and the Donatist Controversy*²⁰.

Revenons à Haraway qui poursuit et parle de Firestone :

Firestone (1970), dans *La dialectique du sexe*, s'attaque aussi aux implications de la théorie biopolitique freudienne du patriarcat et de la répression mais essaie de la transformer pour produire une théorie féministe et socialiste de la libération. Dans cette tâche, elle a été immensément importante pour les féministes. Je pense, néanmoins, qu'elle a commis la même erreur que Brown, celle de « la réduction physiologique du corps politique au sexe », qui entrave fondamentalement un socialisme libérateur qui, pas plus qu'il n'exploite de façon fataliste les techniques données par les sciences (tout en désespérant de transformer leur contenu), n'abandonne complètement le savoir technique pour le fantasme. Firestone a situé le défaut de la position

des femmes dans le corps politique à l'intérieur même de nos corps, dans notre asservissement vis-à-vis des demandes organiques de la reproduction. Dans cette intention critique, elle a accepté un matérialisme historique fondé sur la reproduction et a perdu l'opportunité d'une théorie féministe socialiste du corps politique qui ne verrait pas nos propres corps comme l'ennemi principal. Dans ce mouvement elle s'est préparée à la logique de la domination de la technologie — le contrôle total des corps dorénavant aliénés dans un futur déterminé par la machine. Elle a commis l'erreur de base de réduire les relations sociales à des objets naturels, avec pour conséquence logique de considérer le contrôle technique comme une solution. Elle n'a certainement pas sous-estimé le principe de domination dans les sciences bio-behavioristes, mais elle a méconnu le statut du savoir et de la pratique scientifiques. C'est-à-dire, qu'elle a admis qu'il y a des objets naturels (les corps) séparés des relations sociales. Dans ce contexte, la libération reste assujettie à un déterminisme supposément naturel, dont on ne peut se soustraire que par une surenchère de contre domination²¹.

shulamith
firestone
la Dialectique
du sexe

Stock

20. N. O. Brown, *op. cit.*, p. 45.

21. D. J. Haraway, *Simians..... op. cit.*, p. 10 (ma traduction).

Le cinquième chapitre du livre de Shulamith Firestone s'intitule «Le racisme : discrimination sexuelle dans la famille de l'homme». hauteur cherche à montrer que «la discrimination raciale est une extension de la discrimination sexuelle ». Le racisme y est modélisé comme un complexe d'OEdipe à l'échelle de la société américaine dans lequel le fils de famille est l'homme noir. Le chapitre commence ainsi :

L'esclave peut être libéré et la femme rester là où elle est, mais il est impossible, si les femmes sont libérées, que l'esclave reste là où il est.

Angelina Grimké, dans une lettre à Théodore Weld.

Il est essentiel, je pense, que tous ces problèmes, et surtout ce lien morbide entre la femme blanche et l'homme noir, soient portés au grand jour, traités et résolus... je pense que nous tous, la nation tout entière, en retirerons beaucoup de bien si nous les amenons à la lumière.

Eldridge Cleaver, *On Becoming*.

Le premier livre américain qui étudia spécifiquement les rapports du sexe et du racisme fut *Sex and Racism in America*, par Calvin Hemton. Son succès immédiat auprès de la communauté noire comme de la communauté blanche confirma ce que tout le monde avait toujours su : que le sexe et le racisme sont associés de manière très complexe. Cependant Hemton, ne saisissant pas bien toute la profondeur de ces liens, décrivit simplement l'évidence : les Blancs sont attirés par les femmes noires, les Noirs par les femmes blanches, les Noirs sont incapables de respecter les femmes noires et les Blancs ne trouvent pas excitantes les femmes blanches ; celles-ci éprouvent une sympathie et une curiosité secrètes pour les Noirs, tandis que les femmes noires haïssent et jalouissent les femmes blanches, et ainsi de suite. Mais tel qu'il était, ce livre, comme les nombreux autres livres et articles de ce genre qui ont paru depuis, souleva aussitôt des vagues. Pourquoi ?

Le premier mouvement pour les droits civiques des Noirs avait trop longtemps étouffé l'affaire : poursuivi et entravé, il avait parlé du « problème noir » à voix basse, et avec beaucoup de ménagements ; les Noirs étaient des «gens de couleur» ; ils désiraient seulement ce que voulaient aussi les Blancs (« Nous ne sommes que des hommes, tout simplement»). Sur quoi les Blancs filtrèrent obligeamment leur vision des choses pour ne plus remarquer les différences physiques, culturelles et psychologiques qui étaient évidentes. Des mots tels que « nègre » furent abandonnés. Des phrases comme : « Aimeriez-vous que votre sœur en épouse un ? » devinrent la marque d'un mauvais goût impardonnable, le signe d'une mauvaise éducation. L'expression : «Vous avez des préjugés !» fut une accusation en vogue. Et Martin Luther King utilisa magistralement ce sentiment de culpabilité, renvoyant à la rhétorique libérale chrétienne ses propres arguments.

Mais vint le Black Power. Dans la nation tout entière, on entendit gronder : «C'était à prévoir!» surtout dans la classe laborieuse, la plus proche des Noirs : «Ce qu'ils cherchent en réalité, c'est le pouvoir — ils veulent nos femmes». Eldridge Cleaver le montra très clairement dans *Soul on Ice*. Toute la tension sexuelle du problème racial éclata. Sur le plan interne également, le Black Power était de plus en plus préoccupé par la proclamation de la virilité noire, aussi bien que de l'injustice sociale et raciale 2.

22. S. Firestone, *La dialectique du sexe*, Stock, 1972, p. 137.

Plus loin :

1. LA FAMILLE RACIALE :
OEDIPE / ÉLECTRE, LE TRIANGLE ÉTERNEL, LE BORDEL DERRIÈRE LE DECOR

Examinons les relations interraciales en Amérique, macrocosme des relations hiérarchiques à l'intérieur de la cellule familiale : l'homme blanc est le père, la femme blanche épouse-et-mère, dont le statut dépend du sien ; les Noirs, comme des enfants, sont la propriété de l'homme blanc, leur différenciation physique les désignant pour être la classe asservie, de la même manière que les enfants forment pour les adultes une classe servile si aisément reconnaissable. Cette hiérarchie du pouvoir crée la psychologie de la discrimination raciale, exactement comme, dans la cellule familiale, elle crée la psychologie de la discrimination sexuelle .

Alors :

II. VIRILITÉ NOIRE»

Quelle est l'attitude de la communauté noire militante devant cette dégradation psycho-sexuelle que constitue le racisme ? J'ai indiqué que le Noir pouvait réagir de trois manières différentes à la domination du Blanc :

1. Se soumettre aux conditions dictées par celui-ci (au mieux, il deviendra une célébrité noire — comédien, athlète ou musicien — ou encore un membre de la bourgeoisie noire).

2. Refuser l'identification, mais il sera défini comme moins qu'un « homme », et devra en supporter toutes les conséquences (c'est le jeune garçon ravagé du ghetto, que j'ai décrit).

3. Essayer de se révolter et d'abattre le pouvoir du Père, tentative qui peut éventuellement s'assortir du vol de sa position de force (organisation politique révolutionnaire).

Le mouvement noir a choisi la troisième possibilité, qui de loin est la plus saine²⁴ .

Et aussi :

Voici, collé dans la vitrine d'un magasin d'East Village, un *poster* qui a beaucoup circulé :

EOR NOIR

(on voit un grand profil de femme noire, impressionnante, en costume africain)

JE SUIS LA FEMME NOIRE, MÈRE DE LA CIVILISATION, REINE DE L'UNIVERS.

C'EST PAR MOI QUE L'HOMME NOIR ENGENDRE SA NATION.

S'il ne protège pas sa femme il n'engendrera pas une bonne nation.

Mon devoir est d'enseigner et de former les jeunes, qui sont l'avenir de la nation. J'enseigne à mes enfants la langue, l'histoire, et la culture, lorsqu'ils sont très jeunes.

Je leur apprend à aimer et à respecter leur père, qui travaille durement pour leur assurer nourriture, vêtements et abri.

Je travaille à rendre notre maison confortable pour mon mari.

Je reflète son amour vers les enfants comme la lune reflète la lumière du soleil

23. S. Firestone, *La dialectique du sexe*, op. cit., p. 141.

24. *Ibid.*, p. 151.

vers la terre.

Je parle avec mon mari des besoins et des problèmes quotidiens afin de les résoudre pour organiser une maison stable et heureuse.

Le meilleur don que je puisse faire à la nation, ce sont des enfants forts, sains et intelligents qui seront les chefs de demain.

Je sais que la véritable valeur d'une nation s'exprime à travers le respect et la protection qu'elle accorde à la femme, je me conduis donc toujours d'une manière civilisée, et j'apprends à mes enfants à le faire.

Je suis la Femme Noire²⁵.

BOITE NUMÉRO 3 : «LA MARIÉE-BATAILLE» (OÙ LE GENRE EST AU REGARD DE L'ARTICULATION SEXE-SEXÉ).

Le corps d'amour politique c'est aussi l'affaire de Georges Bataille. L'un des mérites de Bataille est sans doute de contribuer à allonger la liste : sexes, classes, races, propriété privée, religion... et art (flanqué du jeu et de la transgression). Plusieurs points permettent d'introduire de façon fructueuse Bataille dans la constellation mouvante dans laquelle se meut le vaisseau Haraway : la place de la nature, de l'animalité, le passage continu/discontinu (au lieu du binarisme catégoriel) et même la place de la science. Dans son livre, *L'Érotisme*, le mouvement érotique présidé par le jeu discontinuité/continuité est étudié par Bataille dans une exclusion/inclusion de la science, de la notion de sexe, tout cela pris « du dedans ».

Cette recherche d'un ensemble cohérent oppose mon effort à ceux de la science. La science étudie une question séparée. Elle accumule les travaux spécialisés. Je crois que l'érotisme a pour les hommes un sens que la démarche scientifique ne peut atteindre. L'érotisme ne peut être envisagé que si, l'envisageant, c'est l'homme qui est envisagé. En particulier, il ne peut être envisagé indépendamment de l'histoire du travail, il ne peut être envisagé indépendamment de l'histoire des religions.

Aussi bien les chapitres de ce livre s'éloignent-ils souvent de la réalité sexuelle²⁶.

Version Bataille de la poule et de l'oeuf harawayens, discontinuité/continuité sont à l'oeuvre dans la reproduction. La reproduction met en jeu des êtres discontinus, et la mort a le sens de la continuité de l'être. Dans la reproduction asexuée, c'est dans la mort de l'être qui s'est séparé en deux êtres nouveaux qu'apparaît un instant fondamental de continuité des deux êtres. Dans la reproduction sexuée, les deux êtres s'unissent, atteignent une continuité et meurent en tant que séparés pour donner naissance à un nouvel être.

Je ne suggère pas ces imaginations grossières avec le dessein d'introduire une précision. Entre les consciences claires que nous sommes et les êtres infimes dont il s'agit la distance est considérable. Je vous mets en garde toutefois contre l'habitude de regarder uniquement du dehors ces êtres infimes ; contre l'habitude de les regarder

25. S. Firestone, *La dialectique du sexe*, op. cit., p. 153.

26. G. Bataille, *L'érotisme*, Paris, Éditions de Minuit, 1970, p. 12.

comme des choses qui n'existent pas au-dedans. Vous et moi existons au-dedans. Mais il en est de même d'un chien et, par suite, d'un insecte ou d'un être plus petit. Si simple que soit un être, il n'y a pas de seuil à partir duquel apparaisse l'existence au-dedans. Celle-ci ne peut être un résultat de la complexité croissante. Si les êtres infimes n'avaient pas d'abord, à leur manière, une existence au-dedans, nulle complexité ne pourrait la faire apparaître²⁷.

Mais pour l'humain, le passage discontinu/continu ne se fait pas sans la transgression. Car, pour lui, c'est uniquement dans la transgression que le naturel est rejoint par le corps, puisque mort et reproduction sont tous deux frappés d'interdit (à cause du travail). Le corps chez Bataille pourrait bien être dans cette mesure un « contra corps ». Il ne s'agit jamais d'un « retour à la nature » puisque la transgression maintient l'interdit, c'est toujours une subversion sociale.

Les images érotiques, ou religieuses, introduisent essentiellement, chez les uns les conduites de l'interdit ; chez d'autres, des conduites contraires. Les premières sont traditionnelles. Les secondes elles-mêmes sont communes, du moins sous forme d'un prétendu retour à la nature, à laquelle s'opposait l'interdit. Mais la transgression diffère du « retour à la nature » : elle lève l'interdit sans le supprimer. La se cache le ressort de l'érotisme, là se trouve en même temps le ressort des religions²⁸.

Personne ne doute de la laideur de l'acte sexuel. De même que la mort dans le sacrifice, la laideur de l'accouplement met dans l'angoisse. Mais plus grande est l'angoisse — à la mesure de la force des partenaires — et plus forte est la conscience d'excéder les limites, qui décide un transport de joie. Que les situations varient selon les goûts, et les habitudes, ne peut faire que généralement la beauté (l'humanité) d'une femme ne concoure à rendre sensible — et choquante — l'animalité de l'acte sexuel. Rien de plus déprimant, pour un homme, que la laideur d'une femme, sur laquelle la laideur des organes ou de l'acte ne ressort pas. La beauté importe au premier chef en ce que la laideur ne peut être souillée, et que l'essence de l'érotisme est la souillure. L'humanité, significative de l'interdit, est transgressée dans l'érotisme. Elle est transgressée, profanée, souillée. Plus grande est la beauté, plus profonde est la souillure²⁹.

Tout cela sous la bannière d'une logique du *passage* et de l'*état*. Ainsi, le mariage ne se réduit pas à sa réalité économique. Il s'éclaire différemment si on le considère comme un passage ou comme un état. Il n'est pas qu'un statut économique, il est aussi une transgression sexuelle.

Le caractère érotique, ou plus simplement le caractère de transgression du mariage échappe le plus souvent, parce que le mot mariage désigne à la fois le passage et l'état. Or nous oublions le passage pour n'envisager que l'état. Depuis longtemps d'ailleurs, la valeur économique de la femme a donné l'importance la plus grande à l'état : ce sont les calculs, c'est l'attente et le résultat qui intéressent dans l'état, non les moments

27. G. Bataille, *l'érotisme*, op. cit., p. 21.

28. *Ibid.*, p. 42.

29. *Ibid.*, p. 161.

d'intensité, qui valent dans l'instant même. Ces moments n'entrent pas en ligne de compte avec l'attente du résultat, le foyer, les enfants, et les oeuvres qu'ils appellent³⁰.

Le lien de l'érotisme et de ces règles d'échange est souvent difficile à saisir, pour la raison que ces dernières ont le mariage pour objet et que, nous l'avons dit, le mariage et l'érotisme sont souvent opposés. l'aspect d'association économique, en vue de la reproduction, est devenu l'aspect dominant du mariage. Les règles du mariage, si elles jouent, peuvent avoir eu pour objet premier tout le cours de la vie sexuelle, mais elles semblent n'avoir plus finalement d'autre sens que la répartition des richesses. Les femmes ont pris le sens restreint de leur fécondité et de leur travail³¹.

Chez Bataille ce sont bien les nécessités d'un ordre social qui édictent leurs règles et fabriquent ses catégories et non pas la nature. A la violence que représente pour lui le mouvement transgressif, l'establishment anthropo (Mauss : «... à partir des classes et des clans, s'agencent les personnes humaines »), qui s'est solidifié de choix en choix, oppose sa partition en personnages figés sur la scène sociale.

Dans les sociétés archaïques, la classification des personnes suivant leur relation de parenté et la détermination des mariages prohibés est parfois devenue une véritable science. Le grand mérite de Claude Lévi-Strauss est d'avoir retrouvé dans les méandres infinis de structures familiales archaïques l'origine de particularités qui ne peuvent dériver uniquement de ce vague interdit fondamental qui porta généralement les hommes à l'observation de lois opposées à la liberté animale. Les dispositions touchant l'inceste répondirent d'abord au besoin d'enchaîner dans des règles une violence qui aurait pu, libre, déranger l'ordre auquel la collectivité se voulait pliée .

Nous pouvons dire seulement qu'en opposition au travail, l'activité sexuelle est une violence, qu'en tant qu'impulsion immédiate, elle pourrait déranger le travail : une collectivité laborieuse, au moment du travail, ne peut rester à sa merci. Nous sommes donc fondés à penser que, dès l'origine, la liberté sexuelle dut recevoir une limite à laquelle nous devons donner le nom d'interdit, sans pouvoir rien dire des cas où elle s'appliquait. Tout au plus pouvons-nous croire qu'initialement le temps du travail a déterminé cette limite. La seule véritable raison que nous ayons d'admettre l'existence très ancienne d'un tel interdit est le fait qu'en tous temps comme en tous lieux, dans la mesure où nous sommes informés, l'homme est défini par une conduite sexuelle soumise à des règles, à des restrictions définies : l'homme est un animal qui demeure « interdit » devant la mort, et devant l'union sexuelle. Il l'est « plus ou moins », mais dans l'un et l'autre cas sa réaction diffère de celle des autres animaux³³.

Tout homme dispose d'une somme d'énergie limitée et, s'il en affecte une partie au travail, elle manque à la consommation érotique, qui en est d'autant diminuée. Ainsi l'humanité dans le temps humain, anti-animal, du travail est-elle en nous ce qui nous réduit à des choses et l'animalité est alors *ce* qui garde en nous la valeur d'une existence du sujet pour lui-même.

30. G. Bataille, *L'érotisme op. cit.*, p. 123.

31. *Ibid.*, p. 236.

32. *Ibid.*, p. 57.

33. *Ibid.*, p. 57.

Ceci vaut d'être donné en formules précises.

L'«animalité», ou l'exubérance sexuelle, est en nous ce par quoi nous ne pouvons être réduits à des choses.

L'«humanité» au contraire, en ce qu'elle a de spécifique, dans le temps du travail, tend à faire de nous des choses, aux dépens de l'exubérance sexuelle³⁴.

C'est ainsi que Bataille deviendrait un outil pour répondre au vœu de Haraway de joindre artefactualité et spontanéité dans la « reconfiguration des personnes » par les termes du langage. Haraway atteint le corps, Bataille produit l'érotisme.

Dans le *Manifeste cyborg* Haraway proposera de remplacer les assemblages identitaires («les groupes cohérents») par des affinités («Affinité : un lien non de sang mais de choix, attraction d'un noyau chimique par un autre, avidité»). Elle écrit : «Après que les notions de classe, de race et de genre se soient, non sans mal, imposées comme constructions sociales et historiques, on ne peut plus les utiliser comme bases d'une croyance essentialiste. Il n'y a rien dans le fait d'être femme qui puisse créer un lien naturel entre les femmes». Ne pas se mettre à l'abri d'une différence particulière.

Remplacer dans *la conscience oppositionnelle* l'identification par la production.

34. G. Bataille, *Cérotisme op. cit.*, p. 176.

Danse avec l'amazone

COLETTE PIQUET

SOPHIE MENADE *dit, soleil qui épouvantes et ravis / insecte multicolore, chatoyant / tu te consumes dans la mémoire nocturne / sexe qui flamboie / le cercle est ton symbole / de toute éternité tu es / de toute éternité tu seras. Elles, d ces paroles, se mettent d danser, en frappant la terre de leurs pieds. Elles commencent une danse circulaire, en battant des mains, en faisant entendre un chant dont il ne sort pas une phrase logique*¹.

EUTNYPHRON. *Mais, Socrate, je suis, ma foi, hors d'état de te dire ma pensée ! Tout ce que nous avons bien pu proposer s'en va en effet, je ne sais comment, faire constamment demi-tour d notre approche et se refuse d rester là où nous avons bien pu l'installer !*

Danse avec l'amazone

Apologie d'un dictionnaire brouillon

Il est vrai qu'un dictionnaire cela évite de se cambrer la tête pour trouver un plan qui se tienne, pour mettre un semblant de logique dans ce qu'on dit, pour soigner ses articulations et ses conclusions. Ah ! les articulations ! Seul le boucher s'y connaît vraiment en articulations d'après Socrate. Mais une référence aux bouchers chez les psychanalystes, ce n'est pas très bien vu (sauf s'il s'agit d'une bouchère et qu'elle est belle). Donc pas d'articulations. Mettons en berne tous les étendards de la logique aristotélicienne. Passons-nous des conclusions hâtives. Et ne craignons pas les lacunes, les portes ouvertes, les oublis.

1. Les Guérillères.

2. Euthyphron ou de la piété.

En revanche faisons la chasse aux approximations, aux négligences. Car rien n'est plus rigoureux qu'un dictionnaire. On y travaille les étymologies, les homophonies, les synonymies, les translittérations. On traque les citations des bons auteurs. Bref, un vrai régal.

Mais attention ! n'oublions pas la recommandation d'un autre célèbre Brouillon pour un dictionnaire que des amantes de l'Âge de gloire écrivirent pour notre enseignement. Fuyons comme la peste les interprétations sauvages.

INCONSCIENT. Avertissement aux amantes, si vous avez un inconscient, vous êtes au courant. Mais à plus forte raison si vous en avez un prenez garde aux trafiqueuses d'inconscient³.

Donc si cela vous tente, mes amies, allons-y ! On se contentera cette saison d'un inventaire de la lettre A, ce qui nous laissera vingt-cinq bonnes saisons de labeur avant d'arriver à la lettre Z qui comportera, entre autres occurrences, ZEBRE et ZOUAVE (drôles de), zut et zos (mots très vieillis de l'Âge de Béton pour désigner une petite différence anatomique) et zoo (célèbre association d'amantes). Donc, envisageons d'explorer ci-après les mots AMANTES AMAZONES ANCETRES (ou AIEUX) ANNA ANORMAUX ATHENA, ce qui n'est déjà pas si mal. Ces divers mots seront, comme il se doit, abordés dans le désordre, ou pas du tout, au gré de la porteuse de fables⁴, nommée si personne ne s'y oppose, Rosa Traupadi.

AMAZONES ET GUÉRILLÈRES

Où l'on vous contera les exploits des Guérillères, ces modernes Amazones en lutte contre le peuple dominateur des Straights, et peut-être aussi les aventures de Quichotte, Chevalière intrépide partie pour un voyage sans fin, comme fut sans fin la tentative de notre très cher professeur Pierre Ménard pour réécrire son histoire⁵.

Quand j'ai trouvé le titre Corps Lesbien, l'association de ces deux mots m'a fait rire, c'était absurdement sarcastique⁶. Marie-Hélène Bourcier qui rapporte ce propos d'une Amazone sans peur, ajoute que l'ironie est une figure majeure de sa politique. Elle est ce qui la met en porte-à-faux productif par rapport à la question de l'identité lesbienne. Dans les faits, elle a ouvert un espace identitaire lesbien en faisant de la lesbienne ce site de dé-nomination et de dés-identification radical, un geste identitaire paradoxal.

Ainsi débarque abruptement dans nos réflexions cette moderne Amazone dont l'ironie caustique imprègne tous les écrits quoique de façon souvent insoupçonnable.

3. Brouillon pour un dictionnaire des amantes.

4. Certains nomment les porteuses de fables écrivains ou écrivains, laissant ainsi supposer que leurs écrits sont vains. Funeste supposition.

5. J. -L. Borges, avec son Pierre Ménard, auteur du Quichotte a sorti des oubliettes un obscur professeur de philosophie qui se distingua par son Essor de la philosophie politique au XVI^e siècle.

6. Interview accordée par notre Amazone en 1999 à Libération.

7. Dans son introduction à La pensée straight. Ces mots, Marie-Hélène Bourcier les attribue à une certaine Manastabal dont il sera question par la suite. Ne vendons pas la mèche trop tôt.

Car elle s'avance masquée. Dérangante et questionnante. Au fil de ses livres elle se nomme Amazone ou Guérillère ou Chevalière ou Amante (mais soyons plus modernes, les Amazones se disent maintenant Lesbiennes radicales).

Titres énigmatiques, constructions renversantes, formules paradoxales, récits parodiques, citations détournées, expressions insolites, c'est bien la moindre des choses quand on a une position aussi décalée, en porte-à-faux par rapport à la pensée qu'elle dit straight. Ce sont les machines de guerre d'une écrivain minoritaire en lune contre le discours dominant. Mais cela n'est pas si facile d'être minoritaire.

PANZA. Mais tu ne vois pas que tout ça finira mal et que tu veux avoir raison contre tous ?

Quia-Io'm. Pourquoi pas ?

PANZA. Quichotte tu ne vois pas qu'ils te prennent pour une folle ?

QuelxorrE. Quand bien même le monde entier me prendrait pour folle et pas seulement ces arriérés dans le village qui n'ont jamais rien vu, je dirais que le monde entier est fou et que c'est moi qui ai raison.

Où l'on découvre avec effroi la funeste collusion du politique et du psychopathe. Car il est bien difficile pour nous toutes d'admettre que la pensée dominante se fabrique si insidieusement, comme une rumeur.

veturÊ. Si on répète une affirmation à deux reprises, à la troisième elle devient vérité (scientific truth, précise l'édition anglaise)⁹.

Ni plus ni moins.

Alors puisque nous parlons de politique, de stratégie, d'identité, ouvrons ce livre de poids, *La pensée straight*, par lequel toute lecture sur ces questions devrait commencer. Vous ne serez pas déçues, mes amies, car nous arrivons très vite sur des...

Danse avec l'amazone

... *petites phrases surprenantes*

Notre combat vise à supprimer les hommes en tant que classe, au cours d'une lutte des classes politiques — non un génocide.

Il nous faut d'abord tuer le mythe de la-femme, y compris dans ses aspects les plus séducteurs.

La réalité femme doit disparaître, de même que la réalité esclave après l'abolition de l'esclavage.

La solution finale est bien évidemment de supprimer le genre (en tant que catégorie de sexe) de la langue, une fois pour toutes.

Mais détruire la-femme, sauf à nous détruire physiquement, ne veut pas dire que nous visions à détruire le lesbianisme

8. Le voyage sans fin, pièce de theatre mise en scène et chuchotée par Sande Zeig en 1986 au Theatre du Rond-Point.

9. Brouillon pour un dictionnaire des amantes. Pour moi la seule science vraie, sérieuse, à suivre, c'est la science-fiction (attribue à Lacan, dans le Magazine littéraire. Je me suis bien gardée de vérifier la source).

10. Lu dans *La pensée straight*.

Solution finale, génocide, meurtre, destruction, élimination. La lutte des femmes, véritable guerre des sexes, prend des allures de Shoah. Comment les entendre, ces petites phrases ? Ne réagissons pas trop vite, car l'Amazone (dans *ce* combat elle se dit justement Guérillère et se nomme Osée Ballas Sara Nicée Iole Coré Sabine Danièle Galswinthe Edna Josèphe...¹¹) a quelque peu d'avance sur nous, n'en doutons pas. Et ne doutons pas non plus que ces petites phrases ne soient le signe d'une position ironique. Mais si difficile à saisir que notre lecture ne devra pas lésiner sur ses efforts et passer une à une pas moins de cinq portes ou cinq marches comme on voudra, pour parvenir au sommet de cette pensée peu conventionnelle.

La première porte c'est celle des Églises et des temples straights.

Écoutons bien les paroles venimeuses qui se grommellent ou se crachent depuis les temples straights : sales lesbiennes, gouines puantes, mal baisées ; elles veulent prendre la place des hommes, détruire la famille, supprimer la reproduction ; c'est contre-nature, un crime contre l'espèce humaine, un génocide. Les Straights traquent même en douce les signes physiques, gênes poils barbes écailles clitoris démesurés, d'une monstruosité congénitale. Ces expressions nauséabondes dites aimablement homophobes, la Guérillère écoeurée en a fait une recension impressionnante dans Virgile, non. Que les temples straights ressemblent à l'Enfer de Virgile, non, on peut commencer à le soupçonner. Mais ne jouons pas les censeuses offensées. Chacune de nous a pu penser (ou dire) de semblables énormités. Pas vous ? Les justifications on les connaît bien, la nature la normalité le lien social le bien des enfants l'avenir de l'humanité ; si ce n'est pas Dieu la religion les bonnes mœurs et ces derniers temps la nécessité d'un Tiers, la sacro-sainte Altérité, la restauration du Père¹².

La deuxième porte c'est celle des féministes enragées.

Mais voici qu'on s'avance vers la belle époque des féministes d'après Beauvoir, avec la troïka Cixous-Kristeva-Irigaray. Elles ont critiqué fortement la misogynie des théoriciens mâles, Lévi-Strauss Freud Lacan, le primat du phallus, les structures de la parenté. Elles ont revendiqué le droit à l'égalité des sexes, et surtout à la différence, à la précieuse spécificité du féminin, elles ont réclamé la féminisation des noms de métier (auteure, écrivaine, professeure) et inventé l'écriture féminine. Vous avez connu cette belle époque, non ? Les petites phrases insolites peuvent avoir été dites par nos féministes et être lues comme une revendication égalitariste, une guerre contre le pouvoir phallocentré des hommes. Avec cette nuance que les féministes d'alors n'allaient pas jusqu'à remettre en question le roc de la nature, différence des sexes, reproduction. Ces féministes de la différence se sont engouffrées dans une glorification du féminin, dont on n'est pas encore sortis, dit la Guérillère sceptique.

11. Suivent plusieurs listes de noms que je n'ai pas eu le courage de dénombrer.

12. Les dernières remarques se trouvent dans un projet de loi proposé par le gouvernement, mais oui.

La troisième porte c'est celle des psychanalystes éclairés.

Voilà que débarquent les psychanalystes avec leurs interprétations massues. Eux qui ont réponse à tout du haut de leur Connaissance de l'Inconscient (ne vous y trompez pas, j'en fais partie et j'assume) interprètent avec assurance. Ces mots évoquant le génocide, c'est certes une provocation féministe, mais, mais... ce sont ces mots qui sont venus à l'esprit de l'Amazone, l'exemple est la chose même, Freud le disait. Donc. Inconsciemment¹³. Elle veut exterminer les hommes. Et avec eux le genre humain. Ne disait-on pas déjà des discours féministes que sous la provocation on entendait la revendication phallique l'envie de pénis le complexe de castration le discours hystérique... Alors, balayons devant notre porte. Nous, psychanalystes éclairés, jouons ces trafiqueuses d'inconscient que le Brouillon dénonce. Ne savons-nous pas qu'on ne peut parler de psychanalyse appliquée qu'à propos de la cure ? Et que lorsqu'il s'agit de textes littéraires le transfert est du côté de l'analyste ? L'analyste est l'analysée du texte, disait André Green (qui a dit parfois des choses sensées).

La quatrième porte c'est celle des Amazones qui se disent lesbiennes radicales.

Et nous voici arrivées sur le lieu de toutes les critiques. La Guérillière pugnace ne ménage pas la virulence de sa plume et se lance dans une Critique de la Raison Straight en bonne et due forme. Elle dénonce.

- Apolitisme de la pensée des Straights. Les lesbiennes radicales contestent que la relation hétérosexuelle soit un fait de nature. Qu'est-ce donc que ce roc du naturel sur lequel on bute constamment ? Et si cette soi-disant Nature n'était pas première, mais l'effet d'une opération cachée de naturalisation qui vise la différence des sexes, l'hétérosexualité, la reproduction ? Jusqu'à devenir la pierre d'angle des discours psychiatriques de normalité et de psychopathologie (catégories : homosexualité perversion). Le socle sur lequel s'appuie ce qui a été défini par nos Lévi-Strauss comme spécifiquement culturel, les structures élémentaires de la parenté. D'où les quatre piliers de cet édifice de poids, différence des sexes, hétérosexualité, reproduction, parenté, dont trois termes sont affirmés naturels, ce qui contamine le quatrième, les structures de la parenté (élémentaires, cela veut dire universelles, i.e. naturelles). Dans cette forteresse théorico-idéologique se fabriquent des concepts aussi massifs et universalisants que l'humain (l'essence de) et le normal (les frontières du). Il est très dur d'abattre de tels blockhaus de la pensée.

- Sexisme des positions féministes qui ne font que renforcer le dogme hétérosexuel avec leurs ovulaires et féminaires, leurs fictions-célébrations du corps de la femme, de l'utérus de la mère, de l'écriture féminine. Marie-Hélène Bourcier le dit si bien. 1975, publication du *Rire de la Méduse* d'Hélène Cixous qui prône l'exploration du corps féminin par l'écriture en valorisant l'irréductibilité de la différence sexuelle biologique entre l'homme et la femme. Dénonçons le caractère essentialiste et biologisant d'une littérature célébrant les seins, l'utérus ou le vagin de la femme génitrice, mère ou amante, autrement dit le blason de la femme traditionnelle. Et la Guérillière

13. Donc inconsciemment, expression favorite des psy, qui veut dire : on ne discute plus.

fulmine. Écriture et féminine s'associent pour désigner une espèce de production biologique particulière (à la-femme), une sécrétion naturelle (à la-femme). Écriture féminine, corps féminin, beauté, féminité, ces notions discutables alimentent le mythe de la-femme. La-femme ? On a déjà entendu ça quelque part.

- Arrogance des psychanalystes. La Guérillère révoltée se déchaîne. Elle leur reproche fortement, à eux surtout qui auraient dû se maintenir dans une position plus décalée, plus subversive, d'avoir basculé du côté des Églises (la confession), des sectes (la manipulation mentale et économique), de la psychiatrie (la nosographie psychopathologique). Ils se font les servants de la pensée straight, prétendant découvrir dans l'inconscient de l'autre ce qu'ils y ont en fait projeté. On peut mettre dans le même panier théorico-straight la linguistique, le structuralisme, la psychanalyse. La Guérillère tenace enfonce le clou. Que veut dire que les femmes soient échangées sinon qu'elles sont dominées. Il ne faut par conséquent pas s'étonner qu'il n'y ait qu'un inconscient et qu'il soit hétérosexuel.

- D'où l'offensive finale de la Guérillère déterminée contre le dogme hétérosexuel que les discours théoriques ressassent, la linguistique engendre la sémiologie et le structuralisme, lequel engendre l'Inconscient Structural. Moyennant quoi, on nous apprend que l'inconscient a le bon goût de se structurer automatiquement à partir de ces symboles/métaphores, par exemple le nom-du-père, le complexe d'Œdipe, la castration, le meurtre ou la mort du père, la différence des sexes, l'échange des femmes, etc. Ne lésinons pas et ajoutons Inconscient Grand Autre Père symbolique Phallus Névrose Psychose Perversion. Qu'est-ce qui peut advenir de *ce* fatras théorique ? Justement, ce à quoi on assiste actuellement, une rigidité mythifiante et mystifiante des notions freudiennes et lacaniennes. Et nous voilà avec les concepts slogans qu'on entend tous les jours à la télé et dans les salons. Dernières paroles branchées : les mariages entre gays ou lesbiennes, ça ne va pas du tout parce que vous comprenez dans un mariage il faut de l'Autre. Le Tiers, l'Autre, la place du Père, les Limites Symboliques. Et voilà comment se reproduisent de façon surnoise l'idéologie dominante et les structures sociales. C'est ça la psychanalyse straight et son langage de perroquet.

l'intrépide Guérillère ne désarme pas et en riposte nous assène un flot de formules à l'emporte-pièce pour affirmer que cette pensée soi-disant scientifique a produit une conception binaire et inégalitaire du monde.

La catégorie de sexe est une catégorie politique qui fonde la société en tant qu'hétérosexuelle.

Le genre est la mise en vigueur de la catégorie de sexe dans le langage, il a la même fonction que la déclaration de sexe dans le statut civil.

L'obligation de reproduction de « l'espèce » qui incombe aux femmes est le système d'exploitation sur lequel se fonde économiquement l'hétérosexualité. Etc...

Bon ! Cette Guérillère décidée nous a fait grimper jusqu'à des hauteurs amazoniennes avec ses forts raisonnements et ses vitupérations, mais nous n'avons pas encore trouvé le moindre soupçon d'ironie ! De la colère sûrement, de la violence aussi, mais est-ce suffisant pour parler d'une position ironique ? Patience, mes amies. La Guérillère radi-

cale sait aussi que les théories ne suffisent pas pour lutter contre la pensée dominante. Entre elle et le système social tout entier, soutenu en douce par les penseurs straights, les armes ne sont pas égales et les dés sont pipés. À quoi ça peut servir de critiquer des raisonnements avec d'autres raisonnements (sont-ils indiscutables d'ailleurs ?) puisque la logique binaire prétendue la seule possible est justement l'arme de la pensée straight ? Alors passons la cinquième porte.

La cinquième pone c'est celle des ironistes qui n'ont pas froid aux yeux. Depuis sa position d'écrivaine minoritaire, l'ironique Guérillère se met à remplacer des slogans straightifiés par d'autres slogans qui les parodient. La psychanalyse en fait les frais et Lacan devient une tete de turc particulièrement choyée.

On ne naît pas femme.

La-femme n'existe pas.

Les lesbiennes ne sont pas des femmes.

Ce ne sont pas les femmes qu'aiment et désirent les lesbiennes mais des lesbiennes¹⁴

Où l'on voit bien, mes amies, qu'il est impossible d'envisager La pensée straight comme un livre académique. Mais comme l'acte politique d'une Guérillère résolue qui veut faire bouger réellement la société avec ses mots. Et les minoritaires n'ont guère qu'une arme, l'ironie. Ainsi parodiant Lacan à sa façon extraordinaire, elle clairotte que la-femme n'existe pas. La-femme est une construction politique et idéologique qui nie les femmes (le produit d'une relation d'exploitation). Le corps féminin glorifié depuis la nuit des temps par les poètes et les peintres, la féminité la beauté la splendeur la brillance (phalliques) que sont-ils sinon le masque trompeur et l'alibi de ce mythe ? Conclusion. Il nous faut d'abord tuer le mythe de la-femme, y compris dans ses aspects les plus séducteurs (voir Virginia Woolf quand elle disait que le premier devoir d'une femme écrivaine est de tuer l'ange du foyer). Le corps féminin est depuis toujours un corps opprimé fabriqué travesti, objet d'exploitation, d'esclavage. Et poursuivant ses réquisitoires à l'emporte-pièce, la Guérillère emportée termine La pensée straight par un manifeste célèbre.

Qu'est-ce que la-femme ? Branle-bas général de la défense active. Franchement c'est un problème que les lesbiennes n'ont pas, simple changement de perspective, et il serait impropre de dire que les lesbiennes vivent, s'associent, font l'amour avec des femmes car la-femme n'a de sens que dans les systèmes de pensée et les systèmes économiques hétérosexuels. Les lesbiennes ne sont pas des femmes.

Les lesbiennes ne sont pas des femmes ! Cette formule paradoxale a fait grand bruit dans les milieux féministes¹⁵. Mais l'irascible Guérillère ne s'est pas arrêtée là et a multiplié ses discours dérangeants.

14. Lu dans La pensée straight.

15. Disons que l'Amazone s'est fait tellement taper dessus qu'elle a préféré s'exiler au Grand Pays.

Dans la mesure où la femme devient réalité pour un individu uniquement en relation avec un individu de la classe opposée — les hommes — et en particulier dans le mariage, les lesbiennes, parce qu'elles n'entrent pas dans cette catégorie, ne sont pas des femmes. Et ce ne sont pas les femmes (victimes de l'hétérosexualité) qu'aiment et désirent les lesbiennes mais des lesbiennes (des individus qui ne sont pas les femelles des hommes).

Formules paradoxales, parodiques, citations détournées et non attribuées, notations insolites, prétérations, antiphrases, litotes ou hyperboles, on en trouve à chaque ligne de ce livre de choc. Les rhétoriciens les nomment figures de l'ironie. Toute cette machinerie ironique n'a de sens que par rapport à la visée politique d'une Guérillère aguerrie. Mais l'ironie est aussi la réponse révoltée de l'exclue de l'opprimée de la minoritaire, à la puissance et la clôture de la pensée dominante. Et même la réaction la plus désespérée avant la mort. Mais voilée, presque invisible à la première lecture des textes. S'agit-il de plaisanterie, de dérision, d'intention surnoise de tromper la lectrice, de la mener par le bout du nez ? Des livres comme *Les Guérillères* ou *Le corps lesbien* prêtent à moult malentendus, voire à contresens. Heureusement, telle Zorra la vaillante, j'arrive pour lever toutes les ambiguïtés. Alors attaquons-nous au plus dur, la forme paralogique des raisonnements de l'ironiste.

J'ai dit paralogique ?

Oui, car voici le fil de son raisonnement. Les hommes exploitent les femmes — les femmes sont le produit de ce système d'exploitation on ne naît pas femme —► la femme n'existe pas —► les lesbiennes refusent ce système d'exploitation —> les lesbiennes ne sont pas des femmes —► les lesbiennes aiment non des femmes mais des lesbiennes. Devrait suivre une proposition jamais explicitée —► les lesbiennes n'exploitent pas les lesbiennes. Que voilà un raisonnement bien circulaire ! Est-ce là qu'on peut trouver du paralogisme¹⁶ ?

Comment prouver que les lesbiennes n'exploitent pas les lesbiennes comme les hommes exploitent les femmes ? La Guérillère qui a de la ressource affirme tout net qu'une lesbienne, même si elle le voulait, ne pourrait pas devenir un homme (exploiteur de femmes). Car devenir un homme exigerait d'une femme qu'elle ait non seulement l'apparence extérieure d'un homme, ce qui est aisé, mais aussi sa conscience, c'est-à-dire la conscience de quelqu'un qui dispose par droit d'au moins deux esclaves naturelles durant son temps de vie. Mais vous lui direz que ce n'est pas une preuve, ou il faudrait prouver que le seul esclavage inventé par l'homme, c'est celui des femmes. Chère Guérillère éclairée, vous voyez bien que votre raisonnement ne tient pas la route, toute l'histoire de l'humanité (femmes enfants vieillards fous noirs éclopes monstres) est truffée de récits horribles de massacres et d'esclavagisme.

Ne lâchons pas le morceau, mes amies. Comment les lesbiennes peuvent-elles dire

16. L'ami Jose lors des Clinic Zones d'octobre 2002 a proposé avec assurance cette série théorique.

qu'elles ne reconnaissent pas la différence des sexes alors que le désir lesbien ne s'adresse qu'à des femmes et pas à n'importe quel humain ? Non, répond la Guérillère qui n'a pas la langue dans la poche. Les lesbiennes aiment les lesbiennes, non les femmes (femelles des hommes). Lesbienne est le seul concept qui soit au-delà des catégories de sexe (femme et homme) parce que le sujet désigné (lesbienne) n'est pas une femme ni économiquement ni politiquement ni idéologiquement. Elle affirme, le lesbianisme pour le moment nous fournit la seule forme sociale dans laquelle nous puissions vivre libres. Le lesbianisme est bien plus que l'homosexualité (le concept homologue à celui d'hétérosexualité). Le lesbianisme est bien plus que la sexualité. Le lesbianisme ouvre sur une autre dimension de l'humain. On commence à avoir le tournis. Tenons bon. Voilà qui va nous aider, nous soupçonnons...

... une *nouvelle logique*.

Les Guérillères qui sont des conteuses captivantes racontent des amours d'antan, hétérosexuelles ET lesbiennes (mais oui). Thomar Li la jeune fille aux seins hauts et le bel Hédon furent condamnés à être jetés dans le fleuve attachés l'un à l'autre poignets et chevilles liés.

Elles disent, victoire victoire. Elles disent comment leur attouchement leur est agréable, comment leurs membres se détendent et s'amollissent, comment leurs muscles touchés par le plaisir deviennent souples et légers, comment dans cette position malheureuse, alors qu'ils sont promis à la mort, leurs corps délivrés et pleins de douceur se mettent à flotter, comment l'eau tiède, agréable au contact, les porte jusqu'à une plage de sable fin, où ils s'endorment de fatigue¹⁷.

Les savantes Guérillères nous font entrevoir discrètement une nouvelle érotique, le plaisir a sauvé les amant(e)s de la mort. IACHéron les a porté(e)s sur la rive de la vie, ils(elles) sont sorti(e)s de l'enfer straight. Appréciez au passage les références érudites à Dante et sa Divine Comédie. Et voici la pointe finale de cette fine mouche de Guérillère, le plaisir pour le plaisir comme l'a fait remarquer Baudelaire, le poète lesbien, est ce qui caractérise cette subjectivité/sexualité. Un(e) homme, un(e) poète(esse), est déclarée lesbienne ! Étonnant, non ? Les hommes(mâles), ces êtres porteurs(ses) d'une petite différence biologique (pénis et quelques attributs secondaires) peuvent se dire et être dit(e)s lesbien(ne)s. On est là devant un point capital. Qu'est-ce donc être lesbien(ne) pour un homme(mâle) ? Eh bien, c'est une affaire de rapport à sa (comment c'est dit dans L'oponax ?) à sa quéquette. Au tout début du livre il y a un petit garçon¹⁸.

Le petit garçon qui s'appelle Robert Payen entre dans la classe le dernier en criant qui c'est qui veut voir ma quéquette, qui c'est qui veut voir ma que-

17. Les Guérillères. je m'abstiens de préciser les pages. Vous pouvez chercher un peu, tout de même.

18. Premiers mots du livre (et premières phrases de notre Amazone écrivaine).

quette. Il est en train de reboutonner sa culotte. Il a des chaussettes en laine beige. Ma soeur lui dit de se taire et pourquoi tu arrives toujours le dernier. En tout cas personne ne répond à Robert Payen et on ne parlera plus jamais de quéquette. Dans le monde de l'opoponax ces histoires de quéquette n'intéressent personne, et l'enfance de topoponax commence à la porte de l'école, là où les mères n'ont plus le droit de passer.

Catherine Legrand tient la main de la mère qui pousse la porte. Il y a beaucoup d'enfants qui jouent dans la cour de l'école mais pas du tout de grandes personnes seulement la mère de Catherine Legrand et il vaudrait mieux qu'elle ne rentre pas dans l'école c'est seulement les enfants, il faut lui dire, est-ce qu'il faut lui dire. La mère de Catherine Legrand dit, bonjour ma sœur alors elle descend, elle prend la petite fille par la main et elle dit à la mère de s'en aller pendant qu'on ne fait pas attention à elle, que tout va bien.

Il y a les professeures, nommées ma sœur, ma mère, parce qu'on est dans des écoles religieuses. Mais où sont donc passées les mères ? Elles ne sont plus là que pour assurer l'intendance, ou quand il y a un événement, vacances, maladie, mort. Non plus comme mères, mais de façon anonyme et indifférenciée, quelqu'un(e).

On se demande si Valerie Borge va venir, elle vient, on la voit passer le portail, quelqu'un marche à côté d'elle avec des valises, quelqu'un monte les marches du perron à côté d'elle, quelqu'un l'embrasse et s'en va. On court à la rencontre de Valerie Borge.

Non, nous ne sommes plus du côté de chez OEdipe. Donc plus de tragédie, au sens où O=dipe est une tragédie¹⁹. Il y a bien pour les Guérillères en lutte un temps de bruit et de fureur, mais ce n'est qu'un temps. Et pour les amantes du Brouillon il n'y a plus que des guerres d'amour, on les appelle guerres heureuses. Nous sommes peut-être du côté de chez Blanche Neige ou la Belle au bois dormant. Les Guérillères guillerettes racontent, Blanche Neige court dans la forêt. Et puis il y a Rose Écarlate qui la suit. Blanche Neige crie qu'elle a peur.

Blanche Neige dit en courant, o mes aïeux, je me jette à vos sacrés genoux. C'est alors que Rose Écarlate rouge comme une pivoine ou bien rouge comme une rose rouge va et vient avec fureur devant elle, en frappant la terre de son bâton en criant, tu n'en as pas, tu n'en as pas. Blanche Neige demande, qu'est-ce que je n'ai pas *ce* qui a pour effet d'immobiliser Rose Écarlate disant, des sacrés aïeux, tu n'en as pas. Blanche Neige dit qu'elle veut bien s'en passer, d'autant plus qu'elle n'a plus peur du tout.

Avoir ou ne pas avoir... des aïeux. Les espionnes Guérillères se moquent de la pensée straight et du coup se lancent dans une guérilla anti-phallus. Sophie Ménade arrive et déclame²⁰.

Soleil qui épouvantes et ravis / insecte multicolore, chatoyant / tu te consumes dans la mémoire nocturne / sexe qui flamboie / le cercle est ton symbole

19. Je fais référence à une conférence de David Halperin affirmant qu'OEdipe Roi est le paradigme de la tragédie, que toute tragédie est oedipienne, sans doute depuis que Freud est passé par là.

20. Vous avez déjà lu ce texte au début mais comme il est important je préfère le répéter.

/ de toute éternité tu es / de toute éternité tu seras. Elles, à ces paroles, se mettent à danser, en frappant la terre de leurs pieds. Elles commencent une danse circulaire, en battant des mains, en faisant entendre un chant dont il ne sort pas une phrase logique.

La logique, c'est l'affaire des Straights, avec leur catégorisation binaire du monde, leur phallus, leur castration, leur différence naturelle des sexes, leur anatomie c'est le destin. Les Guérillères survoltées se déchaînent.

Elles disent, esclave tu l'es vraiment si jamais il en fut. Ils ont fait de *ce* qui les différencie de toi le signe de la domination et de la possession. Elles disent, tu ne seras jamais trop nombreuse pour cracher sur le phallus, tu ne seras jamais trop déterminée pour cesser de parler leur langage, pour briller leur monnaie d'échange leurs effigies leurs oeuvres d'art leurs symboles...

Elles hurlent que les concepts de phallus, de manque, de castration chers à Freud et Lacan sont l'invention d'une moitié de l'humanité, qu'elle impose à l'autre moitié, les femmes, une conception phallocentrée, hétéronormée du monde, soi-disant universelle et naturelle, et que les lesbiennes n'en veulent plus. Mais plus du tout.

Elles disent, ils ont tout prévu, ta révolte ils l'ont d'avance baptisée révolte d'esclave, révolte contre nature, ils l'appellent révolte par laquelle tu veux t'approprier ce qui leur appartient, le phallus. Elles disent, je refuse désormais de parler ce langage, je refuse de marmotter après eux les mots de manque manque de pénis manque d'argent manque de signe manque de nom. Je refuse de prononcer les mots de possession et de non possession. Elle disent, si je m'approprie le monde, que ce soit pour m'en déposséder aussitôt, que ce soit pour créer des rapports nouveaux entre moi et le monde.

Danse avec l'amazone

L'effroi nous saisit, mes amies. Vers quel monde s'avancent-elles si elles refusent de compter avec la logique du phallus ? Qu'en sera-t-il de l'amour, du désir, du langage même ? Elles disent qu'elles partent de zéro. Elles disent que c'est un monde nouveau qui commence. Et zéro est à prendre à la lettre car le zéro, le cercle, le O sont des images récurrentes dans les contes des Guérillères inventives. Quelle est cette nouvelle logique dont le cercle est l'emblème ?

Ce sur quoi ils n'ont pas mis la main, ce sur quoi ils n'ont pas fondu comme des rapaces aux yeux multiples, cela n'apparaît pas dans le langage que tu parles. Cela se manifeste juste dans l'intervalle que les maîtres n'ont pas pu combler avec leurs mots de propriétaires et de possesseurs, cela peut se chercher dans la lacune, dans tout ce qui n'est pas la continuité de leurs discours, dans le zéro, le O, le cercle parfait que tu inventes pour les emprisonner et pour les vaincre.

Lacune zéro O cercle sont des armes de guerre langagières et aussi une expression du vide, du rien que les Guérillères averties refusent d'appeler manque ou phallus. N'est-on pas pourtant tout proches de la définition du phallus chez Lacan ? Elles le contestent absolument. Mais ne nous laissons pas impressionner. On retrouve les O et les cercles dans les légendes de la Table Ronde et des quêtes du Graal. Ou encore dans le monde des sirènes.

Il y a quelque part une sirène. Elles disent que de son chant on n'entend

qu'un O continu. C'est ce qui fait que ce chant évoque pour elles, comme tout ce qui rappelle le O, le zéro ou le cercle, l'anneau vulvaire.

L'anneau vulvaire, arme pour combattre et emprisonner les hommes !!! La voilà l'ironie. Ces sirènes de Guérillères nous font tourner en rond comme les compagnons d'Ulysse. Mais nous ne sommes pas déçues. On se trouve là devant un vrai...

... retour ironique à l'envoyeur(se).

En fait l'accusation de paralogisme, de raisonnement circulaire, les habiles Guérillères la retournent. La pensée des Straights entretient sournoisement une confusion entre différence des sexes et différence des genres. Soit entre femme au sens anatomique (petite différence biologique) et féminité (grosse -différence culturelle). Car, dit la Guérillère avisée, ce n'est pas en tant que femmes que les lesbiennes sont opprimées mais bien parce qu'elles ne sont pas des femmes. Pas des vraies, paraît-il. Donc. L'opprimeur (pas de féminin pour ce mot) finit par avouer qu'être femme ne va pas de soi, puisque pour en être une il faut en être une vraie. Et les autres donc ? On les accuse dans le même temps de vouloir être des hommes.

Preuve concédée par l'adversaire que la-femme n'existe pas, pas dans la nature. On ne nais pas femme. En réaction à toute cette confusion straight, les petites phrases ironiques sont une réponse de la bergère au berger, une façon de renvoyer à l'autre straight son propre discours d'opprimeur, de façon provocatrice et disons-le inversée. Retour à l'envoyeur de la violence subie par les femmes, les lesbiennes, violence vécue comme une tuerie une exécution une négation une élimination un génocide. Ouvrons nos oreilles.

Les pronoms personnels qui mettent en place le genre, c'est par eux que s'opère l'exécution du sexe, c'est par eux que le sexe est forcé sur ses utilisateurs.

Femme, féminin sont des termes qui indiquent sémantiquement que la moitié de la population a été exclue de l'humanité. Femme/esclave, femme/créature dominée...

La-femme est une construction politique et idéologique qui nie les femmes. Les femmes sont hétérosexualisées (la fabrication des femmes est semblable à la fabrication des eunuques, à l'élevage des esclaves et des animaux) et soumises à une économie hétérosexuelle.

La-femme est une formation imaginaire et pas une réalité concrète, elle est cette vieille marque au fer rouge de l'ennemi.

Le genre tente d'évacuer de la souveraineté du sujet, le sujet qu'il marque.

Vous voyez bien, mes amies, que l'ironie est une réponse masquée au cercle vicieux dans lequel le peuple des Straights a enfermé les femmes, les lesbiennes. Une réponse sans beaucoup d'illusions à la perfidie, à la trahison de ce peuple de menteurs.

FALSIFICATION. « En vérité je vous le dis, chaos, tout a été chaos, obscurantisme, falsification, mystification systématique depuis le début de l'écriture... Le mensonge a été ajouté au mensonge et on l'a appelé science. Mes aimées, qu'est-ce qui est science ? Que sont l'histoire, la psychologie, la sociologie, la

théologie, l'archéologie, la biologie, l'ethnologie, l'étiologie, la zoologie, la philosophie, la botanique, la physique, la géographie, la médecine, la numérologie, l'économie, la mythologie, la sémiologie ? Je vous le dis, tout est mensonge», (Marie Isar, *Invectives*, prononcées lors d'une grande assemblée d'amantes à la fin de l'âge de béton, dans les Flandres).

Une réponse au bord du désespoir. Les voyageuses de Virgile, non passent en revue les sévices physiques et moraux que les femmes, les lesbiennes, ont subis dans les enfers straights. Les Guérillères meurtries disent, ils t'ont érigée, constituée dans une différence essentielle.

Elles disent, ils t'ont, telle quelle, adorée à l'égal d'une déesse, ou bien ils t'ont brûlée sur leurs bûchers, ou bien ils t'ont reléguée à leur service dans leurs arrière-cours... Elles disent que, chose étrange, ce qu'ils ont dans leurs discours érigé comme une différence essentielle, ce sont des variantes biologiques. Elles disent, oui, ce sont les mêmes oppresseurs dominateurs, les mêmes maîtres qui ont dit que les nègres et les femelles n'ont pas le cœur la rate le foie à la même place qu'eux, que la différence de sexe, la différence de couleur signifient l'infériorité, droit pour eux à la domination et à l'appropriation. Elles disent, oui, ce sont les mêmes oppresseurs dominateurs qui ont écrit des nègres et des femelles qu'ils sont universellement fourbes hypocrites rusés menteurs superficiels gourmands pusillanimes, que leur pensée est intuitive et sans logique, que chez eux la nature est ce qui parle le plus fort...

Elles répondent à ce qu'elles ont subi par une guerre d'une rare sauvagerie. Elles disent combattre l'opresseur par la force de leur haine, par les armes le feu le sang. Elles disent, enfer, que la terre soit comme un vaste enfer. Ainsi elles parlent en criant en hurlant. Mais ne vous méprenez pas à ce semblant de guerre. Larme des Guérillères est la fureur des mots. Elles disent, que mes paroles soient comme la tempête le tonnerre la foudre que les puissants laissent tomber de leur hauteur. Leur colère s'adresse aux hommes parce qu'ils sont maîtres de la parole et de l'écriture et que leurs mots ont produit le réel de leur servitude de femmes.

Elles disent, malheureuse, ils t'ont chassée du monde des signes, et cependant ils t'ont donné des noms, ils t'ont appelée esclave, toi malheureuse esclave... Ils écrivent de *ce* droit de donner des noms qu'il va si loin que l'on peut considérer l'origine du langage comme un acte d'autorité émanant de ceux qui dominent... Elles disent, le langage que tu parles t'empoisonne la glotte la langue le palais les lèvres. Elles disent le langage que tu parles est fait de mots qui te tuent.

Ne commencez-vous pas, mes amies, à être touchées par les petites phrases ironiques de l'Amazone ? Blessée, elle répond à la violence du pouvoir straight, non par la violence des armes (son combat serait perdu d'avance) mais par des expressions insolites et violentes. Les Guérillères croient au pouvoir des mots. L'ironie croit toujours au pouvoir des mots.

Elles disent qu'il n'y a pas de réalité avant que les mots les règles les règlements lui aient donné forme... Elles disent qu'en premier lieu le vocabulaire

de toutes les langues est à examiner, à modifier, à bouleverser de fond en comble, que chaque mot doit être passé au crible.

Car les mots peuvent être de bonnes machines de guerre.

L'Amazone l'affirme, les mots agissent par leur matérialité sur le réel. Ils ont un corps qui a façonné notre corps, notre pensée qu'ils ont emboutis violemment. Elle le clai-ronne, seule une révolution du langage rendra les femmes à leur souveraineté, leur permettra de parler autrement qu'avec un langage de perroquet. Ce changement n'est pas à la portée d'une seule, mais chacune peut participer à la métamorphose du lan-gage, répondre à la violence du pouvoir par la machine de guerre de ses mots, le che-val de Troie de son écriture.

MoT. A cause de tous les déplacements de sens, glissements de sens, pertes de sens que les mots ont tendance à subir, il arrive un moment où ils n'agissent plus sur la ou les réalités. Il faut alors les réactiver. Ce n'est pas une opéra-tion simple et elle peut prendre toute sorte de formes. La plus répandue est celle que pratiquent les porteuses de fables. Les porteuses de fables changent sans arrêt de place. Elles racontent, entre autres, d'une place à l'autre les métamorphoses des mots. Elles-mêmes changent les versions de ces métamorphoses, non pas pour rendre les choses plus confuses mais parce qu'elles ont enregistré ces changements. Ils ont pour conséquence d'éviter pour les mots une fixation de sens... [cherchez la suite plus loin]

FABLES (PORTEUSES DE). A l'âge de gloire, les peuples d'amantes ont appelé les anciennes récitantes, des porteuses de fables. Les porteuses de fables vien-nent de partout et vont partout. «Les porteuses de fables sont bien accueil-lies. On fait une fête en leur honneur. On dresse les tables dans les serres, dans les orangeries. Les boissons sont mêlées de narcotiques, il y a dans les vins, dans les alcools de la belladone du jusquiame de la morelle du datura. Il y a aussi des aphrodisiaques du haschich de l'opium », (Théophano, la Conjuración de Balkis, Grèce).

Traduisons en langue straight. Les écrivain(e)s qui nous endorment avec leurs narco-tiques et leurs aphrodisiaques ont pour mission de déplacer, métamorphoser, ranimer les mots. C'est leur combat. Mais elles savent aussi (les écrivains) que c'est une mis-sion difficile, quasi impossible ; qu'elles ne seront entendues que plus tard (pas avant cinquante ans selon leurs estimations les plus optimistes) ; qu'elles ne pourront gagner leur procès qu'en appel (selon une expression d'un célèbre homo de l'âge de l'acier rapide²¹) ; et puis que se servir des mots n'est pas sans risque. Il y a aussi le tri-but que les amantes paient aux mots.

MOT. (suite) Elles font des assemblées où elles lisent toutes ensemble des dic-tionnaires, elles se mettent d'accord sur les mots dont elles n'ont pas envie de se passer. Puis elles décident suivant les groupes, les communautés, les îles,

21. Dans le Brouillon l'Amazone dénombre les Ages de l'histoire depuis l'Age d'or jusqu'au Chaos, suivi de l'événement majeur de la Poudre d'escampette qui a permis l'avènement de l'Age de Gloire.

les continents du tribut possible suivant les mots et elles le paient de leur personne (ou ne le paient pas). Celles qui le font appellent ça plaisamment «écrire sa vie avec son sang», ce qui, disent-elles, est la moindre des choses. Écrire sa vie avec son sang. *Ce* n'est pas de tout repos, l'ironie. Mon Amazone narquoise me donne du fil à retordre. Du coup ce n'est plus un dictionnaire que j'écris, c'est une encyclopédie. Car si maintenant je demande, qu'est-ce alors que l'ironie ? je vais devoir chercher du côté de chez l'ami Kierkegaard, qui lui-même s'est tourné du côté de chez Socrate, le grand ancêtre des ironistes. Et ce ne sera pas de trop, car pour Kierkegaard l'ironie est un concept, et même un concept philosophique, comme il le dit dans le titre de sa thèse (son premier écrit) *Le concept d'ironie constamment rapporté à Socrate*.

Bien sûr, si vous ne vous sentez pas la tête assez philosophique, vous pouvez échapper à la thèse et passer directement à l'occurrence suivante, *Amantes indistinctes*. Ou même laisser tout ça en plan. C'est l'avantage d'un dictionnaire. Mais croyez-moi, mes belles, je le regretterais, je commençais à me plaire en votre compagnie. Et puis on n'en a pas fini avec l'ironie, ni avec Socrate, ni avec les Amazones.

NOTRE ANCÊTRE BIEN-AIMÉ

Où l'on étudiera le plus sérieusement du monde les dits de notre Ancêtre Socratès, alias Socrate, fils de Sophronishés le bien nommé et descendant d'un autre aieul illustre, Daidalos patron des sculpteur(e)s. Où l'on découvrira comment il inventa l'ironie et en mourut, sans peur ni illusions. Et comment son amoureux aux larges épaules, dit pour cela Platon, plein de colère et de douleur, se consacra d toiletter sa mémoire et transmettre son enseignement.

Danse avec l'amazone

Notons, mes belles, que nous allons plonger maintenant dans un monde ancien particulièrement straight (l'âge de fer, le pire de tous avant le Chaos) et qu'il est inutile de chercher des femmes du côté de chez Socrate et Platon, elles étaient à leurs marmots ou à leurs fourneaux et jamais dans l'agora²². Toutefois on soutiendra que la lutte des Guérillères n'est pas tombée du ciel. Qu'elle a son histoire, ses ancêtres valeureux(es) qui ont donné l'exemple de rébellions, de combats et d'ironie décapante. C'est pourquoi on affirmera ici que Socrate est notre ancêtre à toutes. Et qu'il va mériter comme Baudelaire le beau nom de lesbien.

Commençons par les bases.

Si je vous demande la définition de l'ironie, vous me répondrez comme le petit Robert que c'est une manière de se moquer de quelqu'un ou de quelque chose en disant le contraire de ce qu'on veut faire entendre. Vous ajouterez que sa figure de style favorite se nomme antiphrase et même vous m'en donnerez des exemples quotidiens du

22. Les Amazones s'étaient exilées à Lesbos où elles coulaient des jours heureux, mais la plupart de leurs poèmes ont disparus.

genre, c'est intelligent, c'est du propre, mots doux qu'on adresse à quelqu'une qui vient de faire une bêtise (pour ne pas dire une connerie) ou à soi-même d'ailleurs. Voilà donc de la moquerie ou de la dérision. Ou, si on est encore moins tendre, du persiflage, du sarcasme. On peut aussi ne faire que plaisanter, s'il pleut à torrents depuis plusieurs jours et qu'on s'exclame, quel beau temps nous avons encore aujourd'hui ! Une telle ironie n'a pas d'adresse apparente, encore que (on pourrait y découvrir une raillerie à l'égard d'un mauvais génie qui s'obstinerait à envoyer de la pluie). En tout cas nulle ne s'y trompe et l'ironiste semble ne vouloir tromper personne.

S'agit-il de cette ironie de base dans les petites phrases ironiques de l'Amazone ? Certainement pas. Et pourquoi ? Parce que (là c'est moi qui ajoute mon grain de savoir) au fil des temps l'ironie s'est réduite à une définition étroite dont un nommé Quintilien est assez responsable. Mais si on remonte le cours du temps sa signification est plus subtile. Cicéron parle de feinte raffinée, et lui qui appréciait notre ancêtre évoque son charme, sa politesse et aussi sa dissimulation. L'intention de feindre, de tromper l'autre dans une joute dialectique pointe son nez, et aussi le fait que l'ironie se pratique aux dépens de son destinataire sans être toujours entendue par lui, mais par un spectateur du dialogue, et surtout par le lecteur(trice) qui peut se gausser à l'aise. Et voilà l'eirôneia socratique²³. Alors traduire en français eirôneia par ironie, est bien réducteur. Léon Robin qui s'y connaissait en traductions emploie des périphrases. Dans La République livre I, Socrate parle de Thrasymaque (même si vous ne connaissez pas le grec, vous allez apprécier, la traduction se laisse déguster).

En m'entendant, il (Thrasymaque) éclata d'un rire sardonique, et, prenant la parole : Par Héraclès ! dit-il, la voilà bien la feinte ignorance, habituelle aux questions de Socrate (eiôthua eirôneia) ! Voilà ce que je savais et que j'avais prédit à ces messieurs : que tu ne consentirais pas à répondre, mais que tu feindrais l'ignorance (eirôneusoio) et que tu ferais tout plutôt que de répondre aux questions qu'on te poserait (erôtâ)²⁴ !

Le contexte ne laisse pas de doute sur la visée questionnante et dérangeante de l'eirôneia. Thrasymaque venait de reprocher à Socrate ses questionnements incessants.

S'il est vrai pourtant que tu aies un réel désir de savoir en quoi consiste la justice, alors ne te borne pas à poser des questions (erôtâ) ne mets pas non plus ton amour-propre à réfuter (elenchôn) tout ce qu'on aura pu te répondre (apok inètai) t'étant une bonne fois rendu compte de ce fait, qu'il est plus facile de questionner que de répondre !

Tout au long du texte Platon insiste sur l'attitude faussement naïve de son maître. Dès l'entrée en scène tonitruante de Thrasymaque racontée par un Socrate soi-disant terrifié,

Mais, comme nous nous arrêtons un instant et que je venais de poser ma question, il (Thrasymaque) n'y put plus tenir et, se ramassant sur lui-même

23. Vous avez intérêt à lire les ouvrages de Gregory Vlastos sur Socrate. C'est le grand spécialiste.

24. Dans l'édition de La Pléiade, traduction de Léon Robin. Vous n'avez pas ce livre ? Courrez l'acheter.

fonça sur nous à la façon d'une bête fauve, et prêt à nous déchirer.

Polémarque aussi bien que moi, pris de peur, nous en étions tout effarés !

Peur manifestement feinte, puisque très vite, à la question insistante de Thrasymaque qui essaie imprudemment de reprendre la main,

Allons, à ton tour de répondre, dis-moi ce qu'est, selon toi, la justice. Et attention à ne pas venir me raconter que c'est l'obligatoire, ni que c'est l'utile, ni que c'est l'avantageux, pas davantage le rémunérateur, ni non plus le profitable ! Mais dis-moi avec clarté et précision ce que tu dis qu'elle est. C'est que je n'accepterai pas de te laisser dire de semblables billevesées !

... Socrate, après avoir encore feint une terrible peur,

Et moi, en entendant cela, je fus consterné ; en regardant de son côté, j'étais pris de peur, et m'est avis que, si je n'avais pas été le premier à le regarder au lieu que ce fût lui, j'en aurais perdu la voix !

... finit bien évidemment par reprendre sa position de questionnant incorrigible en rétorquant de façon inattendue, narquoise, et pour tout dire déplacée,

Thrasymaque, repartis je, tu es un malin, cela se voit ! Ainsi donc, tu n'ignorais nullement que, si tu interrogeais quelqu'un sur le nombre qu'est 12 et que ta question fût suivie d'un avis préalable : « Ne va pas, mon bonhomme, me dire que 12 c'est 2 fois 6, pas davantage que c'est 3 fois 4, ni non plus que c'est 6 fois 2, pas davantage que c'est 4 fois 3 ; car je n'accepterais pas de te laisser dire de semblables niaiseries ! » Oui, pour toi, je pense, c'était clair, que personne ne répondrait à qui poserait de la sorte ses questions.

Un vrai plaisir. Mais notez-le bien, Thrasymaque ne rit pas, c'est nous qui nous gaussons à ses dépens parce que c'est toujours plus agréable d'être du bon côté de l'ironie. Allons donc aux sources de la question (dictionnaire Bailly). On trouve, Eirôneia, action d'interroger en feignant l'ignorance.

Eirôn, dnos, qui interroge en feignant l'ignorance, qui en dit moins qu'il ne pense. D'où,

Eirdneuma, parole ironique ; Eirdneuomai, faire l'ignorant, le naïf ; Eirônikos, qui fait l'ignorant. A la racine de ces mots, les philologues proposent à la fois les verbes eromai, demander, interroger, questionner, et eirô, dire, parler.

C'est clair. Ieirôneia est une façon moqueuse, souvent sarcastique, de questionner l'autre en feignant l'ignorance, la naïveté. Ajoutons-y quelques intentions surnoises de dissimulation réticence faux-fuyant fourberie et même tromperie voire escroquerie, et nous avons le Socrate sophiste des Nuées, personnage fort antipathique qu'Aristophane a juché dans un panier au-dessus des pauvres mortels qu'il roule dans la farine pour leur soutirer de l'argent²⁵. Pour rencontrer toutes les nuances négatives et positives de l'eirôneia, il vous suffit de lire Homère d'abord, et puis Lucien Thucydide Xénophon Aristote. Et bien sûr Platon oeuvrant à élever l'eirôneia de son

25. L'ami Sôren prétend que lors de la Générale des Nuées Socrate est resté debout dans les gradins pour que les Athéniens puissent comparer l'original avec la copie. Inutile de vérifier. C'est trop drôle.

cher Socrate au rang de méthode dialectique²⁶. Je parle de Socrate, mais vous avez senti que l'Amazone n'est pas loin avec ses détails insolites, ses citations détournées, ses parodies. Ne nous dispersons pas, mes belles, on n'en a pas encore fini avec Socrate car il va nous enseigner...

... les diverses figures de l'ironie, petit inventaire²⁷

— Lantiphrase (dire le contraire de ce qu'on pense), grande figure bien connue avec ses variantes, l'hyperbole, la litote ou l'euphémisme. L'Amazone lorsqu'elle nomme une nouvelle grinçante sur l'esclavage des femmes Un jour mon Prince viendra fait dans l'antiphrase. Et Socrate ? Il joue toujours les modestes incompetents. Bien sûr, dit-il à Hippias le Sophiste,

soca. : Bien sûr, tu sais cela avec évidence, et dans la multitude des choses que tu connais, ce doit être là, je suppose, un bien mince objet d'instruction.

HIPP.: Bien mince assurément, par Zeus ! Socrate, un objet de nulle valeur, si je puis dire !

Socrate donne à ses interlocuteurs le rôle le plus glorieux, favorisant leur fatuité pour mieux les faire tomber de leur piédestal jusque dans son panneau.

— Les détails insolites dans leur contexte, déplacés, que Socrate ne se privait pas, non plus que notre Amazone (revenez donc au début), de glisser dans son raisonnement. Hippias révolté réplique à Socrate, tu ne cesses jamais de tisser de pareils raisonnements, et, isolant de la question le point le plus épineux, tu t'en tiens à lui, en t'attachant à des minuties, au lieu de porter le débat sur l'ensemble de l'affaire. Ainsi quand il s'agit de comparer les valeurs respectives d'Achille et d'Ulysse, Socrate fait dériver le dialogue vers des sujets farfelus tels que la course à pied la boiterie les oreilles et les yeux un gouvernail une flûte l'âme des chevaux l'art du médecin. Hippias entraîné malgré lui dans les méandres de l'impérieux raisonnement de Socrate, lui reproche de n'avoir produit que des raclures des rognures un émiettement du langage. Alors que la véritable éloquence serait d'emporter la conviction des juges dans un tribunal, donc un prix qui n'est pas le moindre, son salut à soi, celui de ses amis, de ses biens (allusion au procès où Socrate fut hors d'état d'emporter la conviction des juges. Mais oui, Platon ne cachait pas sa colère et sa douleur. Il ne perdait pas un détour de phrase, un coin de page pour montrer l'envers du décor, la position en porte-à-faux de l'ironiste par rapport à la cité, et hélas, l'inefficacité immédiate de sa tactique). Ne nous laissons pas abattre, mes belles. Il nous reste encore quelques figures à examiner.

— Les citations détournées ou fausses, non attribuées ou faussement attribuées. J'aime bien celle-ci de l'Amazone, dans Les Guérillères qui en sont truffées (on peut organiser un jeu de devinettes, mais croyez-moi il faut une sacrée culture).

26. Surtout dans les premiers dialogues, dits socratiques, Charmide, Criton, Euthyphron, Gorgias, Hippias mineur, Ion, Lachès, Protagoras, La République livre I.

27. Les dictionnaires, vocabulaires, lexiques, index, répertoires, glossaires, nomenclatures ne sont jamais inutiles. Ils sont aussi très poétiques. Mais encore une fois vous pouvez sauter.

A propos des féminaires elles disent par exemple qu'elles ont oublié le sens d'une de leurs plaisanteries rituelles. Il s'agit de la phrase, c'est vers le soir que l'oiseau de Vénus prend son vol. Il est écrit que les lèvres des vulves ont été comparées à des ailes d'oiseau, d'où le nom d'oiseau de Vénus qui leur a été donné. Les vulves ont été comparées à toutes sortes d'oiseaux, par exemple à des colombes, à des sansonnets, à des bengalis, à des rossignols, à des pinsons, à des hirondelles. Elles disent qu'elles ont déterré un vieux texte où l'auteur comparant les vulves aux hirondelles dit qu'il n'en connaît pas qui aille mieux ny ait l'aisle si vite. Cependant, c'est vers le soir que l'oiseau de Vénus prend son vol, elles disent qu'elles ne savent pas ce que ça veut dire.

Vous avez deviné ? Cherchez donc du côté de chez l'ami Hegel, vous lirez, l'oiseau de Minerve prend son envol à la tombée du jour (la chouette, bien sûr). Ah, Hegel ! Ne frémissiez pas. Quelqu'un qui a dit à Iéna, j'ai vu passer sous mes fenêtres l'âme du monde (Napoléon, voyons) ne peut pas être tout à fait pris pour une vieille barbe insupportable .

—La parodie. Vous connaissez déjà car l'Amazone ne s'en prive pas. En vrac j'énumère, les parodies de Lacan, la-femme n'existe pas, les pronoms déchirés m/a mie j/e du Corps lesbien (vous verrez plus loin) et puis Virgile, non, remake de La divine Comédie mais avec quel remue-ménage ! S'y déroule un dialogue entre Manastabal, mon guide (?) et un(e) écrivain(e) nommé(e) Wittig (?). Cette Manastabal n'est vraiment pas le doux Virgile de Dante, mais peut-être bien une Socrate voyageant dans les Enfers comme il se réjouissait de le faire (dans l'Apologie). Voyage quelque peu socratique.

J'adresse la parole à Manastabal, mon guide, et je lui demande si la laverie automatique est le premier cercle de l'enfer. Elle dit :

(J'ignore, Wittig, si les cercles de l'enfer ont été dénombrés. Mais qu'à cela ne tienne, je n'ai pas l'intention de te les faire visiter dans l'ordre.)

Il me faut beaucoup d'entrain pour dire alors :

(Allons-y dans le désordre, donc).

Comme vous le voyez mes belles, ce voyage aux Enfers s'annonce bien (ceci est une antiphrase). Et Socrate alors ? Après avoir reproché à un Protagoras pérorant d'avoir tiré sa réponse en longueur et de lui avoir fait perdre le fil du raisonnement à lui si démuni intellectuellement, voilà que tout à trac il lui assène de la façon la plus pompeuse qui soit un immense commentaire d'un poème de Simonide, véritable leçon de Sophiste dans la pure tradition. Façon de railler le savoir encyclopédique de son interlocuteur puisque contredisant son fameux je ne sais rien Socrate lui donne à la fois la preuve de son propre savoir et de la totale vanité de ce savoir²⁹. Et puis Socrate pousse l'ironie jusqu'à se parodier lui-même (l'Amazone aussi). Toi, Socrate, me disait-il (Socrate évoque un personnage de sa fantaisie), d'où sais-tu quelles choses sont belles ou laides ? (et ce dialogue imaginaire ressemble comme un frère aux Dialogues de

28. Cette remarque de Hegel n'a pas échappé à l'Amazone qui l'a également pillée sans citer l'auteur.

29. Protagoras ou les Sophistes. Recopier ce passage serait beaucoup trop long. Ne soyez pas paresseuses. Allez donc chercher votre Platon, édition de la Pléiade. Vous ne l'avez pas encore acheté ?

Platon). Car, voyons, serais-tu à même de me dire ce que c'est que le beau ? (là nous attendons la méthode réfutative bien rôdée) Et moi, avec ma pauvreté d'esprit, j'étais embarrassé et ne trouvais pas de réponse convenable à lui faire, j'étais en colère contre moi-même (non, Socrate joue les imbéciles désarmants pour mieux désarmer l'infatué sophiste Hippias).

— Avant-dernière figure (ce n'est pas trop long ?), la démonstration par l'absurde. Voilà notre Socrate allant jusqu'à à conclure, imperturbable,

socr. : L'homme qui volontairement pèche, qui fait des actions laides et injustes, s'il est vrai toutefois qu'il existe quelqu'un pour être cet homme-là, ne serait pas autre que l'homme de bien ! — HIPPIAS : Cela, Socrate, je ne vois pas le moyen de te le concéder ! — SOCR. : Ni moi non plus en effet, Hippias, de me le concéder à moi-même !

Façon de laisser deviner sans la dire la fameuse thèse selon laquelle nul n'est méchant volontairement, seule solution à l'aporie. A l'interlocuteur de conclure. Ou pas, car après les questions harcelantes de Socrate est-il encore en mesure de penser quelque chose ? Eami Kierkegaard soutient que non, et que l'herbe ne repousse plus après le passage ravageur de Socrate, tel un Attila de la pensée. Seules ses lectrices, peut-être... Hippias sort défait de l'entretien, sans mots, et Euthyphron dans le Dialogue du même nom s'exclame, mais, Socrate, je suis, ma foi, hors d'état de te dire ma pensée ! Tout ce que nous avons bien pu proposer s'en va en effet, je ne sais comment, faire constamment demi-tour à notre approche et se refuse à rester là où nous avons bien pu l'installer ! A quoi Socrate répond,

socr. : Elles ont bien l'air, Euthyphron, d'être à l'image de Dédale, notre ancêtre, les définitions que tu as énoncées ! Si c'était moi qui les avais énoncées, sans doute me raillerais-tu de ce que, décidément, vu ma parenté avec ce personnage, à moi aussi, mes ouvrages parlés détalent et se refusent à rester où l'on a bien pu les placer ! Je voudrais voir mes propos rester en place et être immobilisés à leur poste, je le voudrais plus fort que de voir chez moi s'ajouter les richesses de Tantale au talent de Dédale³⁰ !

— Enfin last but not least la mise en scène caricaturale. On voit souvent Socrate transformer la scène du dialogue en foire aux bestiaux tribunal arène théâtrale boutique d'épicier de gros ou de détail terrain de pugilat. La liste est longue. J'oubliais la prétérition (socr. : Je ne dis pas que...). Socrate avait de la ressource. L'Amazone aussi. J'ai flâné dans les méandres de la dialectique socratique, pas seulement pour savourer avec vous le plaisir pris à la lecture de ces joyaux d'écriture (*ceci* est une prétérition). Vous avez aussi remarqué que l'ironie de l'Amazone est de l'espèce la plus savoureusement socratique qui soit (Socrate lesbien ça devrait être pour bientôt). Suivant l'exemple de notre grand ancêtre, l'Amazone a mis en oeuvre comme il se doit

30. Dédale est dit l'ancêtre de Socrate, parce que Socrate était sculpteur et son père Sophroniskès aussi. Les statues de Dédale avaient la réputation d'avoir la bougeotte. Drôle de filiation. Et nous pouvons remercier Platon de nous avoir rendu avec un tel talent l'entreprise socratique de démolition, et Léon Robin de nous en avoir donné une traduction si savoureuse.

une fabrication questionnante de ses livres, dans le but de mettre ses lectrices à la question, de façon faussement naïve, la coquine.

Nous allons maintenant du côté de chez l'autre illustre aïeul (il faut remonter loin, car les moins straights ne sont pas les plus proches de nous) l'ami Søren (Kierkegaard est un nom vraiment trop long et trop piquant pour la bouche), que nous devons remercier pour avoir saisi la visée subjectivante de l'eirôneia socratique³¹. Entendez par là que l'eirôneia n'était pas pour lui qu'une amulette, mais un moment crucial de la pensée qui provoqua une rupture dans le monde grec, et c'est ainsi que Socrate fut le premier philosophe. Pas moins. Vous voyez pourquoi Socrate nous intéresse au plus haut point, il a opéré une métamorphose du langage semblable à celle que l'Amazone nous incite à produire. Définition de l'eirôneia socratique selon Søren. Négativité absolue, infinie, et en tant que telle productrice de subjectivité. Traduisons. E.eirôneia, c'était tout bonnement...

... le non obstiné de Socrate.

Il n'a qu'une idée fixe, l'ami Sören. Découvrir qui était le vrai Socrate, cet extraordinaire et génial bonhomme que nous aimons tant. Il lui faut donc décoller la figure de Socrate de celle de Platon, dessiner son portrait grâce aux témoignages variés et contradictoires que nous en ont laissé Xénophon, Aristophane, Aristote, et à l'étude attentive des premiers Dialogues de Platon. Toute une thèse pour ça. Pour arriver au non obstiné de Socrate. Non à quoi, à qui ? Je vous l'ai dit, Socrate dit non à tout. Les institutions, les lois, les tribunaux, les idées reçues, les opinions circulantes. rami Sören ne ménage pas son lyrisme pour décrire la position néantisante et aérienne de Socrate. Ironie en son effort total. Négation qui anéantit toute connaissance. Rien qui dévore tout. Dialectique en son activité négativement libératrice. Ironie totalement parachevée. Inébranlable négativité contre laquelle vient se briser la puissance de l'État. Ironique perspective à vol d'oiseau. Tel le sophiste des Nuées dans son panier, Socrate s'élève toujours plus haut et voit tout disparaître au-dessous de lui tandis qu'en une satisfaction ironique il plane là-haut, porté par la conséquence intrinsèque et absolue de l'infinie négativité lui (c'est la prose de Sören).

Socrate affirmait qu'il ne savait rien sinon ce que le bien n'était pas, et c'était vrai. L'ignorance de Socrate n'était pas seulement feinte. Aucune raison, mes belles, de ne pas le croire. A le lire on se retrouve toutes légères à la fin du dialogue, avec des concepts vides comme de vieilles outres usagées³². l'ironie socratique est si décapante

31. Dans sa thèse de doctorat, Le concept d'ironie constamment rapporté à Socrate. Il a fort heureusement résumé ses analyses en quelques formules énoncées au début du livre, ça facilite la compréhension. Ces formules sont développées ensuite de façon remarquable, il n'est donc pas inutile de poursuivre la lecture au-delà de la première page. (in Oeuvres complètes, tome II, nulle part ailleurs).

32. Et son fameux Démon (to daimonion) qui le visite toujours sous forme d'injonctions négatives insistantes : Socrate, non, est un clin d'oeil ironique. Il met Socrate en garde, l'arrête dans son action, lui prescrit de rester cloué sur place, de fermer son bec. Ce sacré Démon c'est sa volonté obstinée de dire non. To daimonion, au sens propre, le quelque chose de divin. On traduit plus simplement, le démon de Socrate, parce qu'il n'y en avait pas beaucoup à se faire suivre ainsi par un démon.

qu'après ses questionnements (avec son fameux elenchos) aucune idée ne reste debout. Toujours l'issue du débat est incertaine, le questionnement sans cesse à reprendre. Les interlocuteurs épuisés jettent l'éponge et s'empressent de retourner à leurs occupations, terrifiés de voir leurs certitudes s'écrouler et d'être livrés à eux-mêmes, à leur seul jugement. L'ironie de Socrate a soufflé sur la pensée comme un grand vent qui a balayé toutes les fausses certitudes sur son passage. L'ami Sören le dit, Socrate arracha tous ses contemporains à la substantialité comme s'ils étaient nus après un naufrage, il détruisit la réalité, regarda l'idéalité à distance, la toucha mais ne l'acquiesça point. Ce fut la mission que Platon se donna. Conséquence qui n'est pas des moindres,...

... Socrate a inventé la subjectivité,

... l'a faite advenir pour la première fois dans le monde grec³³. Un peu fort, direz-vous ? Eh bien non, l'ami Sören et moi-même allons de ce pas vous le faire savoir. Socrate n'était ni physicien ni médecin ni astronome ni métaphysicien et refusait de se préoccuper de tout savoir ou technique susceptibles d'être enseignés. Seulement de ce qui concernait l'homme. Et, et... (ouvrez vos oreilles) tout ça, la nature humaine, l'action humaine ne saurait être l'objet d'un savoir, donc d'un enseignement. Car chacune de nous doit trouver en elle et pour elle et non pas en dehors d'elle la solution à la question posée³⁴. Socrate vous aurait amenées, mes belles, à ne plus vous appuyer avec paresse sur les idées que la religion les savantes les doctes les aïeules les amies les citoyennes ont pensé avant vous, sur les préjugés et opinions circulant en douce comme des rumeurs. Ouvrez donc Alcibiade ou de la nature de l'homme³⁵. A Socrate qui lui demande, quelle probabilité y a-t-il que tu aies la connaissance du juste et de l'injuste, quand à leur sujet tu vas comme cela de droite et de gauche, et que, ni tu ne l'as, visiblement, acquise de personne, ni tu ne l'as trouvée toi-même ? Alcibiade répond imprudemment,

ALCIB. : En se fondant sur ce que tu dis, la chose n'est pas probable, ce qui va provoquer une vive réprimande de Socrate,

SOCR. : Cette réponse, ne vois-tu pas en revanche, Alcibiade, à quel point elle est incorrecte ? — ALCTN. : Et en quoi ? — socR. : En ce que tu prétends que c'est moi qui dis cela ! — ALcts. : Ce n'est pas toi qui dis que je n'ai aucune connaissance relativement au juste et à l'injuste ? — soca. : Non, bien sûr ! — ALcts. : Alors, c'est moi ? — soca. : Oui, c'est toi !

... après quoi Alcibiade inquiet interroge Socrate, et comment donc ? Pour enfin subir dans sa tête un véritable renversement,

SoCR. : Si je te demande lequel est le plus grand, de un ou de deux, n'affirmeras-tu pas que c'est deux ? — ALCIB. : Ma foi, oui ! — soca. : Quel est dès lors, visiblement, celui qui là-dessus énonce son opinion ? moi qui interroge,

33. J'espère que vous ne vous attendez pas à un sens lacanien des mots subjectivité et sujet.

34. Vous avez déjà entendu parler du gnothi seauton (connais-toi toi-même), je suppose.

35. Je suppose que vous vous êtes décidées à acheter le Platon de la Pléiade. Je ne le répéterai plus.

ou bien toi qui réponds ? — ALCIB. : C'est moi. — SOCR. : Or, tout à l'heure, et d'un bout à l'autre de notre conversation, n'étais-ce pas moi qui posais les questions ? — ALCIB. : Oui. — SOCR. : Et toi qui y répondais ? — ALCIB. : Eh ! absolument. — SOCR. : Mais quoi ? ce qui a été dit, lequel de nous deux l'a dit ? — alcib.: D'après ce dont nous sommes tombés d'accord, Socrate, il est évident que c'est moi.

Pour Sören la philosophie est née dans des moments comme celui-ci. Définitif. Dommage qu'Alcibiade n'ait pas continué à profiter de l'enseignement de Socrate. Platon si, heureusement. Et l'Amazone n'est pas loin. Quand on lit Les Guérillères, on est prises dans...

une construction tout à fait renversante,

à la manière socratique. Dès le début du livre on butte sur une phrase majuscule, ELLES AFFIRMENT TRIOMPHANT QUE TOUT GESTE EST RENVERSEMENT, et à la fin, LACUNES LACUNES LACUNES... MARGES ESPACES INTERVALLES SANS RELACHE GESTE RENVERSEMENT. De quel geste renversement s'agit-il donc ? Énigme. On ne comprendra qu'à la fin.

On pense d'abord qu'on est sur une fie (Lesbos peut-être ?) peuplée d'Amazones, paradisiaque malgré quelques histoires horribles. L'écriture est marquée par un Elles accentué, répétitif, sans aucun Ils ni Nous ni Je à l'horizon. Plus loin on rencontre des allusions au temps où Elles ont fait la guerre et à des temps nouveaux qui vont advenir. Et on comprend que la troisième partie qui raconte la guerre violente contre le pouvoir des hommes constitue un flash back par rapport aux deux précédentes. Des Ils font alors leur apparition. Dans ces temps de feu et de sang il y a des jeunes hommes vers lesquels les Guérillères accourent les bras chargés de fleurs. Elles donnent des fusils à ceux qui rejoignent leur combat jusqu'à la victoire finale. Elles disent, on se trompe fort si l'on s'imaginerait qu'elles iraient parler avec violence contre les hommes quand ils ont cessé d'être leurs ennemis.

On perçoit alors qu'on n'avait rien compris au livre. Le Elles des premières parties désigne le collectif d'hommes et de femmes qui ont ensemble gagné la guerre. Là où on a l'habitude de dire Ils pour désigner ce collectif, l'Amazone écrit Elles. Rappelons-nous ses phrases fortes, ce qu'on appelle pronoms indéfinis, les on il ils qu'on croit au-delà des sexes appartiennent en fait selon les grammairiens au genre masculin. Cela tend par contamination grammaticale à faire du genre masculin un genre non marqué par le genre, ayant prétention à l'universalité, car le genre évacue le sujet qu'il marque, la femme, de sa souveraineté de sujet. Dans Les Guérillères, le Elles renverse cet usage, désigne un ensemble d'hommes et de femmes, ou plutôt de lesbiennes, au sens où le mot lesbiennes est au-delà des sexes. Dans les dernières phrases, quelques Nous apparaissent, et même un à Mes côtés très discret.

Mues par une impulsion commune, nous étions toutes debout pour retrouver comme à tatons le cours égal, l'unisson exaltant de l'Internationale. Une vieille soldate grisonnante sanglotait comme une enfant. Alexandra 011 ontai retenait à peine ses larmes. L'immense chant envahit la salle, creva portes et fenêtres, monta vers le ciel calme. La guerre est terminée, la guerre est ter-

Danse avec l'amazone

minée, dit à mes côtés une jeune ouvrière. Son visage rayonnait. Et lorsque ce fut fini et que nous restions là dans une sorte de silence embarrassé, quelqu'une au fond de la salle cria, camarades, souvenons-nous de celles qui sont mortes pour la liberté. Et nous entonnâmes alors la Marche funèbre, un air lent, mélancolique et pourtant triomphant.

L'Amazone indique-t-elle par ce à Mes côtés que je parle depuis le début parmi toutes les Elles qui à la fin peuvent se dire Nous ? Sans doute, mais elle dit aussi qu'avant la fin de la guerre contre le pouvoir des hommes, Je ne pouvait pas s'exprimer en première personne.

Si on est arrivées au bout de la lecture, on a été attrapées par cette fabrication renversante que l'Amazone nous a imposée. Du coup on ne peut faire autrement que retourner au début du livre pour en reprendre la lecture, suivant ainsi le geste renversement qu'elle annonçait. Elle a voulu provoquer chez nous un choc subjectif, nous faire vivre ce que c'est que la matérialité du langage et ses effets sur le sens, sur la pensée, sur le réel.

Rappelez-vous, si on répète une affirmation à deux reprises, à la troisième elle devient vérité. Cela s'appelle langage de perroquet écholalie rabâchage remâchage bourrage de crâne. Vous vous souvenez des ordres ressassés dans nos écoles, répétez après moi, toutes en chœur, en rang par deux, et pas un murmure ni un ricanement. Fini tout ça. Comme Socrate, avec son ironie l'Amazone s'attaque à tout, fondements de la société, lien social, transmission, tout ce qui fabrique la pensée emprisonnée. Et elle vous emportera, mes belles, vers un ailleurs que personne ne connaît encore. Vous avez bien raison d'avoir peur. L'ami Sôren qui allait jusqu'au bout de ses analyses va jusqu'à dire, Socrate non seulement usa de l'ironie, mais il se consacra tellement à elle qu'il en succomba. Sa mort, il l'a prévue, provoquée peut-être (certains le disent) ne voulant rien céder sur sa position critique. Il confie à Calliclès, chaque fois que je parle, les paroles que je prononce ne sont pas des paroles destinées à plaire, mais à dire ce qui vaut le mieux, c'est à ce titre que je serai incapable de savoir que dire devant le tribunal. Il dit aussi qu'il sera jugé comme serait jugé un médecin qu'accuserait un cuisinier devant un tribunal d'enfants. Socrate sait qu'il ne gagnera pas son procès. Vous connaissez la suite. C'est là son destin tragique. Pleurons.

Nous l'avons tant aimé, Socrate.

Ne trouvez-vous pas qu'il a largement gagné son procès en appel ? Qui estime maintenant ses juges, des Straights comme on en voit trop ? Amazone, vous le sentez, est tout contre nous. Vous sentez aussi qu'il s'en faut de peu que je ne cède à l'émotion. Mais on a bien le droit d'aimer Socrate et d'être touchée par les sentiments de Platon à son égard, et de reconnaître dans l'Amazone une descendante de cet ironiste hors du commun !

Une question demeure, son ironie était-elle perçue par ses contemporains ? Peut-être pas, car elle s'accompagnait de paroles équivoques qui inquiétaient ses concitoyens,

les ébranlaient dans leurs certitudes³⁶. Il a fallu Platon avec ses Dialogues pour transmettre son ironie, avec sa négativité absolue, infinie (vous commencez à vous habituer à cette expression ?). À lire l'ami Sören on imagine notre Socrate quelque peu figé dans le panier suspendu de son absolue négativité, tandis que Platon s'envole à tire d'ailes vers le Ciel des Idées. Disons que Sören n'a pas été sensible au lien (ne soyons pas prudes, à l'amour) qui les unissait dans l'écriture même des Dialogues. Nous, si, on est psychanalystes lesbien(ne)s !

Ils sont fabriqués étonnamment, les Dialogues.

Platon philosophe écrivain met en scène Socrate philosophe questionnant. Platon se fait donc le secrétaire messenger de Socrate qui est en retour son porte-parole. Voilà un dispositif bien tortueux, mais c'est comme ça que l'ironie peut parvenir à sa destination, que quelqu'une puisse l'entendre et en sourire. Donc quatre positions, l'écrivain(e) messenger(e), l'ironiste questionnant(e), le(la) questionné(e) naïf(ve), et au bout de la chaîne, nous lectrices qui savourons l'ironie à notre aise (parce que le(la) questionnée) il(elle)n'entend rien du tout). Sans nous pas d'ironie, pas d'auteur(e), pas de Socrate ironiste. Ça s'appelle...

... une mise en abyme (avec un y).

Ehomo de l'âge de l'acier rapide a nommé ainsi ce dispositif. Il aimait bien la mise en abyme, il a écrit Paludes et Les Faux-Monnayeurs, et les romancier(e)s contemporain(e)s sont tous(tes) ses élèves, le nouveau roman surtout³⁷. Vous connaissez Les Menines de Velázquez, c'est un bon exemple, le peintre et son atelier sont représentés dans le tableau. Dans Virgile, non, un des personnages porte le nom de l'auteur. D'autres formes sont plus subtiles, ainsi le discours indirect du dernier chapitre de L'opoponax ou la polyphonie des Guérillères et du Corps lesbien³⁸. Rassurez-vous, je ne vais pas faire un topo sur la mise en abyme, juste en tirer quelques idées sur les relations de Platon et de Socrate. Je me plais à penser que Platon a inventé ce dispositif si vivant, même si la mode des dialogues socratiques était répandue à l'époque (Eschine de Sphèttos Antisthène Aristippe Criton Euclide de Mégare Phédon). Dans ses Dialogues Platon se fait (ou plutôt feint de se faire, c'est son ironie à lui) le secrétaire de Socrate qui questionne ses interlocuteurs, Gorgias, Euthyphron ou Hippias. Et même très souvent les Dialogues ont une structure de poupées russes, car

36.11 fut accusé d'être dangereux pour les lois de la cité, l'ordre de la famille, la santé morale des jeunes gens qu'il détachait de leurs parents. D'être (c'est le grand mot) corrupteur de la jeunesse. la raison de sa condamnation à mort est là. S'il n'avait pas entraîné les jeunes gens dans son entreprise de démolition, les Athéniens auraient négligé ses paroles ironiques. Toucher aux enfants, vous pensez !

37. Il avait du étudier un jour l'héraldique, car c'est là qu'on parle de *mise en abyme* (avec un y). Cela consiste à insérer un petit blason dans le grand blason, mais avec des dessins différents à l'intérieur du petit blason, pas comme sur les boîtes de vache qui rit.

38. On reparlera de tout ça plus loin, soyez patientes.

on y rencontre quelqu'un qui raconte ce qu'un autre a entendu, parfois d'un autre encore qui dit avoir assisté à l'entretien de Socrate avec son protagoniste (vous avez lu le prologue du Banquet ? c'est un modèle du genre). Résultat, on a un grand doute sur l'exactitude, sinon l'authenticité des paroles échangées. Avez-vous remarqué que Platon n'est jamais présent dans ses Dialogues pas même comme témoin muet (il a pourtant suivi son enseignement) ? Son nom n'apparaît que deux fois. Dans L'Apologie il dit avoir assisté au procès de Socrate (mais L'Apologie n'est pas un dialogue). Et dans le Phédon qui raconte la dernière journée de Socrate, on lit cette petite phrase de Phédon dénombrant les présents, Platon, je crois, était malade³⁹. Était-il présent ou pas à la mort de Socrate, on ne le saura jamais. Conclusion.

—Il ne fallait pas qu'il soit présent ce jour-là, ni d'ailleurs jamais. Parce qu'il importe peu de savoir ce que Socrate a réellement et exactement dit. Et lui-même Platon n'étant jamais présent ne peut rien en garantir. A nous, lectrices, de poursuivre l'entreprise ironique de Socrate, et non de placer Socrate en position de maître dont on devrait absorber les paroles comme paroles d'évangile. Surtout pas.

—Et pourtant Platon est toujours présent sur la scène du dialogue, revêtu des habits et de la figure de Socrate. Platon l'écrivain devient le temps d'un dialogue Socrate le questionnant, il se glisse dans le corps du livre, dans la tête de son Socrate bien aimé, dans sa peau, sa vie et sa pensée. Il se met en abyme dans son personnage. L'extérieur du livre (auteur ou peintre) passe à l'intérieur (livre ou tableau). Le mouvement de l'écriture part de l'auteur(e), attrape en cours de route les personnages, et avec eux(elles) nous lectrices, pour nous entraîner dans une aventure où nous sommes profondément engagées. Le mouvement retourné revient ensuite à l'auteur(e). On est chang(e) par les livres qu'on fait, disait l'homo de l'âge de l'acier rapide. Par ceux qu'on lit aussi. Platon se mettant en abyme dans les Dialogues, ses lectrices sont emportées avec lui dans le mouvement de l'écriture. Ou sinon elles n'ont plus qu'à refermer le livre, ou, ce qui revient au même, à n'y trouver qu'un discours savant. Vous voyez bien que lire ces livres n'est pas de tout repos, on se laisse embarquer, et puis c'en est fini de notre sommeil dogmatique. Vous commencez à soupçonner pourquoi Platon procédait ainsi.

Lorsque l'abyme est Iii, l'amour n'est pas loin.

Car Platon a écrit les premiers Dialogues en amant(e) de Socrate, en amant(e) endeuillé(e), et nous les lisons à notre tour en amantes conquises (il va falloir nous décider à déclarer Socrate et Platon lesbiens)⁴¹. Non, l'amour n'est pas loin,

39. Vous avez lu le prologue du Banquet ? c'est un modèle du genre.

40. A lire absolument, le très beau roman de Claude Pujade-Renaud. Platon était malade, Actes-sud.

41. Notons au passage qu'il n'est pas possible de concevoir la *mise en abyme* à partir d'un dispositif de miroirs parallèles, comme une botte de vache qui rit pourrait le laisser supposer et comme J. Allouch le propose dans «Où le désir vaurien» (in Lettre pour lettre).

... mais la mort non plus.

On commence à s'y faire. Un autre personnage apparaît, celui(elle) qui fait les frais de cette opération, qui en est comme le reste, le déchet. Souvent le personnage qui ne peut pas suivre, qui ne peut échapper aux griffes du Diable, sortir de l'Enfer straight, et qui en meurt. Puisque l'ironie de cet autre aïeul (l'homo) est tout près, on peut faire la liste impressionnante des morts de ses livres, depuis Marceline de L'Immoraliste, Alissa de La porte étroite, jusqu'au petit Boris des Faux-Monnayeurs. Et du côté de chez l'Amazone, la mort (supposée) de Valerie Borge à la fin de Lopoponax, ou des âmes damnées (massacrées) de Virgile, non, deux livres qui utilisent la mise en abyme.

Et du côté de chez Platon ? Socrate l'ironiste est lui-même détruit par son opération ironique, par sa propre négativité. Pour soutenir sa cause il a refusé de sauver sa vie. La position minoritaire de l'ironiste peut le(la) conduire jusqu'à la mort (on l'a compris mais enfoncez encore le clou). Socrate est mort sans révolte ni héroïsme, demandant seulement à ses disciples de rembourser sa dette d'un coq à Asclépios. lamie Frédérica suppose que Socrate remerciait ainsi le Dieu de la médecine d'avoir permis la bonne composition de la ciguë⁴². Socrate ironique jusqu'à la fin ! Quelle leçon, il faut un sacré cran pour tenir ainsi la barre de l'ironie, vous ne trouvez pas ? Il fallait l'amour de Platon, sa douleur, sa colère contre une condamnation injuste pour l'amener à produire pour (contre) les Athéniens la figure et l'oeuvre de son maître, à redonner corps et vie à Socrate car, on va le dire comme ça, tant il l'aimait qu'en lui encore il vit. Vous êtes la en plein coeur de l'énonciation platonicienne. Amazonienne aussi. N'oublions pas ses mots (de l'Amazone), écrire sa vie avec son sang.

Alors là, mes belles, nous allons déclarer ouvertement que Socrate est notre ancêtre lesbien(ne). Un tel outing n'est pas facile. J'entends déjà la cohorte des profs des doc-tes des savants des spécialistes pousser des hurlements de gorets qu'on saigne. Ne nous laissons pas impressionner, après tout ce sont les lectrices qui font les livres. Donc déclarons Socrate lesbien, et même (l'Amazone en donne l'exemple) nommons-la Socratéa (parce que les mots qui disent le genre véhiculent la discrimination dont les femmes ont fait les frais au cours des siècles). Et nous voilà mes belles avec notre lumineuse Socratéa et son amante endeuillée Platône, baptisées comme il se doit. Cela nous engage. Parce qu'il faut le dire, nous devons nous efforcer vers toujours plus de lesbianisme. Quels que soit notre petite différence anatomique (dite sexe) et nos choix amoureux (dits sexuels). Et ce n'est pas facile.

42. Je ne sais plus où, peut-être dans Ainsi parlait Frédérica, ou dans...

AMANTES INDISTINCTES

Où il sera question d'un long poème très éprouvant Le corps lesbien écrit par notre Chevalière d'Eros, et du Brouillon pour un dictionnaire des amantes que nous avons déjà largement pillé. Et d'un voyage désordonné à travers les Enfers par des adeptes de Socratée et de Dantée. Et pour finir d'un roman au titre bizarre, LopoPONAX, par quoi on aurait dû commencer puisqu'il était en tête des listes de la même auteure..., et qu'une très grande porteuse de fables en fit un éloge sans restriction⁴³

Voguons maintenant en compagnie de l'Amazone. De l'embarquement pour les Lesbos noires et dorées des Guérillères au voyage sans fin d'une moderne Quichotte. De l'invitation au voyage de Baudelaire le poète lesbien jusqu'à l'infamale comédie de deux voyageuses qui disent non à Virgile. J'allais oublier l'exploration fantastique du corps lesbien de l'aimée et les joyeuses métamorphoses des Amantes du Brouillon. Voyages traversées passages échappées belle poudre d'escampette vagabondages errance. Métaphores, métaphores... Encore une figure de l'ironie que j'aurais oubliée ? La marque de l'inspiration socratique de l'Amazone (de la filiation amazonnienne de Socratée) ? En tout cas la drôle d'aventure à laquelle l'Amazone nous invite. Ce voyage avec l'Amazone, mes chéries, ne va pas être facile. Nous allons parler gravement de choses graves, tendrement de choses tendres. Parce que tout ça concerne notre vie, notre être d'amantes. Définitions positions identités nominations plaisirs enjeux, non ce ne sera pas sans tribulations ni sans risques. D'autant qu'on se perd dans les fabrications retournées torsadées spiralées renversantes des livres de l'Amazone, dans les emboîtements et les abîmes. Et qu'on en sort avec un torticolis et un gros mal de tête. Il nous faudra affronter le vent qui souffle sur le sable du désert en lames de faux, les tempêtes de l'Achéron, le bruit et la fureur qui gonflent les mots et les voiles des Guérillères, les moulins à vent de Quichotte, la guerre ravageuse des mères et des filles. Il y a de quoi nous fatiguer.

On commence le voyage par Le corps lesbien,

à cause de son titre et parce que dès les premières lignes on soupçonne que ce livre de poèmes cherche à nous changer dans notre corps et notre tête. Encore un coup de cette coquine d'Amazone (dans ce voyage elle se dit Amante, et se nomme, comment au fait ? il y a là un problème, on verra ça). Lisons le premier poème (au dire de certaines il y en a 109).

Dans cette géhenne dorée adorée noire fais tes adieux m/a très belle m/a très forte m/a très indomptable m/a très savante m/a très féroce m/a très douce m/a plus aimée, à ce qu'elles nomment l'affection la tendresse ou le gracieux abandon. Ce qui a cours ici, pas une ne l'ignore, n'a pas de nom pour l'heure, qu'elles le cherchent si elles y tiennent absolument, qu'elles se livrent à un assaut de belles rivalités, ce dont j/e m/e désintéresse assez complètement

43. La grande Marguerite, c'est elle.

tandis que toi tu peux à voix de sirène supplier quelqu'une aux genoux brillants de te venir en aide...

On s'arrête un instant, reprenons notre souffle. l'Amante dit qu'il n'y a pas de mots pour nommer les sentiments qu'elle éprouve pour l'aimée. Nous, on aurait dit amour désir adoration, mais c'est peut-être un vieux reste de vocabulaire straight. Un amour qui n'a pas de nom, on a déjà entendu ça, vous vous rappelez l'expression d'un autre homo de l'Âge de l'acier rapide, l'amour qui n'ose pas dire son nom.

Nous ne sommes pas au bout de nos peines. Essayez donc de lire à haute voix ce poème, pour voir. Pas facile. Votre élocution est bégayante, embarrassée par la barre oblique qui coupe en deux tous les pronoms en première personne, j/e m/e m/a m/es rn/on m/ien... On connaît déjà le S (on dit S barré) du camarade Lacan. Ça nous a tout l'air d'une nouvelle parodie, il est donc hasardeux de parler de sujet divisé, quoique (la question de l'inconscient n'est peut-être pas absente de ces poèmes, on n'en est pas à une contradiction près). Vous vous souvenez de la confidence de l'Amante, quand j'ai trouvé le titre Corps Lesbien, l'association de ces deux mots m'a fait rire, c'était absurdemment sarcastique. Après tout ce qu'on a déjà dit, vous devinez que le corps lesbien est une réponse ironique au corps féminin des poètes et des peintres, au mythe persistant de la-femme. L'Amante se doit de mettre par terre nos visions idéalisées, de détruire la-femme dans ses aspects les plus séducteurs, ainsi qu'elle le dit plaisamment. Elle pourfend les pronoms d'une barre oblique, comme Quichotte ses moulins à vent, parce que les pronoms féminins désignent un sujet frappé par le genre, évacué de sa souveraineté (vous n'avez quand même pas oublié). Puisque les mots ont fabriqué le réel, attaquons-nous aux mots pour changer le réel. Et l'écriture sera elle-même changée, c'est tout simple. Car l'écriture comme le corps lesbien est au-delà des sexes, Virginia Woolf le dit, l'écriture transcende la différence des sexes. On peut donc parler d'écriture lesbienne (poète et lesbien cela va ensemble). Pas d'écriture féminine.

Un peu de culture, mes chéries. Au XVI^e siècle des poètes qui n'avaient pas froid aux yeux avaient organisé une joute poétique fameuse pour dédier à Clément Marot leurs Blasons du Corps Féminin en remerciement ironique de son poème au titre coquin Le Blason du beau tétin. On ne sait plus trop ce qu'est un blason. Le petit Robert qui ne quitte jamais ma table dit, poésie décrivant de manière détaillée sur le mode de l'éloge ou de la satire les caractères et qualités d'un être d'une partie du corps ou **d'un** objet. Citons quelques un(e)s des poètes blasonneurs(ses), Jean de Vauzelles, Maurice Scève, Albert le Grand, Antoine Heroet, Maclou de la Haye, Eustorg de Beaulieu, Victor Brodeau, Claude Chappuys, Gilles d'Aurigny, Bonaventure Des Périers, des anonymes aussi qui n'ont pas osé signer le ventre et le.... Les autres ont rivalisé d'invention pour explorer et louer les cheveux le front le sourcil le soupir la gorge l'oreille l'oeil le regard le ris l'embrassement la larme le nez la joue la langue les dents la voix

44. Moi je dirai qu'avec toutes ces déchirures dans le texte, nous sommes plus près de Bataille, de son Expérience intérieure et de la troublante Madame Edwarda que de Lacan, vous ne trouvez pas ?

le cul la bouche la main l'ongle le nombril et même la mort⁴⁵. Le jury très intime composé de Clément Marot lui-même et Renée, Duchesse de Ferrare (était-ce à elle le beau tétin ?), décida que le Blason du Sourcil de Maurice Scève l'emportait en agrément.

Qui connaît maintenant ces poètes blasonneurs(ses) ? Notre Amante si, n'en doutez pas. Dans les collèges religieux de son enfance on étudiait très à fond le vieux français, la littérature du Moyen Age, des XV et XVI siècles. Elle aimait tout ça, l'Amante, les gestes épiques de Guillaume d'Orange, les Lais de Marie de France et la poésie de Charles d'Orléans⁴⁶. Donc nous pouvons être sûres que notre poétesse parodie les poètes blasonneurs(ses) pour nous offrir en retour ses Blasons à elle, du corps qu'elle appelle lesbien parce qu'elle y met son estampille. Et vous allez voir qu'elle cherche à dégager le langage de sa gangue straight pour fabriquer un corps nouveau, car vous le savez, on ne met pas du corps nouveau dans de vieilles peaux. Donc elle cherche pour dire le corps de l'aimée d'autres mots que ceux qui décrivaient la-femme. Et elle veut que les mots bougent autrement dans les pages de son livre, de son corps poème. Poursuivons donc notre lecture.

... Mais tu le sais, pas une ne pourra y tenir à te voir les yeux révoltés les paupières découpées tes intestins jaunes fumant étalés dans le creux de tes mains ta langue crachée hors de ta bouche les longs filets verts de ta bile coulant sur tes seins, pas une ne pourra soutenir l'ouïe de ton rire bas frénétique insistant. L'éclat de tes dents ta joie ta douleur la vie secrète de tes viscères ton sang tes artères tes veines tes habitacles caves tes organes tes nerfs leur éclatement leur jaillissement la mort la lente décomposition la puanteur la dévoration par les vers ton crâne ouvert, tout lui sera également insupportable.

Ne hurlez pas au massacre. Ces mots sont terribles, soit, superbes et bouleversants, c'est mon avis, peut-être pas le vôtre. Mais accordez-moi, mes chéries, qu'ils sont très étonnants ! Et la fabrication du livre est étonnante aussi avec ses longs répertoires majuscules qui entrecoupent les poèmes. Le livre se met à vibrer, à palpiter entre nos mains comme un corps vivant fait de lettres de mots de poèmes. Un corps poème, si vous me permettez l'expression.

On lit dans un des poèmes, le flot devient continu, la cyprine écumeuse blanchie dans ses tourbillons remonte jusqu'aux épaules, et voici que peu après rapplique la première double page du répertoire (il y en a onze, je les ai comptées, bout à bout ça fait deux mètres de long). LE CORPS LESBIEN LA CYPRINE LA BAVE LA SAUVE LA MORVE LA SUEUR LES LARMES LE CERUMEN L'URINE LES FECES...⁴⁷. Le répertoire s'arrête au beau milieu du mot VAISSEAUX pour se poursuivre après je ne sais combien de pages de poèmes. Cette liste de mots ressemble furieusement aux leçons des écoles primaires d'avant-guerre (du temps de l'enfance de l'Amante) aux tables de multiplication conjugaison déclinaison.

45. Et la Conférence de deux damoiselles, de François Béranger de la Tour d'Albenas. Tiens tiens !

46. Lisez donc I opoponax. Ce sera autant de gagne pour la suite.

47. C'est trop long à recopier, courez donc chercher votre livre.

naison que les maîtresses d'alors (maintenant aussi ?) faisaient ânonner à leurs élèves sur un air à deux temps et trois notes répétitif hypnotique. Pour bourrer le crâne des enfants il fallait bien ça.

Cyprine, *vous connaissez ?*

Vous ne verrez pas le mot dans les dictionnaires d'avant les dix dernières aimées. Dans le petit Robert édition récente je trouve, cyprin, sécrétion vaginale due à l'acte d'amour. L'étymologie de cyprine est liée à Aphrodite la déesse dite cyprienne (ou cyprine) parce qu'elle est née déjà grande et toute belle dans sa coquille Saint-Jacques sur l'écume de la mer qui borde Pile de Chypre (ou Cypre)⁴⁸. Cyprine revient plusieurs fois dans le répertoire et les poèmes, tu es m/a gloire de cyprine m/a fauve in/on lilas mua pourpre, tu m/e chasses le long de m/es tunnels, tu t'engouffres faite de vent, tu souffles dans m/es oreilles, tu mugis... Et encore, quand après l'aube le soleil aveugle tu m//es révélée dans ta gloire peau composée d'écailles dans la lumière éclatante sang cyprine longs filets gélifomes sur ton ventre bave séchée sur tes joues. C'est pas beau ça ? Poursuivant le poème, nous sommes emportées avec l'Amante sur le fleuve de cyprine vers un autre monde, une autre vie.

... le flot montant débouche dans le ciel, adieu continent noir de misère et de peine adieu villes anciennes nous nous embarquons pour les îles brillantes et radieuses pour les vertes Cythères pour les Lesbos noires et dorées.

Vous pensez bien, mes chéries, que l'Amante a choisi cyprine pour démarrer le répertoire LE CORPS LESBIEN par une décision politique et ironique. Elle nous demande donc de larguer toutes nos censures et nos idéalizations afin de la suivre dans une exploration du corps de l'aimée (ou de l'amante). Elle ne va rien nous épargner, sa matière sa couleur sa saveur son odeur sa résonance ses transformations animales végétales minérales cadavériques ses éclatements ses décompositions ses bestiaires fabuleux ses herbiers foisonnants ses cartographies fantastiques. Tout ça et sans concessions. On vogue à contre-courant et vent debout. Voilà pourquoi ce premier poème donne le mal de mer, c'est fréquent dans un voyage. Ce n'est pas fini, un peu plus loin dans un autre poème, les mêmes mots terribles sont employés de façon retournée, l'Amante, celle qui dit j/e, subit à son tour mort et décomposition. Tenez-vous bien, ça va tanguer. Le poème commence de façon étonnante,

ye tairai ton nom adorable,

... tel est l'interdit qui m//a été fait, ainsi soit-il... Et voilà une énigme de plus. Pourquoi un tel interdit sur le nom de l'Amante ? On sait bien que le nom de Dieu est imprononçable et on n'en est pas à un blasphème près (les églises soutiennent la pensée straight, alors on ne va pas se priver d'un petit retour à l'envoyeur). Mais enfin

48. Vous connaissez La naissance de Vénus de Botticelli ? On dit que Vénus Aphrodite est née de l'écume de la mer. Aux XV^e et XVI^e siècles les poètes nommaient Aphrodite la Déesse Cyprine.

il faut nous y faire, le nom de l'Amante reste caché tout au long du livre. On le cherche, on croit d'abord le deviner dans ce poème où elle raconte une légende ancienne, puisqu'elle vient chercher son aimée jusque dans les enfers. Alors nommons-la comme il se doit Orphéa ou Orphire. Forte, belle, inflexible (comme vous toutes mes chéries) Orphéa guide l'aimée vers la lumière sans une fois se retourner, elle supporte en chantant jusqu'au bout du voyage la mort progressive la décomposition l'odeur effroyable le désespoir de l'aimée qui la suit. C'est tellement secouant que je ne peux pas résister à l'envie de vous en lire quelques phrases.

M/es os ronds apparaissent à m/es genoux où des lambeaux de chair tombent. M/es aisselles sont moisies. Mies seins sont dévorés. J//ai un trou dans la gorge. L'odeur qui de m/oi sort est infecte. Tu ne te bouches pas le nez. Tu ne cries pas d'effroi quand tout m/on corps putréfié et à moitié liquide s'appuie à un moment donné le long de ton dos nu. Pas une fois tu ne te retournes, pas même quand j/e m/e mets à hurler de désespoir les larmes roulant sur m/es joues rongées à te supplier de m/e laisser dans m/a tombe à te décrire avec brutalité m/a décomposition les purulences de m/es yeux de m/on nez de m/a vulve les caries de mies dents les fermentations de m/es organes essentiels la couleur de m/es muscles blets. Tu m//interromps, tu chantes à voix stridente ta certitude de triompher de m/a mort, tu ne tiens pas compte de m/es sanglots, tu m//entraînes jusqu'à la surface de la terre où le soleil est visible. C'est là seulement là au débouché vers les arbres et la forêt que d'un bond tu m/e fais face et c'est vrai qu'en regardant tes yeux, j/e ressuscite à une vitesse prodigieuse.

L'Amante qui prend au fil des pages la forme d'un serpent tentateur, dont les cheveux résonnent comme une lyre ou qui fait sortir ses guêpes lorsque l'aimée transgresse l'interdit, réussit là où l'Orphée de nos légendes a échoué, elle fait renaître son aimée à la vie. Vous voyez bien que ce poème est tout retourné (nous aussi) par rapport au premier. Comme si les amantes écrivaient l'une après l'autre d'une écriture alternée. On ne sait plus laquelle dit j/e, on ne sait pas comment les nommer. Qui est l'amante et qui est l'aimée ? La question n'a même plus de sens (dans le Brouillon il est question de l'Amante et de son Amante ou ses Amantes). On doit se faire une raison, c'est à nous lectrices qu'il est impossible ou ...

... interdit de nommer les Amantes.

De les fixer dans une identité comme on épingle un papillon sur une planche. Comment les nommer ou seulement les décrire avec notre langage straight ? Les images dont elles se revêtent au fil des pages sont flottantes et réversibles. Disons-le, les Amantes sont indifférenciées (qu'est-ce que ça peut bien vouloir dire, qu'elles n'ont pas de moi à elles ? sûrement). On sait déjà qu'on est dans un monde où la différence (naturelle) des sexes n'a plus cours. Du coup les Amantes sont substituables et transformables, ce qui décourage tout effort de nomination, d'identification⁴⁹. Elles cou-

49. Lisez en contrepoint le séminaire du camarade Lacan sur Eidentification.

rent d'identités en identités tout au long du livre, elles les offrent, les échangent, elles revisitent et réaniment les histoires et légendes anciennes, elles se prêtent à toutes les métamorphoses animales végétales minérales, toutes les dégradations effacements démembrements pénétrations qu'on peut imaginer et même plus (la créativité de l'Amante est époustouflante). Jugez-en.

TRANSFORMATION. Les anciennes amazones d'Anatolie se sont aperçues, dès l'âge d'or, qu'elles pouvaient passer dans leurs corps mutuellement. Elles pouvaient également passer dans les corps de leurs animales favorites. Un jour, elles ont commencé avec des juments et des abeilles. Un autre jour elles ont essayé avec des oiselles et des poissonnes. Elles ont appelé ça des métamorphoses, des transformations, des mutations, des passages. Quand le processus était réussi on l'appelait simplement un passage. Quand les passages n'avaient pas abouti, ils donnaient lieu à des mutations des formes originelles. Par exemple les sirènes étaient à moitié poissonnes par la queue. La tête et le buste étaient d'amazones. Les anges n'étaient pas devenues tout à fait des oiselles mais elles avaient des ailes à plumes pour voler. Les sphinx étaient des amazones par la tête, des lionnes par le corps, des aigles par les ailes.

Un nomadisme des corps au sens propre ! Vous pensez j'en suis sûre aux transformations du corps telles que les transgenres les pratiquent, et pas seulement dans l'imaginaire. Réponse de l'Amante, la recherche d'une identité dans le réel des corps serait un enfermement de plus. Restons dans l'imaginaire ou comme dirait l'ami Sören dans la subjectivité. Les Amantes restent innommées et innommables (pardonnez-moi ce vilain jeu de mots). Il faut donc nous résoudre, mes chéries, à ne plus chercher le nom de l'Amante, ni de ses Amantes, parce qu'elles n'ont pas de nom, elles refusent une identité, elles préfèrent leur vagabondage d'une image à l'autre, d'une histoire à l'autre selon leur goût du jour, leurs jeux ou leurs guerres d'amour. Donc plus de nom qui les fixe, plus de sexe qui les différencie, plus de cité qui leur impose des lois, plus de maison qui les enferme, plus de biens qui les attachent. Elles ne veulent plus de tout ça. Mais plus du tout.

MAISON. l'endroit ou l'espace où une amante se sent bien. On dit, à l'âge de gloire, «j'ai des ailes à ma maison», pour dire que l'on n'aime pas se fixer. On dit également dans le même sens, «avoir sa maison dans ses chaussures»... **Ft.orrANTE.** On dit des amantes qui «ont leurs maisons dans leurs chaussures», qu'elles sont flottantes. Les amantes des peuples sont toutes plus ou moins flottantes. Parmi elles, les plus flottantes sont les bateleuses, les acrobates, les danseuses de corde, les équilibristes [etc...]

« Les lois des Thermodontines sont restées extrêmement rudimentaires même à l'apogée de leur pouvoir. Le mépris incommensurable des amazones pour les lois et les statuts les a conduites à ne reconnaître que deux crimes, le vol et la mendicité», (Helen Diner, *les Mères et les Amazones*, Germanie, âge de l'acier rapide). La formule de la «loi» unique des amazones était «ne vole, ni ne mendie», (tiré de la *Bibliothèque*, ensemble des livres et fragments du passé sauvés par les amantes pendant la dernière période de chaos). Il s'agit plutôt d'une suggestion majeure pour l'ensemble de celles qui ne voulaient

aucun lien d'aucune sorte, aucune obligation. Les amantes de l'âge de gloire ont le même «mépris incommensurable» pour les lois que les anciennes amazones. Certaines ont adopté comme suggestion majeure leur « ne mendie pas ». Les petits groupes d'amantes de la fin de l'âge de béton ont pratiqué intensivement comme suggestion majeure, «ne mendie pas mais vole».

Vous vous rendez compte, plus de carte d'identité, plus de passeport, plus de frontières. Et faisons d'une flèche deux coups, le verbe avoir n'a plus cours dans leur monde.

AVOIR. Ce verbe dans son sens de posséder est tombé en désuétude. Cela tient au fait que depuis l'âge de gloire plus personne n'«a» rien. Dès la fin de l'âge de l'acier rapide, s'est généralisé un rejet des avoirs, des biens, des possessions, des richesses. Toutes les personnes à qui on demandait si elles désiraient telle ou telle chose répondaient, «pourquoi faire ?», ou bien « on n'a pas envie». «Avoir» tend aujourd'hui à n'être plus employé comme auxiliaire. Et même il y a certaines amantes qui le remplacent par le verbe être, dans les expressions, «j'ai froid, j'ai faim, j'ai sommeil».

Nomades, errantes et flottantes, les Amantes sont des Amazones éprises de vie agreste, de chasse, de cueillette et de course à pied, libres de se glisser dans toutes les figures, les histoires et les légendes connues et inconnues. Et notre Amante écrit enfin leur mythe originel, la guerre des Mères et des Amazones (il n'y a pas que Freud avec son meurtre du père, mais ça y ressemblerait pourtant, encore une parodie ?).

AMAZONES, MERES. Au commencement, s'il y a jamais eu un commencement, toutes les amantes s'appelaient des amazones. Et vivant ensemble, s'aimant, se célébrant, jouant, dans ce temps où le travail était encore un jeu, les amantes dans le jardin terrestre se sont appelées des amazones pendant tout l'âge d'or... Puis il est venu un temps où un certain nombre de filles et un certain nombre de mères ont cessé de se plaire à errer dans le jardin terrestre. Elles se sont mises à rester dans les villes et le plus souvent elles regardaient pousser leurs ventres. Cette occupation leur a apporté, dit-on, de grandes satisfactions. Les choses sont allées si loin dans ce sens qu'elles se sont refusées à s'occuper autrement. Leurs amies avaient beau leur demander de se joindre à elles dans leurs voyages, elles avaient toujours un nouveau ventre à regarder pousser. C'est ainsi qu'elles se sont appelées des mères. _ . Amazone avait désormais pour elles sens de fille, éternelle enfant, immature, celle-qui-n'assume-pas-son-destin. Les amazones ont été bannies des cités des mères. C'est à ce moment-là qu'elles sont devenues les violentes et qu'elles se sont battues pour défendre l'harmonie... C'est aux amazones de tous les temps que nous devons d'avoir pu entrer dans l'âge de gloire. Bénies soient-elles.

Les Mères qui regardent pousser leur ventre se sont enfermées dans les cités de l'avoir. Avoir un ventre un enfant une maison une identité un nom (avoir le phallus ?). Les Amazones qui refusent de consacrer leur existence à la possession d'un bien sont décrétées Immatures, éternelles enfants, c'est énorme. N'allez pas croire en plus qu'elles n'enfantent pas. Qu'est-ce que cette rumeur que les Straights font courir ? Je parie en tout cas que la guerre des Filles et des Mères vous fait penser au ravage dont parle

Lacan très obscurément⁵⁰ _ On sait que dans le monde des Amazones, l'harmonie règne toujours.

FILLE. Désigne un lien génétique des amantes entre elles, d'où l'expression « telle mère, telle fille ». Cette filiation fait des filles les amantes des mères et des mères les amantes des filles, comme il est écrit dans la genèse de Phyllis Chesler. Là, Déméter la mère amante fait retentir tout le jardin terrestre de sa passion et de son chagrin après la disparition brutale de sa fille Perséphone. « Se souvenant de l'oracle d'une prophétesse à propos d'un exil, elle a déclaré au soleil... s'il doit en être ainsi que périsse le monde entier. Qu'il n'y ait plus de récolte, plus de grain, plus de blé, tant que Perséphone ne m'est pas rendue. » (Phyllis Chesler, Déméter revue, Grand pays, Premier continent, âge de gloire).

Elles sont entrelacées emmêlées confondues avec le monde qui les entoure, nos Amantes. Elles flottent dans la douceur d'un amour sans nom, sans frontières de corps de sexe d'identité. Ça vous fait envie ? N'oubliez pas que ça se paye très cher. Les Amantes sont des errantes de l'être au risque du vide du rien (selon Sören au risque de la subjectivité). On ne peut plus parler d'identité lesbienne que négativement. Comme dit Marie-Hélène Sourcier, la lesbienne devient un site de dé-nomination et de dés-identification radical (radical, elle exagère).

Alors mes chéries, au bout de ce périple, vous me demandez, l'amour lesbien qu'est-ce que c'est ? Vous l'avez lu comme moi, c'est un amour toujours en changement, en mouvement, un va-et-vient de décomposition / recomposition, effacement / réapparition, mort / résurrection, enroulement / retournement. Et le corps lesbien est produit par ce mouvement de l'amour car l'amour donne corps aux amantes qui sont dites Amantes et qui ne peuvent être qu'Amantes, sinon rien. Leur nom d'Amante, l'amour seul peut leur permettre de le chuchoter. Mais cette nomination d'Amante se paye cher car elles ont beaucoup à perdre⁵¹

AMOUR. En vertu du tribut que les amantes ont à payer de leurs personnes pour utiliser ce mot, il n'est plus très employé. Toutes les amantes cependant n'ont pas renoncé à l'amour...

Elles n'y ont pas renoncé, ne craignons *rien*. Mais pour l'amour elles doivent payer un tribut, peut-être abandonner quelque chose d'elles, de leur corps, de leur être, pas comme les Mères qui s'emplissent et s'augmentent d'un ventre. Les Amantes renoncent à ce plein (les psy branchés diront, à une plénitude de jouissance). Résultat...

... pas de paradis lesbien.

Pourtant les invitations aux Lesbos noires et dorées, les invocations à Sapho sont nombreuses dans les livres de l'Amante. On serait en pleine utopie?

50. Je vous conseille le livre de l'Amazone Marie-Magdeleine Pssana, *Entre mère et fille, un ravage*.

51. Bien sûr, je ne parle pas ici de l'expérience de l'analyse, ni de l'amour de transfert, ni de la destitution subjective, ni de la passe dans nos Écoles, ni de la nomination AE (Amantes Enchantées).

Colette Piquet

Bartolomé
Esteban Murillo
La cuisine des anges.
(détail)



Elles disent, prends ton temps, considère cette nouvelle espèce qui cherche un nouveau langage. Un grand vent balaie la terre. Le soleil va se lever. Les oiseaux ne chantent pas encore. Les couleurs lilas et violet du ciel s'éclaircissent.

Le violet est la couleur de Sapho. Mais au mot SAPPHO dans le Brouillon, la page est blanche, allusion à la destruction de ses oeuvres. Et aussi clin d'oeil aux lectrices naïves (pas vous mes chéries) qui penseraient trouver dans ces livres les nouveaux évangiles du lesbianisme malgré les nombreux en vérité je vous le dis si provocateurs ! Clin d'oeil encore, Virgile, non, infernale parodie de la Divine Comédie. Les rafales de vent, les longues traversées horribles des enfers straight avec leurs âmes damnées exploitées massacrées en tous temps en tous lieux, les plongées hasardeuses dans l'Achéron torrentiel, pour enfin trouver au bout d'un voyage plein de tribulations, l'Amante, celle qui est dite ma providence, ange radieux, sans identité, sans nom. Apparition régnant au milieu d'un lumineux paradis d'ennui. Et voici le dernier chant du livre, La cuisine des anges.

Au milieu de l'esplanade il y a une cuisine de plein air autour de laquelle vont et viennent des anges portant les divers ustensiles, les casseroles, les seaux, les chaudrons, les bassines, les cuves, les poêles, les plats, les écumoirs, les louches, les fourchettes, les cuillers à pot, les couperets, les hachoirs, les couteaux, les coutelas, les tranchoirs, les parois, les fusils, les broches, les lardoires, les haches, les crocs, les marteaux...

Quel paradis, mes chéries ! On est bien proche des descriptions habituelles de l'Enfer, vous ne trouvez pas ? J'hésite entre une utopie dérisoire ou un dernier réveil ironique des lectrices. La cuisine des anges est un tableau de Murillo, avec en son centre deux anges de toute beauté (Amantes ?). C'est aussi une pièce de théâtre corrosive d'Albert Husson où trois anges tombés du ciel de Cayenne, trois vrais bagnards, préparent une drôle de cuisine. À quelle sauce notre Amante va-t-elle donc nous accommoder ?

Danse avec l'amazone

Il y avait pourtant une image de paradis qu'elle aurait pu évoquer, celle qu'imaginait Baudelaire dans le refrain de L'invitation au voyage, là tout n'est qu'ordre et beauté, luxe, calme et volupté. Ça c'est un vrai beau paradis, et l'Amante aimait ce poème puisque ces vers si sublimes (vous vous rappelez, mon enfant ma soeur songe à la douceur d'aller là-bas vivre ensemble...) accompagnent tout au long le dernier chapitre de L'oponax. Tout le poème sauf le refrain qu'on cherche en vain. Plus tard dans le Brouillon, le refrain réapparaît.

ORGASME. Anciennement on opposait à l'orgasme produit par le clitoris, un autre orgasme dit vaginal (Ann Coedt, *le Mythe de l'orgasme vaginal*, Grand pays, Premier continent, âge de béton). Les amantes ont une grande prédilection pour les clitoris, ces organes du plaisir dont, quand ils sont à l'oeuvre, il a été dit, «la tout n'est qu'ordre et beauté / luxe calme et volupté » (tiré de la Bibliothèque, ensemble des livres et fragments du passé sauvés par les amantes pendant la dernière période de chaos).

Je vous vois venir. Vous allez soupçonner que l'absence du refrain dans L'oponax signifie l'absence de la volupté. Ne jouez donc pas les trafiqueuses d'inconscient. Pensez plutôt à une intention politique et ironique de l'Amante. On ne trouve pas le

mot volupté dans Le Corps lesbien, pas plus que les mots orgasme ni jouissance, seulement le mot plaisir. Le terme straight orgasme, qui met l'accent sur une si petite partie du corps, l'Amante le bannit. Et les Guérillères le disent, elles appréhendent leur corps dans sa totalité. Elles disent qu'elles ne privilégient pas telle de ses parties sous prétexte qu'elle a été jadis l'objet d'un interdit.

Elles disent qu'elles doivent rompre le dernier lien qui les rattache à une culture morte. Elles disent que tout symbole qui exalte le corps fragmente est temporaire, doit disparaître. Jadis il en a été ainsi. Elles, corps intègres premiers principaux, s'avancent en marchant ensemble dans un autre monde.

Ne nous laissons pas encore mystifier par ces mots, totalité, intégrité. Soyons attentives à ce plaisir qui est le but des jeux d'amour...

... un plaisir extrême, où mourir de délices.

MOURIR. Depuis le jour où les peuples d'amantes ont renoncé à l'idée qu'il était absolument indispensable de mourir, plus personne ne le fait. Tout le processus de la mort a cessé d'être en usage. «Je suis dans le jardin / où mourir de délices / n'a pas pour sens finir», (Bruni, *Songes et chansons de délices*, Grand pays, Deuxième continent, âge de gloire). Il semble bien que Bruni soit à l'origine du détournement du sens du mot mourir, lequel signifie actuellement avoir plaisir extrême.

Qu'est-ce que ce plaisir qui n'aurait pas — ou aurait — partie liée avec la mort ? On lit ailleurs les mots renaissance résurrection geste renversement cercle O zéro voyage sans fin. On rencontre un Phénix qui renaît de ses cendres. Dans le monde des métamorphoses, des transmutations, des passages, dans le jardin où l'on meurt de délices, la mort n'a plus cours. Or dans ce plaisir extrême l'amour est toujours en jeu, mais attention, pour utiliser ce mot il y a un tribut à payer.

AMOUR. (suite) A Mandoukai pour amour deux amantes disposent, sur le sable de la plage, des braises de part et d'autre d'une ligne sur une dizaine de mètres. Chacune s'avance à la rencontre de l'autre, pieds nus. Celles qui reculent devant les braises ne sont pas, dit-on, des amantes. Dans les pays de neige, pour amour, il existe quelque chose de comparable. Les deux amantes marchent dans la neige de part et d'autre d'une ligne. Celles qui en marchant laissent des traces ne sont pas, dit-on, des amantes.

Comme une ordalie. D'autres Amantes plus simplement pour amour s'échangent une ou plusieurs dents ou s'offrent un de leurs seins, se font don de tatouages ou se rasent mutuellement les cheveux. Modestes cadeaux. Il ne s'agit pas de sacrifice mais de tribut, de don, d'échange. N'oublions pas ces mots, écrire sa vie avec son sang, et que comme dans les Dialogues de notre Platon le tribut à payer pour les mots pour l'amour pour la subjectivité ça peut aller jusqu'à la mort. Tout le processus de la mort a cessé d'être en usage, dit l'Amante. Contradiction ? Position intenable, comme dirait l'ami Bataille ? Façon de tourner en rond et d'embrouiller la lectrice ? Façon de ménager une lacune, un vide ? Peut-être. Et s'il nous fallait, mes chéries, aller au-delà de l'ironie ? Mourir de délices signifie que la mort est au cœur même de l'amour, comme

avalée par lui. A la fin de LopoPONax, le refrain (de L'invitation au voyage) est remplacé par le beau vers (de Délie de Maurice Scève), tant je l'aimais qu'en elle encore je vis. Dans le monde de l'amour la mort n'a plus cours.

Il faut toujours revenir d L'opoPONax.

LopoPONax. On ne sait pas pourquoi on n'arrive pas à fermer son pupitre, pourquoi le robinet se met à goutter et puis s'arrête et puis repart, pourquoi on trébuche tout d'un coup, c'est ça l'opoPONax, ce qui harcèle, ce qui fait trébucher, ce qui empêche de dormir. Les psychanalystes donnent des noms à ces ratés des gestes des mots, ils disent, lapsus actes manqués délires IN-CONS-ciENT. Mais dans le monde des enfants on parle d'opoPONax, un petit rien qui peut faire bifurquer la vie.

Une petite phrase, dite par une camarade, Valerie Borge elle écrit des vers, et voilà que Catherine Legrand qui aime tant la poésie, se met à suivre Valerie Borge. Et puis dans l'église pendant la messe des morts, son regard reste accroché aux cheveux aux reflets d'or qui dans leur mouvement dégagent la blondeur de la nuque⁵². Alors elle ne peut plus faire autrement que toujours regarder Valerie Borge, se mettre à côté d'elle, lui parler, lui écrire, tout a part moy en mon penser m'enclos, lui adresser des messages insistants, je suis l'opoPONax, il ne faut pas le contrarier. Et peu à peu Valerie Borge ne peut faire autrement que répondre à l'appel de l'opoPONax. C'est ça l'opoPONax. Juste une petite phrase, Valerie Borge elle écrit des vers, et des cheveux aux reflets d'or qui attrapent le regard de Catherine Legrand dans la pénombre de l'église pendant la messe des morts. Mordorés, remarque Catherine Legrand. D'or les cheveux, et l'évêque mort tout près, gisant dormant. Mes chéries, est-ce que je joue les trafiqueuses d'inconscient si je dis que s'écrit ainsi le chiffre énigmatique du désir de Catherine Legrand ? Ce n'est tout de même qu'un personnage de roman, alors bon !

Danse avec l'amazone

Et puis voici le dernier chapitre.

On dit, mon enfant ma soeur songe à la douceur d'aller là-bas vivre ensemble aimer à loisir aimer et mourir au pays qui te ressemble. On dit qu'il n'y a pas de rentrée où les marronniers ont une odeur triste où on ne regarde que le vert des tilleuls. On dit qu'il n'y a pas de rentrée où du groupe où on est on regarde les figures des autres groupes. Si les allées sont ratissées, si on a rangé les brouettes les fourches, les balais à gazon, s'il n'y a pas de feuilles par terre, s'il n'y a pas de fleurs, si le sol du préau est sans poussière, on dit qu'on ne le voit pas...

Tous ces on dit, on dit que... ont l'air de n'être là que pour amener L'invitation au voyage qui est tout entier récité par strophes ou moitiés de strophes, sauf le refrain. Et puis le récit habituel continue, emboîté dans les on dit que, on dit qu'on regarde qu'on sort qu'on joue qu'on écoute de la musique. Il y a deux sortes de on, le on de

52. Subtile analyse de l'Amazone Mayette.

la narratrice anonyme des on dit, on dit que, et le on du récit. Pourquoi cette construction savante ? Il s'agit (maintenant vous êtes au parfum, vous avez deviné avant même que j'en parle) d'une mise en abyme presque invisible. Et voici un passage qui va quand même vous étonner.

On dit que Catherine Legrand dit à Valerie Borge, tu ne m'aimes pas. On dit que Valerie Borge tourne la tête, qu'elle reste un moment penchée contre les feuilles de l'aucuba, que quand elle regarde Catherine Legrand on voit qu'elle est en train de pleurer, qu'alors on se met debout, on dit à Valerie Borge, viens, qu'on va dans le jardin sous la pluie, on dit que Valerie Borge ne pleure pas, on dit que Catherine Legrand ne lui donne pas son mouchoir parce qu'elle n'en a pas. On dit que Valerie Borge met dans la main de Catherine Legrand trois balles de carabine cinq en lui disant de les garder.

Vous sentez le glissement dans le milieu du paragraphe ? On se doute que le on du récit, on voit, on se met debout, on dit à, ne peut être que Catherine Legrand (ou on donne sa langue au chat), donc il s'agit bien d'une mise en abyme qui ne se déclare pas. La narratrice anonyme des on dit que se met en abyme dans Catherine Legrand, par le biais du on indéfini de la narration (qui ne peut être que Catherine Legrand). Vous pigez ? Et nous arrivons sur...

... les dernières phrases de L'opoponax,

... au moment où les deux amies suivent avec la classe l'enterrement de Mademoiselle Caylus, une de leurs professeures. Après la veillée funèbre et la messe des morts, longuement racontées, Valerie Borge et Catherine Legrand voyagent côte à côte dans le car vers le cimetière, les cheveux de Valerie Borge contre la joue de Catherine Legrand. Là tout est glacé, il tombe de la neige fondue.

On enfonce dans la boue. Les coquelicots sont mouillés. On est debout, on serre les mains des parents de mademoiselle Caylus. On dit, les soleils couchants revêtent les champs les canaux la ville entière d'hyacinthe et d'or le monde s'endort dans une chaude lumière. On dit, tant je t'aimais qu'en elle encore je vis.

Le roman se termine par ces phrases. On est très étonnées mes chéries, car le récit de l'enterrement de Mademoiselle Caylus, professeur ridicule, peu aimée des élèves, ne peut pas en bonne logique se poursuivre par les poèmes de Baudelaire et Maurice Scève qui expriment tant d'amour et de tristesse. Et puis la dernière strophe de L'invitation au voyage (les soleils couchants revêtent les champs...) contredit l'atmosphère glacée du cimetière. Et puis on attend après ça le refrain (là tout n'est qu'ordre et beauté, luxe, calme et volupté) mais à la place on lit le vers de Délie (tant je t'aimais qu'en elle encore je vis).

La scène a changé sans qu'on en soit averties, sauf par le passage presque invisible à la narration indirecte, on dit... Il nous faut alors inventer la fin de l'histoire, supposer qu'il s'agit d'une autre mort, d'un autre enterrement, du dernier voyage de l'aimée (Valerie Borge ?) accompagnée jusqu'à sa tombe par son amante (Catherine Legrand ?). Catherine Legrand, narratrice anonyme, sujet caché des on dit que,

raconte cette histoire d'amour depuis un autre lieu, un autre temps, peut-être une autre identité. Entendez ces mots chuchotés, mort dorée, chant d'amour, amante enchantée. Écoutez ces phrases qui résonnent, le chant d'amour de l'amante revêt d'or le corps de l'aimée... l'aimée s'endort dans la chaleur de l'amour... l'amante vit en le corps dormant de l'aimée adorée.

Et puis le on habituel est remplacé par un je (qui vient d'où ?), tant je l'aimais qu'en elle encore je vis. Une citation de plus comme dans tout le livre ? Ou bien la narratrice peut-elle enfin parler en première personne par la voix du poète ? Nous lectrices sommes emportées dans l'enroulement de la mise en abyme jusqu'à cette place où on peut dire je. Mes chéries, cela se paye au prix fort. Pronoms déchirés, nom interdit des amantes, absence du refrain de Baudelaire, impossible paradis lesbien, tout cela fait un vide, un trou béant dans les livres de l'Amante. On a l'habitude maintenant des vides et des trous, des intervalles, des lacunes, et des nuits obscures, et des tunnels dont on ne voit pas le bout. Et de la mort qui rode dans ses livres. Dans ce vide, ce rien, nous lectrices on s'engouffre pour notre plus grande perte. Ah mes chéries !

C'est pour nous lectrices et avec nous que Monique Wittig, Chevalière d'Éros, écrit. Elle déploie toute son ironie pour nous provoquer, tous ses sortilèges pour nous enchanter. Pour nous transformer *en* amantes, disons-le, car on ne peut lire ses livres qu'en devenant son amante. On est changée par les livres qu'on fait. Par ceux qu'on lit aussi. En lisant Wittig on se laisse emporter dans une danse avec elle où l'amour et la mort noués dans les mots nous retiennent captives. Danse sans fin ? Lorsque cette chère Claude Simon écrivait à propos de topothonax, je regarde, je respire, je mâche à travers ses yeux, sa bouche, ses mains, sa peau, je deviens l'enfance, c'est comme si elle avait écrit les mots par quoi se clôt le livre, tant je l'aimais qu'en elle encore je vis.

Danse avec l'amazone

Il avait découvert très tôt, au ciel du lit de la couche parentale, deux anges dorés aux ailes déployées qui l'emplissaient d'étonnement et de vénération. Chaque fois que sa mère le prenait dans ses bras, il regardait les anges. Ceux-ci, alors, s'animaient et s'élançaient vers le plafond. Et les serpents de la grande suspension se lovaient puis, du milieu de la pièce, zigzaguaient vers eux. Le miroir de la coiffeuse, en face, renvoyait leur splendeur en une coulée d'or. De la commode où ils trônaient, les deux bustes en plâtre levaient vers eux leurs yeux blancs. Les anges planaient très haut.

Mais, un jour, Rodolphe, le frère aîné, assis sur le petit tabouret à côté des souliers de couleur vive de la mère — Gustave, lui, était assis sur ses genoux — demanda en levant vers le plafond ses grands yeux bruns : «Mère, que font les anges?

- Ils volent et ils soulèvent le rideau.
- Mais ils ne peuvent pas voler, ils sont collés, déclara Rodolphe.
- Tu es un petit impertinent», dit la mère.

Néanmoins, il avait eu le dernier mot, le grand frère. Et, à dater de ce jour, les pauvres anges jaunes restèrent collés où ils étaient, sans pouvoir ni monter ni descendre.

Franz Hessel - *Le bazar du bonheur*

Au pays des anges

FRANÇOIS DACHET

Les histoires de la psychanalyse qui ont pour l'essentiel été dressées jusqu'à présent sur le mode héroïque disent trop bien la place, parfois déclarée parfois réservée, qu'y occupent les frontières. Combien d'ouvrages pour raconter les voyages de Freud, et traiter ses livres à l'égal de nouveaux *Baedeker* du monde des vacances ou de la culture freudienne ? Au fil des années, les langues qu'il parlait et la facilité avec laquelle il passait de l'une à l'autre ne cessent d'être plus affirmées, mais sans que l'on saisisse toujours très bien en quoi cela a contribué à l'invention et à l'élaboration de la psychanalyse, ni a fortiori en quoi cela continue de contribuer à son actualité, hormis les traces laissées dans les textes par une anecdote ou un nom propre montés en épingle.

De Lacan aussi il arrive qu'on suive voyages et pérégrinations en reconstruisant son cheminement de séminaire en texte, de texte en conférence, de conférence en interview. Mais on suit surtout avec une assiduité qu'envieraient bien des professeurs de mathématiques la façon dont il a exploré, des présocratiques à Bourbaki, en passant par les travaux de Pascal, Cantor, et pas mal d'autres, discours et théories où l'espace se rompt pour **produire une série, où la raison franchit sa limite en rencontrant l'irrationnel**, où la topologie parvient ou non à se faire nombre. En relation parfois déclarée avec ces questions, relation à laquelle il arrive que soit donné localement le nom de mathème, Lacan a exploré comment passer de langue à langue et d'abord au sein d'une même langue : critique de la communication et de l'intersubjectivité. Entre langues aussi : il n'a cessé en particulier de s'attacher à faire entrer en France une psychanalyse anéantie par le nazisme dans les pays de langue allemande, et déjà bien américanisée ailleurs. Dans une langue, et dans les lieux où l'analyse peut y être reçue, comment produire une théorie freudienne qui préserve et renouvelle la pratique analytique ? Les lignes qui suivent s'arrêtent à plusieurs aspects limités des formes successives prises par ce problème dans l'élaboration lacanienne avec l'idée d'éclairer quelques questions actuelles.

Au pays des anges

A travers une grande diversité d'objets qui forment ponctuellement la texture de cette élaboration, on retrouve de façon au moins sous-jacente l'hétérogénéité du continu et du discontinu. Celle-ci ne cesse d'insister au fur et à mesure que se construisent dans le séminaire les paradoxes qu'offre la parole lorsqu'on interroge son rapport aux langues. Le terme de frontière a essentiellement dans les séminaires une valeur de distinction et de séparation. Il pourrait en être autrement. Qui voyage peut à un moment de ses déplacements être amené à dire : « Enfin ! La frontière ! » pour signifier que celle-ci rapproche alors, plus qu'elle ne sépare, du but du voyage. Que ce ne soit pas le cas dans les séminaires est bien mis en valeur par le fait que, lorsqu'il y est question de frontière, on trouve très souvent dans les parages son explicitation en termes de limite. Dans le séminaire sur le moi, frontière, «entre signifiant et structure», est mis en équivalence avec *démarcation*. Dans le séminaire *l'Éthique de la psychanalyse*, la frontière est ce que je n'ose franchir, ce qui arrête. C'est la limite à laquelle est appelé le sacrifice qui trace la frontière. Dans le séminaire *L'identification* c'est ce qui est mis en contraste avec la «*confusion of tongues*» de Ferenczi. Jusqu'au bout, ce que j'ai pu retrouver va dans ce sens : le vocable frontière marque une délimitation de domaine ou d'objet. Sur l'autre versant, lorsque la frontière s'abolit en tant que limite, on situera la fabrique d'élargues, pour reprendre le néologisme emprunté à Philippe Sollers, et lu par Lacan avec James Joyce. D'une langue à l'autre, voire à plusieurs, pour un vocable ou une expression, une mise en continuité est effectuée homologue de celle que mettait en oeuvre le Président Schreber¹ pour obvier à la rupture du fil du langage, avec le support parfois de son piano.

S'agit-il d'un autre lieu, offrant un bord et nécessitant un franchissement ? Ou bien entre les deux une torsion suffit-elle pour y atteindre ? Ou bien encore dans quelle position la topologie et le noeud borroméen sont-ils placés pour échapper à ces couples ? Des apories que ce passage oppose à la réflexion, le choix de Lune-bêvue pour dire ce dont Freud parlait est la reprise. Mais dans quelle fonction ?

ON N'AURA PAS DE MAL A SE COMPRENDRE

Dans son *Aventure des langues en Occident*, Henriette Walter affirme qu'existe ce qu'elle nomme un vocabulaire international :

On peut se faire une idée de ce vocabulaire international commun en prenant pour point de départ un petit dictionnaire multilingue de 8 000 mots, destiné aux voyageurs dans les pays de l'Union européenne, et portant sur six des neuf langues officielles (français, anglais, allemand, espagnol, italien et portugais). Sur les 8 000 mots de ce dictionnaire, il se trouve que plus de 1 200 mots (15 %) sont des homographes dans les six langues, avec une très grande majorité (1 009) de mots d'origine gréco-latine (80 %). Seuls une vingtaine sont des homophones complets, mais tous les autres sont clairement identifiables, comme en témoigne ce tableau²:

1. Mayette Viltard, «Scilicet», in *L'Unebêvue* N° 2, *Eelangue*, printemps 1993, Paris, E.P.E.L., pp. 71-92.

2. Henriette Walter, *l'aventure des langues en Occident*, Paris, Robert Laffont, 1994, Le livre de poche, p. 500.

ON N'AURA PAS DE MAL A SE COMPRENDRE, CAR..

dm* **ǰkohl demi kami* dnkolade de* Ieu** Masse
 allemand **Alkoh°l Allade Kotstrophe Stinkaide Schock Kea Klasse**
 néerlandais **alcohol allergie esastrofe chooda sdark Mimas klaue**
 a **'ah** **&kohl allergy catastrophe th000late ahnst date dus**
 fraïçak **alcool allogie catastrophe chocolat choc climat disse**
Who **alcool allergie canarde ciocrdata choc data dosse**
 espagnol **:kohol single atâstafe chocolats choqu dus due**
panse; -cool dopa caaofe embu choqu clima dosse

dams	detektiv garage gas	hygiejne metal tata camel
allured	Detektiv Garage Gas	Hygiene Metal Theater 71mod
riéalaadais	detective garage gas	bygiFse metaal theater tocad
niet	detective garage gas	hygiene metas theatre t@el
t ai	detective game gas	bygikte metal dthie amid
itaYta	detective garage gm	igiere metapo temo amas!
apapsl	detective garaje gas	/ligue metal temo drat
parlapis	detective gsagem gis	hrgkae mall temo trio!

Certaines correspondances gr qn s sont d'amans sy que s :
 th = s, comme dans l'anglais *theatre* et l'italien *err* l'espagnol *reatro* ;
 ph _f, comme dans le français *catastrophe* et l'italien *catasah** ;
 ou encore *sh* anglais = *srli* allemand = *ch* français comme dans *shock*
Soho & *choc*.

Cette communauté qu'Henriette Walter nomme « consensus », son registre lui permet-il de mentionner en haut du tableau ainsi qu'elle l'a écrit, « qu' on n'aura pas de mal à se comprendre » ? La proximité qui génère les faux amis n'est-elle pas entre les langues un obstacle à la compréhension aussi important que l'étrangeté et la dissemblance ? A l'égal de la géométrie euclidienne qui comme cas particulier des géométries valide l'espace intuitif à trois dimensions orthogonales, la compréhension n'est-elle pas selon la formule d'A.Culioli relative à la communication, ce cas particulier qui tire sa consistance de ce à quoi elle fait exception, à savoir l'incompréhension ? Par ailleurs, entre les langues ou entre deux personnes parlant la même, se comprendre est loin d'être une notion triviale que l'on puisse laisser à l'intuition. L'ordinaire du « se comprendre » n'est-il pas une certaine limite qui livrerait en quoi consiste le « ne pas se comprendre » entre les langues ? N'est-ce pas toujours sur l'horizon de l'incompréhension que se dessine la compréhension ? Ce consensus qui est posé par Henriette Walter comme l'effet d'une communauté d'origine, d'une parenté greco-latine, porte d'abord sur le lexique, plus que sur la grammaire. Il en résulte par exemple que la grande proximité lexicale de l'allemand et de l'anglais produit néanmoins des langues aux caractéristiques accFZ éloignées dans la mesure où, pour nous en tenir à ce seul aspect, l'absence ou la présence de cas à déclinaison a des conséquences immédiates sur la construction des phrases.

En fonction d'une histoire encore proche, les différentes façons d'hésiter autour de ce type de problème sont toujours présentes à l'esprit de qui a grandi dans la lan-

Au pays des anges

gue française. Ainsi l'étranger, l'ennemi, a longtemps été l'allemand, mais aussi bien sûr le germain, donc le frère.

Dans l'ordre temporel qui n'est pas celui de l'analyse mais celui dans lequel l'analyse s'inscrit et se poursuit, soit celui d'au moins trois générations, on aurait tort de considérer que les incidences de cette situation passée sont révolues. C'est pourquoi les travaux publiés assez récemment dans la suite du film de François Truffaut *Jules et Jim* m'ont parus pertinents pour matérialiser le fil que je déroule dans ces pages.

On ne peut pour autant se laisser glisser sur la pente de l'histoire en oubliant que, dans l'analyse, celle-ci n'est pas d'abord le retour du passé mais sa fabrication par effacement. Cette fabrique dans une langue ouvre nécessairement sur d'autres langues. A cet endroit précis, d'autres langues ou la langue des autres sont substituables. D'où la question : jusqu'à quel point la polysémie que condense un terme ou une expression se laisse-t-elle ordinairement analyser en tant qu'elle relève de l'ouverture ou de la fermeture de la langue qu'elle habite sur une autre langue ? Je veux dire, en tant que la langue en question n'est plus celle d'un seul, ou de presque deux, une langue autistique, mais bien la langue qu'habitent plusieurs, au moins trois, une langue que, pour la caractériser ici par différence, je dirai artistique dans la mesure où elle ne met pas en jeu uniquement ni même d'abord les propriétés grammaticales, logiques, ou littérales d'une langue, mais la relation de ces dimensions à la sensibilité, et en permettra l'emploi avec tact. En tant donc qu'il y a les langues et lélanguages.

Sous un certain angle, le scandale suscité par Cantor tient à ce que son invention des transfinis rompt la complicité que les siècles avaient rétablie pour l'intuition commune, celle qui donne son sens à la fois réfléchi et réciproque à l'expression «se comprendre», entre continu topologique et discret arithmétique. Il répète pour les nombres, et aussi pour la raison, entre les nombres et les lieux, cette déchirure dont l'histoire raconte qu'elle fut initialement produite par l'incommensurabilité de la racine de deux. Quand la substitution de deux termes fait-elle métaphore et quel est l'empan de celle-ci ?

JULES ET JIM

Même à qui ne serait pas familier de cette ambiance des grandes villes au sein de laquelle sexe et violence s'entremêlent et affleurent sans cesse, l'atmosphère qui émane des *Carnets* d'Henri-Pierre Roché³ ne peut en un premier temps apparaître que comme délicieusement désuète. Qui d'ailleurs se souvient de son nom hormis quelques collectionneurs du passé, et ce alors même que le titre de l'une de ses œuvres est presque aussi familier qu'une chanson d'amour ?

Un cinéaste fit un film, *Jules et Jim*, qui devint emblématique d'une époque. Mais de quelle époque ? C'est au film que presque toujours chacun pense lorsque les deux prénoms arrivent en se tenant par la main. Il s'agit pourtant initialement d'un roman dont le récit se déroule à cheval sur les années de la première guerre mondiale.

3.1-1.-P. Roché, *Carnets*, Avant-propos de François Truffaut, Les années Jules et Jim, Marseille, André Dimanche, 1990.

Pourquoi ce roman ne fut-il rédigé qu'au début des années cinquante, devenant en 1953 le premier roman d'un écrivain, Henri-Pierre Roche", alors âgé de soixante-quatorze ans ? Truffaut trouva le livre chez un bouquiniste et désira l'adapter pour le cinéma. Le film eut un succès que l'auteur du roman ne sut jamais. Truffaut en parle^s non sans fierté comme d'une dette du cinéma acquittée au roman pour tous ces ouvrages dont le cinéma aurait pillé la célébrité romanesque déjà acquise.

Une guerre en plus, en trop, fut le temps nécessaire pour qu'à l'aide des carnets rédigés un demi siècle plus tôt, et qui ne seraient rendus publics qu'ensuite, l'oeuvre soit écrite, paraisse, et pour qu'elle trouve un accueil par le truchement du cinéma. L'espace dans lequel pour la génération d'après-guerre s'est construit le succès de *Jules et Jim* à l'écran n'est pas difficile à conjecturer. L'allégorie était trop belle⁶, de la vie commune, et si ce n'est pacifique du moins acceptée, entre ces deux hommes l'un allemand et l'autre français, et cette femme qui va et vient entre Paris et Munich, et dont, dans le roman, ils entretiennent et partagent l'amour. De plus, le rejet de l'assise familiale de la société qui répondait aux fragilités et à l'impuissance qu'y avaient introduits les désastres des guerres successives touchait aussi le modèle du couple et les garanties sur lesquelles ce modèle semblait auparavant solidement assis, que ce soit sur le versant naturaliste ou sur le versant religieux. L'univers de *Jules et Jim* accorde valeur à un mode de vie collectif qui paraît choisi plus qu'il n'est imposé par les conséquences sociales de la guerre. Mode de vie construit en marge des familles puisqu'il ne repose plus sur le *conjungo* et que la rupture de celui-ci ne le détruit pas nécessairement. Mais qui ne se rigidifie pas pour autant dans des organisations ou des hiérarchies institutionnelles différentes. Temps de transition entre l'espace social qui domine l'avant première guerre mondiale et ce qui en reste dans le moment actuel.

La première guerre mondiale ne tient que peu de place dans le roman. A peine la césure d'un chapitre. L'enchevêtrement des langues s'il est, comme on le verra, directement perceptible, y est très discret. Discret donc aussi le principal protagoniste du roman, la frontière franco-allemande qui avait coûté une bonne vingtaine de millions de morts pour cette guerre qu'on nomme grande, et qui, quelques années avant l'écriture du roman, venait encore de fournir l'un des prétextes à doubler ou tripler la mise. Cette frontière, ce n'est pas seulement que les protagonistes du roman la franchissent plusieurs fois au fil des pages et qu'elle est violente pour eux lorsqu'elle les sépare. C'est qu'elle se déplace au fil du temps et du récit, des alentours de Schwabing aux nuits de Montparnasse. Elle a la matérialité des ambiances qui se disposent autour d'elle en phrases polyglottes au fur et à mesure des pages.

4. H.-P. Roché, *Jules et Jim*, Paris, Gallimard, 1953.

5. François Truffaut, *Jules et Jim*, DVD video, mk2 éditions, 2003.

6. Thomas Neuhauser : » Il s'est heureusement produit ce que les moralisateurs bien-pensants de l'époque craignaient : en Allemagne, en France et ailleurs, on y a vu un bel exemple de tolérance et de liberté de pensée. Il n'est donc pas étonnant que, du moins dans l'histoire du cinéma, "Jules et Jim" ait souvent été imité, récemment encore par la réalisatrice Marion Vernoux dans "Love, etc." (France, 1996). Dans une scène du film, Jim dit : "Catherine voulait inventer l'amour, créer un monde meilleur, sans hypocrisie ni résignation". Comment ne pas vouloir essayer ? »

(<http://archives.ane-tv.com/specialdixans/ftextihistoires.htm>)

Si l'on veut bien ne pas s'en tenir au film, et tenir compte du roman dont le film est une adaptation, on considérera alors comme non négligeable la publication dans les années quatre-vingt-dix de deux recueils de lettres et de journaux, les *Carnets* d'Henri-Pierre Roché, alias Jim, puis le *Journal d'Helen*⁷, Hélène Hessel, alias Kathrin, l'épouse du romancier Franz Hessel, alias Jules, suivi de quelques-unes de ses lettres à Henri-Pierre Roché.

Dans l'édition Gallimard, qui présente Henri-Pierre Roché comme celui qui aurait mis en relation Picasso et Gertrude Stein, le roman est introduit ainsi :

En 1907, à Paris, Jules, d'Europe Centrale, et Jim, Français, se rencontrent et sont frappés d'une amitié coup de foudre. Tous les deux sont écrivains. Fauteur ne nous parle pas de leurs oeuvres, simplement de leurs femmes. Il en passe beaucoup dans leur vie, toutes très belles, que tantôt ils trouvent seuls, tantôt ils se donnent l'un à l'autre : car chacun ne désire rien tant que rendre son ami heureux. Et l'on découvre le vrai sujet du livre : l'amitié de Jules et Jim⁸.

Dans cette affirmation n'est pas encore évidée l'évidence de l'amitié comme régime naturel et noble des relations entre hommes. Mais je me situerai de toute façon en léger décalage par rapport à cette présentation fraternelle. Pour autant qu'on puisse dire autobiographique un roman, *Jules et Jim* l'est. C'est-à-dire qu'en dehors de la fin du roman où Kathrin entraîne Jim dans sa mort *en jetant* sa voiture dans la Seine, la lecture des journaux et de la correspondance publiée corrobore la trame du roman.

J'étais cette jeune fille qui a sauté dans la Seine par dépit, qui a manqué le rendez-vous, qui a épousé son cher Jules si généreux et qui a passé par des extases et les désastres d'un amour éperdu et perdu. Oui, elle a même tiré sur son Jim. Tout cela est vrai et vécu et même le pyjama blanc — que je l'avoue — n'est pas inventé... Voilà. Pour moi cette expérience est à la fois rassurante : j'ai vécu, et un peu *uncanny* : je suis morte et je vis encore⁹.

Pourquoi alors, passé le temps d'une génération, publier ces lettres et journaux après le roman et le film ? Qu'est-ce donc qui avait échappé à l'immense succès du film de Truffaut, et qui, gardant les écrits de Henri-Pierre Roché dans une ombre relative, et ceux de Franz Hessel dans un certain écart, nécessitait la mise au point et l'édition partiellement critique de ces deux forts volumes après tout intimes, même s'ils avaient été délibérément écrits dans le champ et le prolongement de questions littéraires : plus de mille pages à eux deux ? François Truffaut a pris avec la femme de Roché une part active à la publication de ces *Carnets*. Et il nous fait part, comme d'une indication dont il n'aura pas voulu ou pu tenir compte, de la position de la secrétaire qui avait été chargée de la dactylographie du manuscrit :

Après la mort de Roché, en accord et en collaboration avec sa veuve, Denise, j'ai fait dactylographier une grande partie de ce *Journal* pour le sauver de la destruction mais, après deux ans de frappe, la secrétaire à domicile que nous avions chargée de ce tra-

7. H. Hessel, *Journal d'Helen*, Marseille, André Dimanche Éditeur, Paris, 1991, p.XII.

8. H: P. Roché, *Jules et Jim*, Paris, Gallimard, collection Folio, p. 7.

9. H. Hessel, *Journal*..., *op. cit.*, p. XII.

vail a préféré renoncer tant elle était troublée et choquée par ce qu'elle croyait deviner de « *cruauté inconsciente* » dans le comportement de ce Don Juan du vingtième siècle

FREUDIENS ENTRE LANGUES ET GUERRES

Les psychanalystes par qui les textes freudiens ont été introduits en France ont dû vivre à plusieurs reprises une situation disons... inconfortable : être citoyens d'un pays en guerre avec le pays de Freud. Mais cette façon même de poser la question est très biaisée. Les termes nationaux ont en langue française une portée dans la mesure où, du moins au milieu du vingtième siècle, langue et frontière s'y superposent du point de vue de la « nation », point de vue qui est justement constituant et constitutif de l'idée que le recouvrement entre langue et frontière irait plus ou moins de soi, serait plus ou moins naturel

Même biais si l'on aborde la question sous un angle directement politique, et, en particulier, concernant la seconde guerre mondiale, en fonction de la prise de parti des uns et des autres par rapport au nazisme et à l'extermination des juifs. Vu sous cet angle, on retrouve parmi les analystes de la Société parisienne de psychanalyse la palette supposée plus ou moins continue des positions de l'époque, entre l'engagement résistant d'un Paul Schiff et le chauvinisme antisémite à la Pichon ou les velléités de collaboration d'un Laforgue. Mais qu'en était-il, pour les psychanalystes de cette époque, de leur position d'analyste dans cette situation ? Une question ainsi posée était-elle simplement possible avant l'enseignement de Lacan ?

Pour la génération *Jules et Jim*, très vite, et en fonction même des politiques nationales suivies en Europe après la seconde guerre mondiale, l'allemand a été une langue d'ouverture, et non pas une langue à laquelle il aurait été nécessaire de se fermer pour des motifs nationaux. Dans le contexte de la guerre froide, une situation comparable mais d'une amplitude moindre s'est produite avec un léger décalage par rapport aux pays de l'ancienne Europe de l'Est, et en particulier par rapport à la Russie, comme le rappelait Julia Kristeva dans son interview à Bernard Pivot¹². Pourtant, même avant la seconde guerre mondiale, il serait erroné de considérer que le français était fermé à l'allemand du fait de la répétition des guerres et de leurs conséquences. On peut aisément s'apercevoir, à partir des fonds des grandes bibliothèques, que, hormis les trous causés par les guerres¹³, il est parfois plus difficile d'y trouver des ouvra-

Au pays des anges

10. François Truffaut, op.cit., p.XXI.

11. Critiquant sur un plan comparable l'identification admise des langues et des peuples, J.O. Calvet écrit : «...mais il faut cependant souligner que s'il existe par exemple une nation chinoise, celle-ci ne correspond pas nécessairement à l'utilisation de telle ou telle langue, que l'on peut avoir un passeport des Etats-Unis sans avoir l'anglais pour première langue et que si un individu est citoyen sénégalais, cela ne nous dit rien sur la langue ou les langues qu'il parle ». J.O. Calvet, *La guerre des langues et les politiques linguistiques*, Hachette, Paris, 1999 (1^{ère} Ed. Payot 1987)

12. Julia Kristeva, « Un p'tit filet de voix... », in *L'Unebêvue* N° 21, *Psychanalystes sous la pluie de feu*, Paris, L'Unebêvue-Éditeur, 2003, pp. 9-25.

13. Encore cela n'est-il que relatif. Parmi les bibliothèques les plus importantes, le fond de la Sorbonne semble avoir été moins affecté, ou mieux « réparé » que celui de la Bibliothèque Nationale.

ges de cette période en langue anglaise ou américaine que des ouvrages en langue allemande. Les échanges intellectuels étaient étroits. Comme on y reviendra, l'actualité de l'idéalisme allemand était familière, et en tous cas aussi bien diffusée et mieux reçue que l'empirisme anglais ou le pragmatisme américain. Contrairement à une légende tenace, on trouve mention des travaux de Freud d'avant 1900 en français peu de temps après leur publication originale. De même pour *L'interprétation des rêves* dont une critique par Bergson a été publiée dès les premières années du siècle.

Le recours de Lacan aux textes de Freud en langue allemande n'est donc pas, au début des années cinquante, une exception dans un îlot de méconnaissance de la langue allemande mais se situe dans la suite d'une tradition établie au sein de laquelle prend place la traduction des textes de Freud. La « francisation » de la psychanalyse entreprise par Pichon n'avait déjà rien d'une simple entreprise de traduction. Il s'agissait initialement pour la Commission linguistique *pour* l'unification du vocabulaire psychanalytique *français*¹⁴, et comme son intitulé l'indique, de produire un vocabulaire des concepts de la psychanalyse.

L'enjeu proprement analytique apparaît alors dans la tension et le système d'oppositions par lesquels ont été produites les définitions, et la transmission qui en résulte de la lecture du texte freudien. Ainsi¹⁵ la traduction de Verdrängung est constituée par opposition à celle d'*Unterdrückung* comme ce qui est inconscient à ce qui est conscient, et cette distinction va donc prendre une valeur à la fois distinctive et de travail. Qu'elle soit juste ou non linguistiquement, ce qui compte ici c'est que cette distinction va s'avérer opératoire, sera mise en oeuvre par Lacan, et ne peut plus être négligée dans la transcription ou la lecture des séminaires. Par contre, la traduction de Trieb par pulsion qui semble n'avoir fait aucune difficulté, mais n'a donné non plus lieu ni à définition ni à débat contradictoire, ne conduira pas ultérieurement à un usage régulier par rapport à d'autres termes et en particulier comme on le verra par rapport à celui d'instinct.

Le travail ainsi effectué aura donc été relatif aux difficultés qu'il recelait en lui-même comme aux tensions qu'il créait dans la production de la théorie freudienne en français. Une traduction d'emblée satisfaisante serait-elle a priori suspecte d'inconsistance ? Une traduction qui ne recevrait pas d'opposition, qui ne serait pas située par rapport à une censure concrète — linguistique, institutionnelle — ne serait-elle pas condamnée à rater son effectivité, du point de vue de l'analyse s'entend ? Les exemples historiques comme celui-ci ont néanmoins leurs limites. Ainsi le projet lui-même, *unification du vocabulaire*, ne peut être tiré sans dommage de son contexte sans lequel il devient plus difficile de le rapporter à la tentative opérationniste¹⁶ d'établissement d'une langue univoque, laquelle émergeait sous de tout autres couleurs au cours des mêmes années dans les travaux du cercle de Vienne.

14. E. Roudinesco, *La bataille de cent ans*, Paris, Ramsay, 1982, p. 377.

15. *Ibid.*, p. 377.

16. En particulier P. W. Bridgman, *The logic of modern physics*, New-York, MacMillan, 1927. Quelques indications dans F. Dachez, « Qui a peur de la parole ? langue et fictions dans la psychologie américaine », in *La fabrique, la figure, la feinte*, Paris, Vrin, 1989.

En décalage par rapport à ces approches linguistiques, Freud soutenait qu'il ne fallait pas traduire *L'interprétation des rêves* mais la réécrire dans les autres langues. On pourrait considérer que le retour aux textes de Freud, et les enjeux de traduction par lesquels ce retour aura parfois été porté, auront été cette réécriture. Mais alors, réécriture de quoi dans ces textes ? Et quelle place y tiennent les questions de passage et de frontières de langues ?

À suivre les séminaires, les enjeux de traduction se présentent comme des points de butée, des moments d'orientation dont le statut se modifie au fil des années, c'est-à-dire en fonction de l'impulsion donnée initialement, mais aussi en fonction des réponses reçues de l'assistance. Concernant la traduction de Freud selon que les choix conceptuels spécifiés par des choix lexicaux et une correspondance théoriquement délimitée avec l'allemand (*Trieb*, *Verwerfung*, *Niederkommen*, etc.) auront ou non été retenus dans tel passage au public ou tel commentaire édité des textes de Freud. En fonction de cette réponse, Lacan réaffirmait ou modifiait son accent de départ.

Ainsi, les traductions sont souvent des contributions à une guérilla de positions conceptuelles. Le problème tient à ce qu'il est ensuite difficile de détacher l'enjeu conceptuel du débat terminologique lorsque l'un s'est trouvé engagé sous couvert de l'autre. Ceci s'est souvent produit, le terme allemand restant jusqu'à la fin attaché à l'enjeu de traduction, alors même que la position de Lacan concernant cet enjeu s'était renversée. Dans ces conditions, la traduction peut devenir par déplacement un point de cristallisation des enjeux analytiques au détriment de l'élaboration de ces enjeux. Les problèmes qui se sont construits autour du concept freudien de *Trieb* le montrent bien.

LIRE / TRADUIRE

l'index des Écrits permet de constater que le mot allemand *Trieb* y fait sa première apparition dans un texte produit en collaboration avec Michel Cénac et daté de 1950, texte qui présente une communication pour la *XIII^e conférence des psychanalystes de langue française*. La langue française, en tant que telle, apparaissait donc bien alors comme un lieu de regroupement institué de l'expérience de l'analyse. Le texte des *Écrits* est identique sur ce point à celui de l'article d'origine. Le mot apparaît en allemand, immédiatement suivi de sa traduction, la comparaison avec l'instinct étant faite sans commentaire particulier et de façon non polémique :

La psychanalyse cenes comporte une théorie des instincts, fort élaborée, et à vrai dire la première théorie vérifiable qu'on en ait donné chez l'homme. Mais elle nous les montre engagés dans un métamorphisme où la formule de leur organe, de leur direction et de leur objet, est un couteau de Jeannot aux pièces indéfiniment échangeables. Les *Triebe* ou pulsions, qui s'y isolent, constituent seulement un système d'équivalences énergétiques où nous référons les échanges psychiques, non en tant qu'ils se subordonnent à quelque conduite toute montée, naturelle ou acquise, mais en tant qu'ils symbolisent, voire intègrent dialectiquement les fonctions des organes où appa-

missent les échanges naturels, à savoir les orifices, buccal, anal et génito-urinaire¹¹.

De cet usage essentiellement référentiel du terme allemand *Trieb* ou de sa traduction française *pulsion* on trouvera au fil des textes et des transcriptions un certain nombre d'emplois. Par exemple dans l'expression «silence des pulsions»¹⁸ ou à l'occasion d'une évocation, «Les pulsions qui dans les rêves se jouent en calembour d'almanach... »¹⁹, ou d'une incise « le caractère dissident de la pulsion chez Freud »²⁰. Mais dans la quasi totalité des cas, le mot pulsion, et dans tous les cas le mot *Trieb*, sont pris dans un dispositif de bataille conceptuelle, parfois polémique.

Il faut encore préciser que la présence du mot *Trieb* en allemand n'a pas du tout le même statut selon le moment du séminaire où il se rencontre, c'est-à-dire en fonction de la familiarité de l'assistance avec l'apparition de mots allemands dans les phrases de Lacan, et selon la densité de ces apparitions. Les diverses transcriptions des

Js l'opyoarai toron pir tense & oe qua'4a disais
du siialtiaat qui eat aaoatielioauat preux, qu'il s'ia-
traduit dia* le plais **du monde**. Iaver*aseat te qui w saw
miteuse dans le paailoo, Oust os*qui :ie la **vie se manifes-**
te de la ragea la pias.pare• oema. (faraesoenço, **casae** pou.w
sde,.•t semi santons bisa **l'iniso du ?halles au !Sad aims**
de tout ca que noce aaaipaloas «mai teras qui **fait** que
pas exeaple an tr.Agsle c'est anus la fares de pulsai«
que le tesuo aileaaad i •.....r • a pa dire traduit,.
•**st objet** privildsid si l'os peut dire, da sonde de la tie,
qui d'ailloara dans **son a:pallation** grecque s'apparenta
>l tout de qui, sat do **l'ordre da flux, de le abve, voire**
de la vaine elle-aide, oar il stable qua as soit **la adage**
raniae qu'il J ait dans I •..... et dame »**ail**».
Ii *sable que lao casses soient dopa telle* que oe point
le plus aanifoia, uaaifeatd da chair dans ses apparouce»
vitales, soit juetesent as qui 44* trouve no pouvoir entrer
dace l'aise **dueidaitlaat**, oiceetnsr ai l'os poet
dire la barre. Tout os qui pat de **l'ordre** de l'iutraaloa,

17. J. Jacques Lacan, «Fonctions de la psychanalyse en criminologie», *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 147.

18. *Ibid.* p. 5.

19. *Ibid.* p. 147.

20. *Ibid.* p. 54.

séminaires donnent une idée de cette question, que je traite ici de façon arbitraire à partir des versions que j'ai sous la main²¹ et qui ne sont pas homogènes entre elles.

Dans les premiers séminaires, à l'exemple du passage reproduit ici de la séance du 23 avril 1958 du séminaire *Les formations de l'inconscient*, les transcriptions dont je dispose (en l'occurrence la version sténotypie) comportent non pas les mots allemands, mais leur place dégagée, remplie par des pointillés et éventuellement mise entre guillemets. Effet de transcription sans doute et qu'on peut rapporter à la sténotypiste. Les sons de l'allemand ne font pas partie du code sténotypique en français. Mais ce qui intrigue, c'est le fait que la typographie porte ces blancs *avec* des guillemets qui les isolent à l'égal de noms propres ou de citations. Par ailleurs les blancs le sont demeurés avec la photocopie, c'est-à-dire n'ont pas été rétablis avant la mise en circulation de cette version ou le passage à la photocopie.

Dans la transcription des séminaires des années suivantes, on va trouver les mots allemands transcrits en général phonétiquement au plus proche du son des mots allemands, donc sans translittération, écrits selon une orthographe intuitive très souvent raturée ou corrigée à la main. Ratures et corrections suggèrent bien sûr la question de leur auteur. Pourtant, là n'est pas l'essentiel du problème abordé ici. Ce qui doit être souligné, c'est que la position de transcription s'était modifiée par rapport à la période précédente, et que les lecteurs intervenaient désormais activement, en allemand, dans la lecture du texte de la transcription. Dans la première façon, le lecteur était sollicité et pouvait être amené à s'avancer pour suggérer le mot manquant. Dans la seconde, le lecteur devenait correcteur, ou lecteur après correction, d'un mot produit phonétiquement, ce qui est une position subjective très différente.

Enfin une troisième étape peut être dégagée. Les mots allemands sont à la fois présents et correctement retranscrits en général, ou avec quelques corrections. Apparaissent alors en marge ou en interligne, portés à la main, une prolifération de mots allemands, traduction des termes analytiques employés par Lacan au cours du séminaire, alors que clairement il s'était à chaque fois contenté des termes français, sans incidente ou allusion à la langue allemande. On dira que les lecteurs écrivent en allemand et en marge ceux des concepts de Freud qu'ils lisent, lorsque leur lecture en français évoque pour eux le mot allemand. Cet effet, dont rien ne dit qu'il ne puisse pas être au singulier persécutoire, intrusif en tous cas, produit du sonore dans la lecture de l'écrit, et serait déterminé par le séminaire, et en particulier par l'incidence dans ce séminaire de l'ouverture du français sur les autres langues.

PRÉSENCE DES NOMS PROPRES

Je me souviens de l'impression que me fit la première lecture du volume des *Carnets* de Henri-Pierre Roché qui venait de m'être offert au moment de leur publica-

21. J'entends ici par transcription, non pas l'opération de transcription ou la transcription à la sortie supposée du travail de la sténotypiste, mais les versions de la transcription dont chacun dispose, dans leur matérialité, avec rajouts et effacements, camaleux de gris, pages manquantes et interpositions éventuelles. Cela n'en fait pas — faut-il le préciser ? — des versions de référence.

tion. Écartant par méthode la lecture préalable de la présentation, je suivais ces pages à l'égal d'un roman autobiographique, touché par l'atmosphère érotique, retenu par le style en ellipse, mais extrêmement agacé par la prolifération des noms propres et même des listes de noms propres qui s'égrènent tout au long du recueil, dans le texte et en notes. Il me semblait alors évident que ces carnets n'auraient pas dû être publiés, car en resterait-il quoi que ce soit lorsque ne diraient plus rien au lecteur tous ces noms dont l'insistance dans le texte constituait autant de pierres de séduction, et dont le réseau tissait un maillage si serré ?

Dans la dimension rétrospective propre à toute notation biographique, on peut dire d'Henri-Pierre Roché qu'il connaissait, à l'époque où leur nom n'était pas encore public, beaucoup d'hommes et de femmes qui allaient devenir célèbres²². C'était, si l'on veut bien le définir ainsi, son gagne-pain : outre son activité d'écrivain et de critique, il gagnait sa vie en conseillant des amateurs d'art. On pourrait dire qu'il était un dandy. Cela permet de comprendre la remarque de François Truffaut s'expliquant ainsi le caractère tardif de l'écriture romanesque de Henri-Pierre Roché : il écrivait lorsqu'il ne put plus vivre autrement. «Sa plus belle œuvre est l'emploi *de* son temps» comme lui-même l'écrivit à propos de Marcel Duchamp.

Ce que l'écriture d'Henri-Pierre Roché interdit à une oreille qu'oriente des questions analytiques, c'est de suivre les fils qui organisent carnets et journaux en récits en considérant qu'il s'agit ni plus ni moins de témoignages arrachés par le destin à l'anonymat. Mais une sorte d'entre deux est pourtant à considérer ici qui redouble l'entre langues dont je cherche à dégager certains aspects sur lesquels on s'arrête peu d'ordinaire. Ici les textes nous parviennent pour une part du fait que François Truffaut s'est prêté à les faire passer en contribuant à leur édition et en créant, par son film, les conditions d'un public pour le roman d'abord, pour les Carnets ensuite. Mais de plus, les circonstances de l'écriture des Carnets de Henri-Pierre Roché comme du *Journal* d'Hélène Hessel, spécifient des positions énonciatives qui relèvent d'une visée artistique ébauchée, d'une réflexion sur l'écriture à la sortie de la guerre, et non pas d'un dire. Cette ébauche, qui s'était mise en place dans l'espace d'un entre langues, peut être questionnée à ce titre, d'autant que, dans ces notes, l'esthétique était gardée dans un rapport à la vérité et à un *Publikum* auquel aucun des personnages n'était indifférent.

Les éditeurs du *Journal d'Hélène*²⁴ donnent en 1991 des précisions qui n'accompagnaient ni la publication des *Carnets* de Henri-Pierre Roché, ni même celle de *Jules et Jim*. Certes ils commencent par dire :

Il s'agit bien là, et pour la première fois semble-t-il d'un témoignage unique : la version féminine d'un amour partagé dont nous connaissons déjà la voix masculine²².

Mais ils poursuivent :

22. Son inspiration ne négligeait pas les énigmes de son époque. Les éditeurs du *Journal* d'Hélène Hessel indiquent : «que Roché avait noté dans ses cahiers de 1907, la grande importance qui Otto Weininger avait pour lui», H. Hessel, *Journal...*, *op. cit.*, p. 584.

23. Cité par François Truffaut, in H.-P Roché, *Carnets*, *op. cit.*, p. XX.

24. Blandine Masson, Antoine Raybaud & André Dimanche.

25. H. Hessel, *Journal d'Hélène*, *op.cit.*, p. XIII.

C'est à l'invitation de H.-P. Roché qu'Helen Hessel commence à rédiger ce Journal de leur amour. Il s'agit des mêmes jours pour la période d'août à octobre 1920 : un projet partagé — déjà envisagé par Franz Hessel et H. P. Roché quand ils reprennent, en 1919, leur longue conversation interrompue par la guerre... Mais très vite, dans leur esprit et dans leur forme, les deux rédactions divergent, au point que Roché, seul à Paris, et dès la réception des petits cahiers d'Helen, ne réussit pas à recomposer leurs deux voix, dans un texte qu'il appelle le «Diary»...les divergences entre les deux écritures traduisent des choix différents d'écrivains...

On apprend ainsi que, même pour ses *Carnets*, Henri-Pierre Roché s'était imposé une contrainte d'écriture : pas plus d'une page par jour.

Où lui jalonne et qualifie le temps, elle réveille et déploie la durée.

Et quelques lignes plus loin :

Une autre différence entre eux tient à la culture dont ils se réclament : « précision » française contre « *Weltanschauung* » allemande, dit Roché à Helen qui ne lui pardonne pas cette démarcation — mais elle dit autrement : « culture » (elle) contre « inculture » (lui) — et à la minutie de dater, qu'elle supporte mal, elle oppose : « Je suis allemande jusqu'à la moelle de mes os ». Allemande, c'est-à-dire nourrie de Goethe dans sa sensibilité même la plus sensorielle, très marquée par Rilke qu'elle connaît, fascinée par Kleist, lectrice de Hölderlin, pratiquante de « jeux freudiens ». Or cette référence allemande n'est pas un nationalisme, mais un pôle dans une circulation de cultures qui se traduit par une particularité exceptionnelle des lettres et du Journal : le transit continu entre trois langues — l'anglais, le français, l'allemand — non seulement d'une page à l'autre, mais d'une phrase à l'autre, ou d'un mot à l'autre dans la phrase. Virtuosité langagière de quelqu'un qui maîtriserait parfaitement les trois langues ? Raffinement d'un écrivain qui choisirait le mot le plus juste là où il se trouve ? Peut-être peut-on y voir, en acte, quelque chose de ce que Roché signale dans *Jules et Jim*, une écriture que le glissement de langue à langue transforme en écriture du désir : « Ils tirent de petits poèmes en trois langues mêlées, tels qu'ils venaient, comme en rêve »... Ainsi les deux voix, *Carnets* de Roché et *Journal* d'Helen, sont-elles moins le chant amébé d'un amour qui se continuerait dans l'écriture, que la critique d'une voix par l'autre²⁶.

RIEN A DÉCLARER ?

Des séminaires les transcriptions ont transmis les couples terminologiques qui revenaient souvent dans la bouche de Lacan et caractérisaient pour une part sa façon de cerner chaque mot et de discuter chaque concept. Ces couples ne sont pas simplement ce que les analyses lexicales de textes appellent des co-occurrences. Ce sont des termes qui plus ou moins systématiquement voisinent dans son enseignement, du fait d'une certaine façon de parler, façon qui n'était bien sûr pas sans conséquences, mais

26. H. Hessel, *Journal d'Helen*, op.cit., p. XIII.

à propos de laquelle rechercher nécessairement une systématique n'est pas de mise. Il ne s'agit pas de retrouver la voix de Lacan, mais bien de délier ce qui de cette voix impose encore une certaine grammaire de son enseignement.

Trieb et pulsion forment entre les langues un couple de cet ordre comparable à celui que, comme on l'a vu initialement, frontière et limite forment dans une même langue. Il apparaît sous différentes formes, depuis la simple apposition jusqu'à l'explicitation en une phrase, voire beaucoup plus, de la relation de traduction. Dans le fragment de séminaire dont la photocopie était reproduite plus haut, le premier terme allemand auquel la transcription laisse une place en pointillés pourrait être *Phallus* autant que *Trieb*. *Phallus* si l'on se réfère au contexte de l'ensemble du paragraphe et aux références vitales à résonances vitalistes que Lacan y met en avant. *Trieb* si l'on considère le contexte étroit de la phrase et l'appel à la traduction induit par le mot *pulsion*. Quelque chose de l'enjeu théorique qui va être développé pendant les vingt-cinq ans à suivre se trouve condensé par les effets de cette textualité, mais de façon telle que l'on trouve, renvoyant en partie à *pulsion*, ce que Lacan ordonnera ultérieurement plutôt sous le concept d'instinct. Néanmoins, n'allons pas trop vite. C'est l'intrication qui ici importe et non pas le sens dominant à un moment ou à un autre des éléments qui composent cette intrication.

Dès la séance suivant le passage déjà cité²⁷ Lacan précise en effet sa position d'une façon telle que l'ensemble du débat qui suivra est d'avance placé dans une certaine position :

...un petit groupe d'études dirigé par le plus amical de mes collègues, à savoir Lagache, a fait la découverte avec un étonnement dont il faut bien qu'il soit motivé par une espèce de malentendu permanent, à savoir que partout où en français nous voyons le mot instinct, c'est dans les références faites au texte allemand, et cela a été une surprise pour ce groupe : on ne trouve jamais rien d'autre que le terme *trip* ; *trip*, ou *pulsion* comme nous traduisons, et à la vérité *pulsion* obscurcit plutôt la chose. Le terme anglais c'est « *trense* » et si nous voulions trouver quelque chose en français, nous n'avons guère rien qui permette, étant donné le véritable sens de *trip* de le traduire. Je dirai que c'est un mot qu'il faudrait choisir entre un mot scientifique qui est tropisme, qui est spécialement fait pour désigner les éléments irrésistibles de certaines attractions considérées comme irréductibles à l'attraction physico-chimique, qui nous permettrait justement d'exorciser le côté toujours plus ou moins finaliste qu'il y a dans le terme d'instinct. Je dirai que c'est quelque chose en fin de compte qui est bien aussi de cet ordre que nous rencontrons ici dans notre notion freudienne du «*trip*». Traduisons-le si vous voulez egr le mot français «*attrance*» que j'employais à l'instant pour parler des tropismes...

Encore une fois, gardons-nous bien de jeter la pierre à la sténotypiste. Et encore plus de sourire de façon convenue comme il est d'usage en pareille circonstance. Après tout, l'écriture (*trip*) ne va pas si mal là où *Trieb* n'est pas entendu, et peut-être aussi bien que *drive* qui n'est pas parvenu à percer sous ce qui est écrit [*trense*]. C'est que, quant au fond, la position de Lacan est simple : en français, si nous le voulions,

27. Cf. ci-dessus, p. 109.

28. J. Lacan, *Les formations de l'inconscient*, séance du 25 juin 1958.

nous n'aurions «guère rien» pour traduire *Trieb*. Alors pourquoi pas *attirance*, qui sera après tout un pis-aller comme un autre, plutôt meilleur. Telle est la différence entre un oiseau : les deux pattes sont égales, surtout la droite. Cette position n'est pas de circonstance. Elle sera reprise dans l'interview à François Wahl en février 1967 :

Freud n'a jamais parlé d'instinct mais de quelque chose dont le terme est en somme parfaitement intraduisible, il s'agit du *Trieb*, qu'on traduit par « pulsion » mais, à la vérité, on le traduit surtout mentalement par instinct avec pour résultat la confusion la plus parfaite²⁹.

Avant de suivre diverses configurations de la relation entre instinct, pulsion, et *Trieb*, insistons donc sur le fait que, dans ce cas, de bonne traduction, il est posé qu'il n'y en aura pas. Et en effet, si l'on reprend l'image freudienne, s'agissant de métapsychologie, qui a jamais pensé que l'on pourrait traduire les diaboliques formules des sorcières ?

Deux ans plus tard³⁰, les pointillés ont laissé la place aux termes allemands phonétisés puis réorthographiés

Ce que nous voyons surgir, c'est le fond, ce quelque chose qui se profile au-delà de l'exercice de l'inconscient. C'est là que l'exploration freudienne nous invite, nous incite à reconnaître le point par où se démasque le ripa et non pas l'instiegije, le quelque chose. Car le 'riPJ! n'est pas loin de ce champ de dao Ding vers lequel je vous incite cette année à recentrer le mode sous lequel se pose pour nous le problème.

La trierie est étendue par Freud explorée, découverte à l'intérieur de toute une expérience qui est fondée sur la confiance faite au jeu des signifiants, à leur jeu de substitution, ce quelque chose qui fait que nous pouvons aucunement confondre le dotmine des eicie. L'em avec une sorte de reclesseseut, aussi nouveau qu'on le suppose, les dos accointances de l'Étro humain avec son milieu naturel. Les friet qui doivent être traduits, comme nous y plaisons quelquefois, aussi près que possible de l'équivoque, doivent être conçus

29. Pas-tout Lacan, 1926-1981, 1967 02-08, interview par E Wahl, C.D. e.l.p., et <http://www.ecole-lacanienne.net>

30. J. Lacan, *Unique de la psychanalyse*, séance du 13 janvier 1960.

Cette longue reproduction a une particularité : elle comporte plusieurs fois le mot allemand *Trieb* corrigé, une fois le mot *drive* surajouté en anglais, une fois le mot *dérive* en français et jamais le mot *pulsion*.

Cette façon de ne pas traduire le terme allemand et de l'insérer directement dans le fil du discours est ici particulièrement évidente bien que ce n'en soit pas la seule occurrence. Cela arrive aussi à d'autres concepts en allemand, mais de façon ponctuelle et non pas systématique comme pour *Trieb*.

Dans la même séance on trouve ainsi :

...au niveau de *ce* que nous pouvons appeler la source des *Trieb*...

le 20 janvier 1960 :

La sublimation comme telle en tant qu'elle apporte aux *Triebe* une satisfaction différente de son but — ... — est précisément dans les faits que s'y révèle la nature propre de *Trieb* en tant qu'il...(26)

le 27 janvier 1960 :

La tendance n'est pas quelque chose de *tribe* qui puisse aucunement se limiter...

le 3 février 1960 :

... la difficulté que nous propose là-dessus la pensée par Freud de la notion de *Todestrieb*. S'il y a une *Todestrieb*, et si Freud nous dit en même temps qu'il n'y a pas de négation...

le 10 février 1960 :

D'autre part la contradiction entre le côté *ziegehen* de la stime (*Stimmung* ?), de la tendance, du *Triebe*, et le fait...

Il y aura donc eu un moment stable et soutenu du séminaire *L'éthique de la psychanalyse* au cours duquel le mot *pulsion* apparaissait comme impropre dans la langue française pour traduire l'allemand *Triebe*, au point que cette impossibilité de traduire déjà affirmée antérieurement, loin d'être une figure, était mise en acte dans le discours de Lacan par l'emploi direct du terme allemand. Là aussi, ce n'est pas le seul vocable freudien auquel cela est arrivé. Dans les séminaires de cette période on en trouvera de nombreux autres exemples, mais occasionnels. Tandis que pour *Trieb* cela se pérennise.

Il en ressort qu'à cette époque la traduction est loin d'être un mode premier de rapport au passage entre les langues. Si la traduction est évoquée, ce n'est que latéralement. Elle n'est pas alors le médium d'une plus grande précision conceptuelle, d'une façon plus exacte de cerner le texte freudien. Ce n'est pas que l'on ait alors plus ou moins bien traduit qui compte, mais bien que l'on sait ou que l'on ne sait pas ce que l'on dit, et qu'on le dit ou non comme il convient à chaque dire dans le champ

de l'analyse. D'où l'indication de *l'Interview par François Wahl* qui montre que la traduction la mieux reçue peut laisser en suspens ses conséquences dans la pratique : là où il y a *Trieb*, on dit *pulsion...* mais on pense *instinct*. Le recours à la langue de départ est alors dans ce fil la seule chance de rouvrir — peut-être — le refoulé de la traduction.

Or ces termes allemands étaient à l'époque en rivalité presque directe dans les pratiques et discours institutionnels avec les termes anglo-américains, ceux en particulier qui habitaient la psychologie empiriste et qui envahissaient l'Europe dite alors de l'Ouest en même temps que les jeans et le Coca-Cola.

SOUVENIR D'ENFANCE

Sous la trame et la lettre du roman *Jules et Jim* auxquelles se tient de près le scénario du film de Truffaut, se dévoilent au lecteur d'autres enjeux qui rapprochent le roman de Henri-Pierre Roché de l'histoire littéraire allemande. Ehistoire d'un enfant qui n'aura pas lieu, dont on sait toute l'importance chez Goethe grâce à Freud, et qui tel le journal d'Otilie tire le fil rouge des navires de sa majesté entre les *Carnets*, le *Journal*, et *Les affinités électives*.

Il faut maintenant un récit. Voici celui que je vous propose, en prenant comme base de narration les noms du *Journal* et des *Carnets*, mais en interpolant ceux du roman lorsque cela me paraîtra susceptible d'introduire un éclairage.

On sait déjà que Jules et Jim, de langues différentes, se sont rencontrés à Paris, et que les femmes qui s'échangent entre eux, de langues diverses, sont présentées par l'éditeur comme le signe que le roman serait celui de leur amitié. Hélène, Helen, Hln., — c'est selon — dont Franz, ou E, est très amoureux, mais pour laquelle Franz, avec qui elle vit, a demandé à Pierre, ou encore H.-P. R., de faire une exception au régime des échanges, a déjà tenté de forcer son destin entre ces hommes pour amener Pierre, qu'elle aime et dont elle pressent l'amour que lui-même laisse dans la dénégation (vous allez penser que... mais ce n'est pas vrai), à se déclarer. Elle se jette en leur présence dans la Seine. Pierre est séduit : en voilà une qui ne craint pas de « faire autre » ! Mais Hélène, Helen, joue-t-elle le tout ou rien ? Ou bien elle-même ne tient-elle pas à ce que son geste pone toutes ses conséquences potentielles ? Elle rate le rendez-vous qu'elle avait ensuite pris avec Pierre et, dans la suite de cette rencontre manquée, retourne en Allemagne pour se marier avec Hessel, Franz, dans leur pays, peu de temps avant la guerre. Un enfant leur naîtra pendant cette guerre, aujourd'hui connu sous le nom de Stéphane Hessel, écrivain, devenu diplomate et ambassadeur de France.

La guerre terminée, Franz reprend contact avec Pierre. Ce qui avait poussé Helen à sauter dans la Seine n'a pas changé. Franz est toujours aussi trivial, et Helen a imposé qu'ils vivent en bons amis, et non plus en époux-amants qu'ils ne parviennent pas à être. Franz qui ne veut pas, ou ne peut pas, faire les pas qui seraient nécessaires vers Helen sent bien que celle-ci, faute de sauter dans la Seine à nouveau, va bientôt se jeter à l'eau et abandonner leur maison des environs de Munich. Il appelle

Au pays des anges

Pierre à la rescousse. l'histoire reprend alors la où elle s'était arrêtée, au rendez-vous manqué juste avant la guerre, rendez-vous qui finit donc par avoir lieu avec bien des années de retard. Pierre se rend à Hélène et Franz en est trop heureux puisqu'il peut ainsi ne pas perdre le voisinage et à l'occasion la présence de cette Helen qu'il aime en parvenant à s'en faire chérir mais pas aimer. Pierre est venu habiter avec eux et quelques proches et amis. Il vivra avec Hélène. Entre ces écrivains, peintres, artistes, dans le milieu intellectuel en vue qu'ils fréquentent et à la vie duquel ils contribuent, non loin de Schwabing, pendant que Franz écrit ses romans, Roché la pièce³¹ et les critiques dont il vit, dans le tourbillon des langues et des coutumes, surgit la question de l'enfant que souhaitent Pierre et Hélène, et qui malgré l'attention portée à tous les codes érotiques du monde ne s'annonce pas.

Commence alors une longue déchirure qui ne met pas la puce à l'oreille de ces débrouailleurs des chemins de l'existence. Lorsque l'enfant se présentera, hors de leur vouloir trop tôt confondu avec leur amour, ils seront séparés et malades, chacun vivant à ce moment dans son pays, ces praticiens d'un "jeu freudien" un peu particulier ne seront plus à même de l'accueillir en lui laissant passer les mailles du malentendu qu'ils avaient tissé entre eux et que matérialise, en redoublant la distance entre les langues, le temps que mettent les lettres à franchir la frontière pour aller de Paris à Munich et retour.

LE CODE EROTIQUE³²

Le code érotique dont use Henri-Pierre Roché pour écrire l'intimité de ses relations avec les femmes n'est pas l'équivalent d'un code d'amour courtois. C'est pourquoi je le présente comme code érotique et non pas sous l'appellation de code amoureux que lui ont choisi les éditeurs des *Carnets*. Il n'est pourtant pas sans relation avec un tel code amoureux dans la mesure où il est d'abord une façon d'écrire, celle de Henri-Pierre Roché dans son adresse partielle à Hln, façon d'écrire dont la fonction apparente est de permettre de noter la geste érotique sur le papier de façon allusive. Dans l'écriture de la vie amoureuse et la mise en place des corps à plusieurs — les trois héros, mais aussi d'autres, amis et amies, relations, références, amants ou amantes de passage dans le récit — l'abréviation présentifie l'espace intime des relations de Pierre, de H.P.R., avec Hélène, Hln.. Il s'agit d'abréviations acronimiques, résumées en tableau (ci-dessous) au début des carnets.

31. *Don Juan & Cte*, initialement publié sous le nom d'auteur de Jean Roc, réédité récemment chez André Dimanche Editeur

32. H.-P. Roché, *Carnets*, op.cit., p. XXXVI, en préambule au texte *des* carnets.

Principales abréviations et noms de code

I Code amoureux :

sp. ou spend	: jouir, orgasme
ppf.	petite femme (sexe féminin)
k.p.f.	kiss p.f.
t.p.f.	: touch p.f.
pp h.	petit homme (sexe masculin)
k.p.h.	: kiss p.h.
t.p.h.	: touch p.h.
love shleep	: contamination de love sleep (anglais)
ou love shi.	et loveschlaf (hybride d'allemand)
	sommeil d'amour

II Noms propres :

Ils donnent souvent lieu à des surnoms, indiqués en note, à leur première occurrence ; et à des abréviations : le nom complet est généralement donné en clair un peu plus haut.

Ces abréviations ont pu avoir diverses fonctions, y compris une part de dissimulation sociale. Car même si les *Carnets* peuvent aujourd'hui sembler bien « soft », on doit se souvenir qu'ils n'auraient pu paraître à l'époque où ils ont été rédigés : ils seraient immédiatement tombés sous le coup de la censure et auraient pu mener directement leur rédacteur jusqu'en prison. Même dans la suite immédiate du film de François Truffaut leur publication n'aurait sans doute pas été possible ou aurait au moins nécessité une bataille d'opinion. Trente ans se sont encore écoulés pour que les conditions de cette publication soient réunies, trente années qui sont celles d'un après-coup du film et de la fabrique artistique complexe qui a présidé à sa création. Un après-coup dans le temps duquel s'est dégagé le manque insistant du livre de Roché dans ce qu'avait suscité pour le public le film de Truffaut³³. Les abréviations donnent aux pages des *Carnets* une apparence typographique particulière.

33. Une association des amis de *Jules et Jim* s'est créée il y a quelques années.

(Mardi 121

Au point du jour je *vais* la rejoindre dans son lit - en pyjama rouge - tendre étreinte, mais nous restons sages. Spectacle éternellement neuf de son bain. Splendeur de son dos. Le fait que sa poitrine et son ventre portent les traces de ses deux enfants ne fait que me faire désirer de la « remplir » d'un fils. - Nous voici habillés et prêts pour aller tous les trois à Wolfratshausen pour prolongation de mon permis de séjour. Sa fantaisie, et la mienne, nous jettent alors sur mon lit où elle me fait faire un long et immense sp. in her mouth. - Et toute la nuit, à portée l'un de l'autre, nous avons été sages. - Train nous trois. Hin. keck' avec les voisins. - Retour à pied le long de l'Isar - de; à 7 h. Digues, ricochets. Hln. apprend. - Les bois, son bain. Fr. et moi la contemplons, assis sur la petite fain is-. Splendeur de son corps nu sur les pierres grises et dans l'eau. Noblesse de ses gestes. Elle nage. - Retour sur les bancs du fleuve, paysage plat hollandais, cautions si bien, passons Kloster Schäftlarn, où l'an passé...

Chez nous - côtelette pour elle - Brei' pour nous. Talk. Elle dit à Fr. qu'elle ne se rappelle pas *ses* sp. complets et réussis - lui triste ? Elle dans mon lit. *Nus.* - She washes p.f. now inside'. - 6y. - La plus parfaite étreinte que nous ayons jamais eue : sa tête serrée entre mes jambes, mes pieds sous sa nuque, p.h. jusqu'au fond de sa gorge, moi humant et balayant p.f. de ma langue jusqu'au fond, nous un seul bloc de chair glorieux, illuminé, encore pendant tout notre sommeil et notre matin.

(Mercredi¹₃)

Dès 6 h. le soleil frappe mon oeil et mes cheveux. Je pars pour Munich, riche d'elle comme un empereur. - Banque. - Ce carnet et lettres dans un café.

t. Taquine.

a. Gâteau de semoule.

g. Elle lave intérieur de p.f. maintenant.

Les abréviations produisent la geste érotique dans un inhabituel mélange de langues dont le dosage est difficile à cerner au premier coup d'oeil. 1: apparition d'une langue dans une autre manifeste l'ouverture potentielle de chacune sur toutes les autres et marque que la dimension métaphorique et féconde de toute langue ne vaut pas seulement à l'intérieur d'elle-même, mais convoque aussi implicitement les autres langues. On notera quand même, en restriction de cette définition formelle, que l'ouverture se produit plus ou moins selon les langues. Concordances sonores, convergences syntaxiques, familiarités historiques, et, à l'écrit, type d'écriture, déterminent que cette mise en relation s'effectue d'emblée plutôt :

1/ sur le versant d'une mise en continuité, un mot d'une langue prenant alors sa

place dans l'autre comme s'il lui appartenait et finissant par y être reconnu : bon week-end !

2/ sur celui d'un franchissement, franchissement d'une ouverture, d'un sas, d'un poste frontière, ou franchissement d'une fermeture, mot faisant le mur, suscitant le tollé des puristes.

A condition bien sûr de garder à l'esprit que poser une clôture, un bord, c'est introduire une orientation et une mise en relation par différence avec ce qui demeure indistinct et indéterminé.

Bien qu'il ne soit pas grammaticalement correct l'emploi de *Trieb* dans les phrases des citations données plus haut en langue française était pourtant parfaitement recevable pour le public du séminaire. Cette greffe admise d'un rameau d'une langue sur une autre, à condition de circonstances définies, indique plutôt une limite de l'empan des règles grammaticales ou stylistiques du point de vue de la luxuriance des potentialités qu'offrent les langues dans le langage. Mais ce bougé dans la position énonciative, dans la façon de dire, accentue aussi la nécessité de prendre en compte la matérialité signifiante, ce que Lacan produit néologiquement par *motérialisme*, et non plus seulement la valeur référentielle ou significative. Matérialité signifiante n'est pas ici, par rapport à des façons de dire devenues courantes qui utilisent signifiant en équivalence avec *mot* par exemple, une simple redondance. Cette prise en compte excède et bouscule ce qu'impose la grammaire qui tend à réduire toute démarche d'ordre structural à un structuralisme grammatical ou même linguistique. Lorsque le point de vue adopté sur les langues est celui des formes attestées, alors, sauf turbulence poétique, tend à prévaloir l'effet de frontière. Ce qui avait en fait suscité l'engouement pour le générativisme, et appelé les prises de position successives de Lacan concernant Chomsky, c'est, très au-delà d'un projet formel qui semble aujourd'hui bien compromis, qu'il faisait valoir l'ouverture créative des langues et se proposait de cerner leur réel en cherchant à dégager en leur sein l'impossible.

Lossature du texte des *Carnets* est en langue française, avec quelques insertions essentiellement lexicales en langue anglaise, et de temps en temps une expression. Des termes isolés résument toute une situation, comme *talk* pour une conversation, des noms allemands aussi, mais essentiellement des noms propres ou des noms de lieux. Les abréviations du code érotique sont, elles, en langue continuée avec suppression des voyelles. Des verbes, *Sp* pour *spend* en anglais permettent de signifier la jouissance, et non pas seulement de la désigner. Et de la même façon pour *touch*, *kiss*,... Chaque verbe englobe une séquence, un temps et non pas un seul geste. L'objet de ces gestes est en français : p.h. et p.f., petit homme et petite femme, sont des synecdoques et valent pour l'organe sexuel. k.p.f. renverra ainsi à une posture érotique. L'une des abréviations est présentée comme une *contamination* produite en trois langues, français, allemand, anglais : love shl. (love sleep / loveschlaf). D'ailleurs au fil des cahiers, il arrive qu'on ne puisse discerner si un nom appartient à une langue ou

34. « Comme Jakobson l'a fait remarquer, nommément hier, ce n'est pas le mot qui peut fonder le signifiant. Le mot n'a d'autre point où se faire collection que le dictionnaire où il peut être rangé ». Jacques Lacan, Séminaire *Encore*, séance du 19 décembre 1972, site elp.

à une autre. Retenons le terme de *contamination*.

Outre les attitudes érotiques, ce sont aussi noms et prénoms qui subissent ces transformations littérales et donnent d'autant plus souvent lieu à surnom ou à abréviation que le personnage est un proche, de plus fréquemment cité dans le récit. Si ces abréviations sont sorties du contexte de leur emploi, il ne devient plus possible de dire quelle est la langue dominante de ce contexte. Dans le champ des langues européennes les plus connues, k.p.f. pourrait renvoyer plutôt à l'allemand ; t.p.h., p.h., suscitent un halo anglais. Encore la résonance ne joue-t-elle pas de la même façon que s'agissant d'abréviations comportant aussi des voyelles que l'on pourrait prononcer. Les abréviations entraînent ainsi un effacement plus ou moins important de l'appartenance linguistique. La suppression des voyelles et/ou le procédé acronimique produisent à bas bruit l'ouverture des langues les unes par rapport aux autres, ouverture qui est ici plus manifeste, plus sensible, dans la mesure où le contexte est explicitement porteur de plusieurs langues. Mais on remarquera que toute abréviation peut, comme littéralisation, et sans avoir nécessairement à considérer pour l'instant l'opposition phonématique, produire aussi bien le même effet à l'intérieur d'une langue, par exemple entre des façons de dire différentes. Et que l'apparent monolinguisme d'un discours ne dit rien de ses verticalités métaphoriques pour le lecteur comme pour l'auteur. Cette ouverture marque dans l'écriture des *Carnets* un changement de registre de discours. L'érotique, l'intime, le corps touché — à la différence du corps vu — relèvent de cette plaque tournante³⁵ au niveau de laquelle l'abréviation rend possible la contamination entre les langues. Mais cette contamination est-elle pour autant une fécondation ?

PUISQUE C'EST IMPOSSIBLE, AUTANT NE PAS LE FAIRE N'IMPORTE COMMENT

Lacan ne cessera jamais de considérer que Trieb est en français intraduisible. Il réaffirmera jusqu'au bout *dérive* comme pis-aller s'il faut traduire, *pulsion* si l'on veut s'adresser à un public. Pris sous cet angle, l'important cesse donc, en particulier dans le passage entre langues, d'être la façon dont il faudrait traduire, pour devenir la façon dont il est important de ne pas traduire. La question n'est alors plus vraiment de savoir comment traduire mais de savoir dire. Et l'éventuelle traduction se trouve contrainte par les mêmes exigences que la pratique analytique. Dans ces *cas*, tandis que le versant traduction porte la négation et la polémique, la transmission de la psychanalyse cesse radicalement d'être une question de traduction des textes freudiens pour devenir un ensemble de questions sur la façon de fabriquer l'analyse en France. Il ne s'agit plus de réduire les différences de langues telles qu'elles se manifestent à travers les impossibilités plus ou moins sensibles qu'opposent les traductions. Celles-ci forment à l'inverse les balises indiquant les lieux où il est nécessaire de questionner l'évidence communicationnelle.

35. « plaque tournante » qualifiait un aspect de la position phobique dans le séminaire que Lacan a tenu sur *La relation d'objet*.

Eintraduisible Trieb va alors être équipé en machine de guerre contre ce qu'emporte nécessairement le terme *instinct* du fait de sa position à ce moment dans le discours des sciences humaines. Raison essentielle pour laquelle pendant trente ans les deux termes seront presque toujours en tandem dans les textes et les séminaires. Ce lien maintenu à une traduction posée comme impossible constitue la cale logique à partir de laquelle reprendre à chaque fois la matérialité des termes en question pour dégager un dire toujours aussi insatisfaisant comme traduction, mais juste et pertinent au moment d'élaboration qui le nécessite. On notera donc que loin d'être un aspect secondaire la traduction est essentielle en ce qu'elle remplit les conditions qui ouvrent à la définition des problèmes. Toute négligence ou hâte à cet endroit est donc malvenue.

Après la période où les mots allemands viennent occuper les blancs ou les pointillés qui avaient en quelque sorte commencé à dégager leur place dans les séminaires, se profile l'enjeu effectif concernant la façon dont ils vont occuper cette place, puisque de toute façon, question traduction... ça ne sera pas ça.

Déjà dans la citation précédente du 25 juin 1958 c'est sous le signe du malentendu qu'est situé le rapport de Lagache au mot *instinct* dans les textes anglais. Dans la séance du 13 janvier 1960 *Trieb* est opposé à *instinct*. Cette position culmine à la séance du 27 avril 1960 au cours de laquelle un exposé complet de la traduction de *Trieb* par *instinct* dans les textes en anglais de Bernfeld concernant la psychologie du moi est confiée par Lacan à Pierre Kaufman. Celui-ci dégage dans sa lecture deux orientations d'interprétation du terme allemand : une interprétation énergétique et une lecture historique et signifiante.

La simple présentation un peu exhaustive des termes du débat nécessiterait à elle seule un exposé beaucoup plus fourni. En revanche, je ferai remarquer que la lecture critique du texte allemand de Freud menée par Lacan en français est souvent introduite à partir de textes écrits en anglais. Or le mot *instinct* fait partie entre l'anglais et le français de ces termes homophones et strictement homographes censés ouvrir la compréhension dont parle Henriette Walter dans *l'Aventure des langues en Occident*. Seule la typographie, italique ou non, permet au lecteur de déterminer si l'auteur a voulu écrire dans la même langue que le reste du texte ou dans une autre, l'induction de la question produisant à elle seule une ouverture vers les autres langues.

La réponse à cette question permettra de préciser l'écart qui vient d'être introduit entre façon de traduire les textes analytiques et façon de créer et produire la psychanalyse dans une autre langue, un autre pays, d'autres coutumes et d'autres lois, une autre lumière et d'autres chansons³⁶. La *Commission d'unification du vocabulaire de la psychanalyse* dont j'ai évoqué plus haut le travail, avait entériné sans véritable discussion la traduction de *Trieb* par *pulsion*. Aujourd'hui plutôt bien reçu, du moins parmi les lecteurs de textes analytiques, *pulsion* était alors loin d'être un mot de la langue courante. C'était un terme spécialisé attaché au registre de la mécanique des fluides.

36. Uhistoriole suivante témoigne de l'inaptitude à produire ce passage dans l'espace du déjà connu : Un gendarme du midi de la France qui rapporte avoir vu une soucoupe volante et que son brigadier suspecte d'avoir trop bu se justifie en roulant les r : «Té, brigadier, sûr, on aurait dit un ballon de rugby, mais rond».

C'est-à-dire que la traduction de Trieb par *pulsion* avait alors une valeur quasi néologique. *Pulsion* était en quelque sorte un mot étranger... en français.

Aujourd'hui encore son emploi pertinent, en tous cas averti, n'est pas évident puisque les acceptions du terme se modifient avec les transformations dans chaque langue de la configuration des frontières discursives entre nature et culture. D'une certaine façon, *pulsion* faisait l'affaire dans l'opération de traduction des textes de Freud à la mesure même du fait que son emploi en français restait ouvert et relativement indéterminé dans le champ dans lequel il était mis en jeu. Pulsion tenait son rôle comme aurait pu le tenir un terme d'une autre langue, c'est-à-dire dont la référence plus que la valeur est questionnée. Le lièvre de la pulsion demeurait du coup bien à l'abri dans son logis. Pendant que la tortue, elle... mais quelle tortue, au fait ?

LACAN : EN FRANÇAIS ENTRE LES LANGUES

En effet, au début des années cinquante, la lecture psychologique empiriste des concepts freudiens n'est pas encore écrite, ni *a fortiori* lisible, en langue française, alors qu'elle l'est déjà dans les textes anglo-américains. Son fond est néo-lamarckien, téléologique et antidarwinien. A la contingence qui résulte pour une population génétique de la rencontre des deux séries essentiellement distinctes que sont la sélection des mieux adaptés à des conditions de vie variables et l'aléatoire des modifications génétiques, il oppose la réponse adaptative individuelle et la transmission des caractères acquis³⁷. Ce socle n'est pas encore repérable en français aux mêmes carrefours théoriques qu'en anglais. Dans les années cinquante, philosophes et psychologues américains ne font plus le pèlerinage à Leipzig pour une initiation au laboratoire de psychologie expérimentale de W. Wundt. La définition de la notion anglo-américaine *instinct* est insérée dans une problématique adaptative qui n'existe encore en France que de façon dominée. Et de plus avec une extension qui sépare humains et animaux, souvent exposée dans des termes qui traduisent l'importance théorique que revêt encore l'histoire dans les débats idéologiques et religieux et la façon dont le débat politique se prolonge dans la théorie. En France, au moment où les fondements conformistes et adaptatifs de la psychologie du moi prennent leur premier essor, ce sont *Les structures élémentaires de la parenté* de Claude Lévi-Strauss qui sont publiées. Soit un texte dont la visée de séparation radicale de la culture et de la nature, de l'ordonnement symbolique et des nécessités biologiques, est affirmée plus qu'elle ne l'avait jamais été depuis les écrits du dix-huitième siècle fondateurs des axes principaux de la problématique nature culture. Le refus de tout transcendantalisme biologique y est affirmé comme la pierre angulaire d'un dispositif théorique opposé aux conceptions antérieures qui de façons variables s'appuient sur l'idée que la nature est une base que prolonge à sa façon la culture.

Il faudra trente ans pour que soient naturalisés en langue française l'instinct, et la

réponse instinctive comme base naturelle du développement tant de l'individu que des groupes et des sociétés, conception qui fournit les ingrédients idéologiques essentiels du comportementalisme, et de sa forme constructiviste, les schèmes d'activité du cognitivisme. L'espace conceptuel et idéologique franco-allemand est en effet dominé alors par une conception de la transcendance des institutions sociales par rapport à la nature qui représente bien la tradition sociologique issue d'Émile Durkheim et de Marcel Mauss, laquelle a dominé la troisième République. Il suffit de lire le paragraphe d'introduction à l'article de *Encyclopédie française* pour lequel Henri Wallon avait sollicité Lacan de prendre en charge l'article consacré à *La famille*, paragraphe intitulé *L'institution familiale*, pour se convaincre que le travail de Lacan se situait alors d'emblée, à sa façon mais sans restriction et très explicitement, dans le fil de cette tradition avec ce qu'elle comportait d'effets de repoussoir à l'égard du pragmatisme anglo-américain.

En langue française, au début des années cinquante, c'est un Daniel Lagache qui, dans le cadre d'une bataille pour l'autonomie en France des sciences humaines, et en particulier pour la constitution d'une psychologie clinique distincte de la clinique psychiatrique, tente de leur assurer une cohérence différente de celle que leur assurait l'insertion médicale et neurophysiologique de l'époque. Longtemps, jusque vers le début des années soixante-dix, la psychiatrie demeure attachée aux classifications symptomatiques de la folie et à une conception thérapeutique du soin. Elle refuse majoritairement l'abord de la déraison comme déviance sociale et celui du soin comme dispositif adaptatif aux contraintes des institutions, conceptions que vont à l'inverse prôner ceux qui formeront les premières générations de psychologues à l'Université, à commencer par Daniel Lagache³⁸.

Dans ces conditions la critique de l'emploi du terme *instinct* en anglais pour parler de l'érotisation du corps permettait de saisir un problème peu visible dans la constellation théorique de langue française du fait que comportementalisme et cognitivisme étaient encore loin d'y disposer de l'audience et de l'insertion idéologique qu'ils ont gagnées aujourd'hui. Les positions radicales d'un B.F. Skinner aux États-Unis apparaissent alors comme de purs produits de *l'américan way of life*, et tombent sous les traits d'une critique qui est à la fois historique, théorique, et politique. *Adaptation* et *american way of life*, comètes parmi d'autres façons de dire lacaniennes, sont censées permettre aux lecteurs et élèves d'accommoder leur regard au mouvement de la sphère des fixes, en concentrant les traits de la critique.

On remarquera d'ailleurs que concernant *Trieb* et *instinct*, il suffit de ne pas préciser en et sur quelle langue porte la critique pour passer sans s'en apercevoir de l'anglo-américain au français. En effet Lacan ne fait pas de différence dans la critique qu'il porte, et qui est toujours motivée par le point où il en est de son séminaire, selon que la traduction de *Trieb* par *instinct* concerne le terme en anglais ou en français. On va donc trouver jusqu'à la fin les deux cas de figure : *instinct* peut-être choisi par Lacan en français ou en anglais. Cette équivalence est résumée dans la phrase ci-dessous où la même occurrence est traitée en français et désignée comme anglaise :

38. Daniel Lagache, *Généralité de la psychologie*, Paris, P.U.F., 1947.

...notre pratique même, qui est loin de pouvoir se contenter d'une référence obscure à l'instinct, comme on s'obstine à traduire en anglais le mot *Trieb*³⁹.

L'effet stylistique rend équivalents les mots *instinct* en français et en anglais. Le terme est introduit dans une forme de la langue française qui n'est pas sécable, le l', et est ensuite désigné comme un mot en anglais. Frontière et passage de langues jouent donc de façon très particulière, jusqu'au point où se dégage explicitement que ce n'est pas un problème de traduction qui est en jeu, ni même d'inventivité propre ou non à une langue donnée. Il s'agit du fait que le mot *Trieb* présentifie aussi dans le texte freudien un espace, une dimension qu'on ne saurait présentifier uniquement en traduisant Freud et que pour des raisons qui viendront plus loin j'ai nommé : le pays des anges.

Mais cette façon d'exposer le problème risque d'être entendue comme un encouragement à négliger la traduction en tant que dimension de rapport au langage. On ne manquerait pas d'en tirer la conséquence que la traduction peut être considérée dans le champ analytique comme une opération secondaire. Je vais donc formuler cette conclusion provisoire en renversant les termes. Ce que l'on nomme traduction, avec ses points de repère et ses clichés, *traduttore...*, demande à être réévalué, afin de prendre la mesure de la complexité d'une opération ayant été peut-être un peu vite réduite à n'être que ce qui se charge de la scorie du sens : pffuitt... En tous cas, le rapport que Lacan a entretenu d'un bout à l'autre de son enseignement avec la traduction des termes freudiens, et dont je n'ai fait qu'effleurer ici quelques aspects concernant le cas exemplaire du *Trieb*, nous incite à cette réévaluation. Faire valoir que la paronomase *Traduttore, traditore*, ne vient que soutenir la vérité de l'épigramme italienne était d'ailleurs la position sans compromis de Roman Jakobson :

Le jeu de mot ou, pour employer un terme plus érudit et à ce qu'il me semble plus précis, la paronomase, règne sur l'art poétique. Que cette domination soit absolue ou limitée, la poésie, par définition, est intraduisible. Seule est possible la transposition créatrice : transposition à l'intérieur d'une langue — d'une forme poétique à une autre — transposition d'une langue à une autre, ou, finalement transposition intersémiotique — d'un système de signes à un autre, par exemple de l'art du langage à la musique, à la danse, au cinéma ou à la peinture⁴⁰.

ACHILLE ET LA TORTUE

Aux ellipses et abréviations du style d'Henri-Pierre Roché laissant dans toutes les langues ouverture à la fantaisie des lecteurs *dans* le fil de son écriture, répond dans le *Journal* et les lettres d'Hélène Hessel une mise en continuité des langues. Les passages en italique de la version française sont les passages en anglais ou en allemand traduits par les éditeurs. Était-ce d'ailleurs bien nécessaire de traduire ainsi, voire même souhaitable ? Le passage reproduit ci-dessous porte la date du 1er septembre 1920 :

39. J. Lacan, Séminaire RSI, séance du 15 avril 1975, site elp.

40. R. Jakobson, «Aspects linguistiques de la traduction», *Essais de linguistique générale*, Paris, Ed. de minuit, 1963, p. 86.

voir sur moi.) *Posta Télégramme*: «Départ demain (seule) petite excursion en montagne. Ne rien précipiter là-bas Helen.»

J'ajoute "*seule*". Il pourrait penser "1 deux", serait apaisé d'entendre par Franz que ce n'était pas si dangereux.

• Le télégramme *expédié*, je n'ai plus rien à faire. Le vide jusqu'à l'heure *de* son arrivée. Aller au lit, l'attendre. Aucune envie pour les montagnes.

Vision : Helen debout, immobile; un fleuve d'air qui s'appelle "*temps* " coule devant moi, il m'apportera Pierre.

Vision : Kadi trois semaines, Helen assise sur *une chaise basse* lui donne le sein : chaque jour cinq fois vingt minutes. Que de *temps* qui s'écoule. Impatience, énervement. Le temps perdu? Utiliser ce temps pour meure mes pensées en poésies. Changer ce temps en du temps gagné. Les premiers poèmes *naissent*, les lettres à Rilke.

Soudain *envie* d'être seule sur une hauteur, l'air des *montagnes*. *Ma vie* à moi. Je m'admire; *méprise* les faibles.

L'après-midi, grand soleil. Koch. On porte les matelas au jardin. Chaleur. Je rentre dans la maison. Me change en costume de bain, kimono ouvert. Retrouve Franz et Koch, m'approche lentement. Les deux me regardent. Tant pis — si Koch fait des comparaisons avec ses Grecques — j'en ai peur — mais enfin — c'est moi.

Entre Koch et Franz. Les cheveux tombants. J'aspire mon odeur. Je m'approche de Koch. Je lève mon bras. Je me roule vers lui. Le regarde. Il me donne son *étui à cigarettes*. Je le *passe* sur mes bras, mes cuisses, le laisse *contre mon ventre*. Koch, *d la une de cela, s'excite. fe reste sans bouger* pour donner du temps à *ses fantasmies*. Il souffre. Je *saute sur mes pieds*, m'enveloppe en kimono. Parle vite, *à voix haute, prétentieuse*: «Socrate, qui a appris par Diotima ce que c'est que l'amour.»

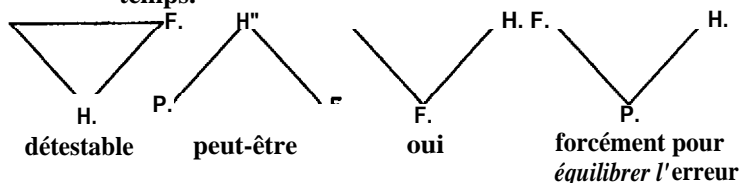
— Franz énérvé: «Il ne faut pas toujours mêler les Grecs dans tes affaires. *Tu en fais un usage abusif. Leur monde est autre. Et pour toi, c'est trop facile.*»

Au pays des anges

Outre cette écriture en langues mêlées, Hélène Hessel dégage dans le fil de son Journal un registre de discours introduit typographiquement par la mention «Vision». Ces «visions» ouvrent sur de brefs récits situés de ce fait comme le seraient des citations importantes, logiquement isolées entre des guillemets. Cette série d'enclaves dans le fil du *récit* dispose des plans subjectifs différents où Hélène peut apparaître à la troisième personne.

Des initiales sont mises en jeu deux fois à la place des prénoms dans une fonction d'ordonnancement des possibles permettant de compter trois au moins, de compter les trois dans différentes dispositions ou relations :

trois à une tringle defer rouillée en forme de triangle
(qui tient par les angles). Ils sont sérieux. Je joue long-temps.



N'apparaît sinon qu'une seule abréviation, elle aussi multilingue : U., de l'anglais *unwell* comme de l'allemand *unwohl*, pour *indisposée*. Cette abréviation, comme celles des descriptions érotiques dans les *Carnets* de Henri-Pierre Roché, plaque tournante entre les langues, constitue un point d'insertion ou d'accroche du fantasme, une zone de ce que les éditeurs nommaient *contamination*. Elle est délimitée dans le journal d'Hélène par ce qui va porter de plus en plus au fil du récit la question de l'enfant qu'elle pourrait attendre de Roché, qui ne s'annonce pas, puis qui aura cessé d'être un espoir.

Ce registre d'écritures mêlées est aussi celui où se laisse entendre dans la bouche des protagonistes l'articulation d'ordinaire naturalisée entre sexe et genre. Au début du roman Henri-Pierre Roché laisse percer cette question. Jules fait remarquer que la guerre n'est pas du même genre en français et en allemand. Et Kathrin questionne ce que la grammaire emporte d'implicite à ce sujet. Il est remarquable que ce soit «à voix haute» que ceci se produise :

Elle eut au café une discussion à voix haute avec Jules :

- Quoi ! moi dire : «moi tomber sur mon derrière». Shocking ! Vous Monsieur : mon derrière. Moi dame : ma derrière. Vous ficher de moi.

Tous les habitués lui donnèrent raison⁴¹

Une continuité est nécessaire pour que soit questionnée l'articulation du sexe au genre. Dans le passage du roman au film le foisonnement des langues n'est pas soutenu comme tel. Mais il n'est pas absent. Il demeure dans un implicite relatif que comble l'imaginaire spécifique à l'histoire des relations entre la France et l'Allemagne. Concernant la période de guerre François Truffaut a en outre inséré des images documentaires.

La chanson qui fit le tour du monde est extérieure au roman, et son texte même assez hors de propos si l'on considère le dandysme de Henri-Pierre Roché. Aux dires de Jeanne Moreau, cette chanson s'est imposée pendant le tournage : il s'agissait de

41. H.-P. Roché, *Jules et Jim*, Gallimard, Folio, p. 41-42.

saisir quelque chose qui était dans l'air. Du film dans son ensemble Jeanne Moreau parle comme d'une « chanson réussie ». Ainsi est produit à l'ombre des paroles qui s'échangent l'espace de mise en continuité des langues en présence, dont la diversité est présentée mais pas explicitement représentée.

Mais sur un point au moins la différence de registre entre l'oeuvre écrite et l'oeuvre cinématographique est directement saisissable. L'attention est attirée sur un aspect écarté ou négligé par Truffaut. Un jour, en voyage en Grèce, Jules présente à Jim un ami, Albert, dont, dit-il, la femme « c'est la Grèce ». Dans sa collection de croquis ils s'arrêtent à une idole enlevée par un héros : « Elle avait un sourire archaïque qui les saisis ». Ils tombent immédiatement d'accord sur le fait que cette statue sourit de ce sourire particulier qui apparaît parfois de façon fugitive sur les lèvres de Kathrin et qu'ils nomment aussitôt son sourire antique.

Le sourire archaïque innocent et cruel revenait de lui-même se poser sur la bouche de Kathe dès que sa face se détendait : il lui était naturel, il l'exprimait toute.

Désormais ce sourire ferait signe dans le roman de ce qui s'anime. François Truffaut a repris le voyage en Grèce et le sourire, mais pas l'antiquité de celui-ci. Pourtant, dans ce registre gisait peut-être ce qu'il avait trouvé dans le roman d'Henri-Pierre Roché et qu'il pensait inatteignable pour le cinéma, parce que « dans un film tout doit être dit trois fois pour que ça marche ». Quelle que soit sa magie propre, le film valorise plutôt dans ce morceau de voyage à la Norbert Hanold la brillance du fétiche⁴² que la résonance orphique. Partant de ce constat deux relations différentes à l'art distingueraient :

a/ dans le film : la recherche de l'original de la statue où se retrouve le sourire de Katrin, position qui valorise l'esthétique et ses canons, la question de l'identité et de la ressemblance, et oriente le discours vers la référence.

b/ dans le roman : l'escapade en Grèce destinée à retrouver le sourire « antique » d'Helen. L'esthétique n'est alors qu'un mode d'introduction de la question relative à l'objet.

La dimension orphique de ce second abord disparaît avec le trait d'antiquité du sourire même de l'héroïne, non pas en tant que référence, point de comparaison, mais en tant qu'il s'agit de faire revivre ce qui n'a jamais vécu, ou de faire venir à la vie ce qui n'a pu encore advenir. À moins que l'on ne considère cette dimension présente par le truchement de la danse, elle plutôt dionysiaque, dont Truffaut anime les personnages à ce moment, faunes descendant la colline au bas de laquelle apparaît la statue.

Ce que les personnages nomment « jeux freudiens » dans le livre de Roché, n'est guère autre chose qu'un jeu de société bien connu : le jeu de la vérité⁴³. Que celle-ci

42. « Jim s'intéressait à l'origine de la nette petite incision circulaire que portent les colonnes doriques, au-dessous du chapiteau ». *Jules et Jim*, op.cit., p.72.

43. D'où le fait que le roman parle parfois, pour telle façon de dire où se pointe que la vérité est en jeu, de « piège freudien ».

doive être dans le coup ne fait pas tout. Il y faut aussi le franchissement de cette frontière entre les langues, ou la contingence momentanée de leur continuité dans l'espace, à partir desquels va s'articuler ce qui est gelé, ou advenir ce qui sera jusqu'alors demeuré non-né. Dans la mise en continuité sonore des langues, dans la substitution néologisante, dans le temps, ou les temps successifs de leur indistinction possible, prend corps une singularité : *Acheronta movebo...*

Dans la zone de contamination de la multiplicité des langues qui leur fait contexte, les abréviations du roman sont en poste frontière d'ouverture du fantasme. Ce contexte est représenté pour nous par les *Cahiers* d'Hélène Hessel dont le style explicite cette multiplicité comme plaque tournante. Souvenons-nous d'ailleurs que *Cahiers* et *Journal* s'échangeaient petit à petit entre H.-P. R. et Hélène Hessel. Les abréviations ont joué pour Truffaut, essentiellement guidé par le roman de Roché, comme des butées. Il ne pouvait tenir compte de l'indication que lui donnait la personne chargée de dactylographier les *Carnets*, bien qu'il y ait été sensible puisqu'il nous la transmet dans son introduction à ceux-ci. Celle qui était appelée là à une fonction de secrétaire a ressenti violence, voire sadisme du côté de l'auteur. Cela tiendrait-il au fait que la littéralisation des *Cahiers* n'ouvrait pas pour elle sur l'espace de contamination constitué par la polylinguïstie du *Journal d'Helen*? Cet isolement est ce qui rend stérile, voire blessante, l'attaque langagière de Roché. Ce qu'elle est aussi lorsque la frontière est en fonction de séparation entre H.-P. R. et Helen. Ce qui fait d'ailleurs que l'ouverture érotique que marque cette littéralisation dans le roman disparaît presque complètement dans le film pour demeurer dans l'allusion. Au rapport au langage, en gésine d'une singularité subjective, s'est substituée la censure sociale de l'imaginaire érotique, l'*Unterdrückung* à la place de la *Verdrängung*. Truffaut s'est d'ailleurs efforcé d'intégrer cette difficulté dans son art. Il décrit comment il lui arrivait pendant le tournage de réinsérer au dernier instant dans les dialogues composant le moment du scénario qu'il était en train de tourner, des « phrases », des citations directes du roman. Freud aurait employé pour en parler le mot : *Stock...*

ACHILLE ET LA TORTUE

La transformation, avec les années, des enjeux analytiques portés par ces questions, indique que la traduction a cessé d'être « à l'occasion » des textes, instrument de leur lecture ou de leur transmission, pour devenir partie de celles-ci.

Lacan a abordé ces questions sous de nombreuses autres facettes et fait tenir ensemble, mais ponctuellement, localement, des montages dont les pièces sont loin de coller spontanément les unes avec les autres, contrairement au sort qu'elles subissent souvent. La traduction des textes freudiens est une de ces facettes. J'en évoque brièvement deux autres pour finir.

Lévocation ironique des anges est la première, qui des deux dimensions hétérogènes met l'accent sur la mise en continuité. La problématique des anges est indéfectiblement associée dans les séminaires à la critique du progressisme de Teilhard de Chardin. Les anges se déplacent dans cet espace où s'effectue la nomination et où se

transforment les potentialités signifiantes. L'affirmation d'un Dieu tourné vers sa création ne peut donc s'en passer.

De façon comparable les anges virevoltent dans les pensées du tout petit enfant auxquelles la magie du romancier Franz Hessel nous donne accès et que j'ai mises en exergue de cet article. Mais le grand frère vient couper le mouvement instauré par l'évocation maternelle en lui opposant le court-circuit de l'apparence de l'objet et le primat de la référence : «Mais ils ne peuvent pas voler, ils sont collés». Le grand frère refuse que l'on prête aux anges ce que leur posture suggère dans le champ de l'image et de son mouvement. Où irait-on si les anges pouvaient *d la fois* être collés *et* voler en tenant les rideaux ? Dans cette continuité, le monde redeviendrait instable et effrayant comme celui du petit frère que nous décrivent les premières pages du roman. La présence des anges dans les écritures témoigne de cette nécessité qu'accomplit toute nomination de faire tenir référence et signification d'une part, matérialité du langage et signification de l'autre, d'assurer ainsi la liaison entre celui dont le nom est imprononçable et ceux qui sont confrontés aux paradoxes que, en tant que parlants, le réel leur oppose. Les anges portent dans leur être l'équivoque que la célèbre question pose à leur sexe, et traversent sans cesse ce pays qui correspond à la zone de contamination lorsqu'il y a à passer d'une langue à l'autre. Ils donnent de la voix à la parole de Dieu qui autrement par les seules écritures ne parviendrait pas à destination. Combien de fois ne trouve-t-on pas dans la Bible les anges en position d'Hermès ?

Le 7 avril 1965 Lacan regrette que l'on nomme cosmonaute Leonov, celui qui enfermé dans sa combinaison et sa capsule spatiale flottait durant quelques heures ou quelques jours autour de la terre :

On ne l'appellera pas un ange parce que, quoi qu'il en soit, chacun, vous tenez bon à votre ange. Vous y croyez. Jusqu'à un certain point moi aussi. Moi j'y crois parce qu'ils sont inéliminables des écritures.

Un autre abord revient à plusieurs reprises dans les séminaires, qui, par contraste avec le pays des anges, met l'accent sur le versant de discontinuité. C'est l'abord qu'offre l'antique paradoxe de Zénon. Lacan monte en épingle de façon exemplaire la contradiction qu'il s'agit de faire consister, non pas comme contradiction dans une logique discursive, mais, partant d'une contradiction logique, comme relevant du réel. *Ce n'est pas tant qu'Achille ne rejoindra pas la tortue*, c'est que les dimensions dans lesquelles ils se déplacent ne se rejoignent pas. Et c'est dans cette mesure qu'il faut choisir de les faire tenir ensemble ou non. C'est une option non seulement théorique mais aussi politique.

Pour pousser la comparaison jusqu'à un certain point de suspens je dirai : d'une part la continuité entre les langues, qui domine dans le *Journal d'Helen*, et de l'autre le coup par coup de ce qui vient en avant dans les *Carnets* de Roché comme abréviations littérales, ou permet dans le *Journal d'Helen* de compter trois. Au paradoxe d'Achille et la tortue, s'articule ainsi l'hétérogénéité des positions sexuées qui dans Jules et Jim sont questionnées à travers l'écart entre les genres.

Achille et la tortue, tel est le schème du jouir d'un côté de l'être sexué. Quand Achille a fait son pas, tiré son coup auprès de Briséis, celle-ci telle la tortue a avancé d'un peu, parce qu'elle n'est pas toute, pas toute à lui. Il en reste. Et il faut qu'Achille fasse le second pas, et ainsi de suite. C'est même comme ça que de nos jours, mais de nos jours seulement, on est arrivé à définir le nombre, le vrai, ou pour mieux dire, le réel. Parce que ce que Zénon n'avait pas vu, c'est que la tortue non plus n'est pas préservée de la fatalité qui pèse sur Achille — son pas à elle est aussi de plus en plus petit et n'arrivera jamais non plus à la limite. C'est de là que se définit un nombre, quel qu'il soit, s'il est réel. Un nombre a une limite, et c'est dans cette mesure qu'il est infini. Achille, c'est bien clair, ne peut que dépasser la tortue, il ne peut pas la rejoindre. Il ne la rejoint que dans l'infinité⁴⁴.

En 1976, le passage de *l'Unbewusste* à l'une-bévue est l'opération qui s'efforce de parer à l'appel de cette infinitude en posant, dans le même temps, dans une simultanéité en acte, franchissement et mise en continuité.

François Dachet

44. J. Lacan, séminaire *Encore*, séance du 21 novembre 1972, site elp.

Un exemple de termes migratoires et de modèles institutionnels à propos du cinquantième anniversaire du Cercle linguistique de Moscou

ROMAN JAKOBSON

Le «*Deutsches Wörterbuch*» de J. et W. Grimm porte témoignage que «*appliquées à la vie les expressions "freundeskreis" (cercle d'amis), "gesellschaftskreis" (cercle social) ou "familienkreis" (cercle de famille), à l'instar du latin "circulus" ou du français "cercle", impliquent la notion d'un effectif constant, voire même limité dans le temps, n'acceptant pas les autres, et au sein duquel on se situe et se meut librement et où l'on crée un vide si l'on en sort*»... Avec une étonnante différence en soi, les deux mots «*kreis*» et «*zirkel*» signifient la même chose, le dernier apparaissant être le mot «*distingué*» parce que d'origine française et latine et, parce qu'il est employé par la haute société ; personne n'emploiera les termes «*häuslichen zirkel*» (cercle de famille) ou «*freundeszirkel*» (cercle d'amis) mais le terme «*hörer zirkel*» (cercle huppé) est d'un emploi tout à fait courant. Mais dès qu'il s'agit des arts et de la science on retrouve souvent le mot «*kreis*», alors que «*zirkel*» est inusité [V, Leipzig 1873, col. 2148.] «*KREISCHEN* petit cercle : pour ce qui est des soi-disant gens du monde je cherche maintenant à saisir... autour de quoi tournent leurs idées... et à quel petit cercle ils se rattachent » [citation d'une lettre de Goethe, *ibid.*, col. 2153]. Des groupes philosophiques fermés ont été souvent désignés par de telles étiquettes ; cf. le terme «*Wiener Kreis*» dans l'emploi international moderne.

Au début du xix^e siècle, les intellectuels russes, stimulés par l'intense vie culturelle de leurs contemporains d'Occident, donnèrent au terme allemand «*kreis*» l'équivalent russe «*krug*» signifiant au sens propre «*cercle géométrique*» et au sens figuré «*association, rassemblement, assemblée*» ; en particulier, le diminutif «*kruik*» pluriel «*kruiki*» — devint largement employé. L'ouvrage *Literarische Bilder aus Russland* [Stuttgart et Tübingen, 1837] de H. Koenig est basé surtout sur les témoignages de

*Un exemple de
termes migratoires
et de modèles
institutionnels
à propos
du cinquantième
anniversaire du Cercle
linguistique de Moscou*

¹ Un exemple de termes migratoires in Revue Tel Quel n°38, Roman Jakobson, © Jakobson Trust, m Tel Quel - Le Seuil, été 1969, pour la traduction française.

Nous avons reproduit quasi à l'identique la traduction de Zlatka Guencheva de 1969 et la typographie du texte.

N.A. Mel'gunov, lequel prit une part active au cercle philosophique de Moscou (kruzok ljubomudrov) des années 1820, remarqua que « la philosophie allemande y a été connue beaucoup plus tôt qu'elle ne l'a été en France et en Angleterre pays où aujourd'hui encore l'on manque d'une certaine compréhension à son égard » (p. 171). L'auteur rappelle que, dans les années 20, la pensée allemande, et en particulier la doctrine de Schelling, eut une influence extraordinaire parmi la jeune génération russe, bien que la première prise de contact avec son système ait eu lieu à l'Université de Moscou bien auparavant et que la philosophie kantienne y fut enseignée depuis la fin du xviii^e siècle. « La jeune génération allemande se distingue de la précédente non seulement par son désir de faire rayonner le goût et les tendances allemands, mais parce qu'elle souhaite les pénétrer encore plus et approfondir de façon philosophique les inclinations de l'esprit allemand » (p. 172).

Ce fut précisément durant les années 20 et 30 que les hru ki jouèrent un rôle considérable dans la vie littéraire et philosophique de la Russie. Leur importance grandissante a été soigneusement rapportée dans la monographie établie par M. Afonron et S. Rejser, *Literaturnye hruzki i saiany* [Leningrad 1929] _

Bien que les membres de tel « groupe de romanciers » eussent pleinement conscience et affirmassent leur caractère dynamique, créatif, peu stable, en comparaison avec les sociétés académiques et organisées de façon rigide, ils attribuèrent fréquemment, tout au long des années 20, à leurs propres équipes de pionniers les étiquettes traditionnelles de *ob2estvo* signifiant société et *sabrante* signifiant assemblée. Cependant leur désignation particularisante kru ki figurait déjà dans les rapports des observateurs extérieurs. C'est ainsi par exemple, que le 20 juillet 1826 Benckendorff, célèbre chef des gendarmes, fut avisé par son indicateur habituel M. J. von Fok que les raisons de la révolte des décembristes étaient vivement discutées « vo mnogix kruikax » (dans de nombreux lut e° de Saint-Pétersbourg).

La bouillante et très diverse vie intellectuelle de la Russie des années 30, avec ses tendances nouvelles de la philosophie, de l'idéologie, de la science et de la littérature, fut d'abord concentrée dans les divers hruishi réputés pour leurs influences et leurs disputes communes. Leur dénomination hruoh et leur organisation de base devinrent complètement standardisées. Chacun d'eux tenait ses réunions à domicile ou dans les bureaux de leurs initiateurs et essayait de maintenir une atmosphère non officielle ; chacun d'entre eux comprenait seulement un nombre limité de participants actifs, très souvent jeunes, ayant les mêmes orientations intellectuelles ; chacun d'eux favorisait la discussion et était ouvertement opposé aux doctrines autoritaires toutes faites ; chacun d'eux tentait de développer certains travaux collectifs.

Bien qu'à la fin du xix^e siècle, le rôle des kru ki dans le développement culturel russe devint incomparablement plus faible, pour des raisons intrinsèques et extrinsèques variées, le concept figé ainsi que l'appellation de *hni oh* ne disparurent néanmoins jamais. Partout où un jeune groupe luttait en commun pour de nouvelles tendances, de nouvelles idées, on utilisait à nouveau et sans cesse l'héritage et le modèle de comportement ainsi que le terme de *kru oh*. Par exemple, à la fin des années 70 et au début des années 80 se réunissait, chaque samedi soir à Kazan, dans l'appartement de Baudoin de Courtenay le iingvistüeskij krtok comme on le nommait, formé par ses étudiants et collaborateurs pour échanger des communications et des opinions ; selon les mémoires de

V. Bogorodickij, membre important de ce groupe [Prace filologiczne, XV - 2, p. 446], ceci donna naissance à l'« École linguistique de Kazan ». L'appellation *Kazanshij Lingvisticeskij krttzök* se trouve effectivement dans les écrits de Baudouin et de Kruszewski.

C'est en relation avec l'étude de la langue que le terme *hru oh* fut introduit en hongrois, lorsque à la fin du XIX^e siècle le philologue allemand Joseph Budenz prit, à Budapest, des leçons de russe avec un employé du consulat de Russie. Le répétiteur baptisa *hrutok* les rencontres régulières et non officielles qu'il avait dans les cafés avec son élève et les collègues de celui-ci. Les rencontres habituelles qui avaient lieu chaque semaine pour boire et discuter de linguistique devinrent vraiment une habitude pour les linguistes de Budapest sous l'appellation bien ancrée de *hntoh*. Non seulement cette coutume et ce nom ont survécu jusqu'à nos jours, mais ils ont été également adoptés par les érudits hongrois de plusieurs autres disciplines.

Comme l'affirme une monographie d'Aronson, une « nouvelle vague » d'importants *hnet* prit naissance dans la vie littéraire de la Russie vers la fin du siècle. Fauteur cite à titre d'exemple typique certaines rencontres symbolistes très importantes telles que les renommés Mercredis dans la « Tour » de Vjaceslav Ivanov, la Guilde des expositions futuristes, la Société de Saint-Petersbourg (*Obbcestvo*) pour l'étude du langage poétique qui apparut à l'époque où la jeunesse jouait un rôle particulièrement indépendant, créatif, combatif et souvent décisif. Vers la fin de 1916, le prévoyant O. M. Brik fit la première déclaration officielle de ce groupe créatif, le premier « *Sbomik po teorii poëtiéeskigo jazyka* », et quelques semaines plus tard, en février 1917, il convia B. M. Eichenbaum, L. P. Jakubinskij, V. B. k Slovsckij, ainsi que l'auteur, à un joyeux d'hier chez lui, pendant lequel fut décidée la création de cette nouvelle association.

Son plus proche parent, « *Moskovskij lingvisticeskij kruzok* » (Cercle linguistique de Moscou) fut fondé en 1915 par des étudiants de l'Université de Moscou, préoccupés de linguistique et de folklore. De même qu'un siècle auparavant de tels cercles attirèrent facilement l'attention hostile de la police ; afin d'éviter toute ennuyeuse complication, nous en parlâmes à notre professeur préféré, D. N. Uàakov, l'animateur de la Commission des dialectes de Moscou (M.D.K.) en relation avec l'Académie des Sciences de Russie et, nous lui demandâmes si notre groupe ne pourrait pas agir sous les auspices de cette Commission. La Commission des dialectes, d'après les souvenirs de Uàakov, naquit dix ans plus tôt, en 1904, « à partir d'un petit cercle de jeunes gens qui se consacraient à l'étude du russe ». Eacadémicien A. A. Saxmatov, bon génie de ces jeunes étudiants, permit à ce cercle de devenir une institution plus solide appelée Commission et rattachée à la section de langue et littérature russes de l'Académie, et suggéra que l'académicien E E. Korc soit nommé président de cette nouvelle Commission [Trudy *Moskovskoj Dialehtologiteshoj Komissii*, avril 1915, p. 15f]. Sur la bienveillante proposition de Us"akov, le programme de notre cercle, rédigé et signé par ses fondateurs E N. Afremov, L. G. Bogatyrev, A. A. Buslaev, R. O. Jakobson, N. E. Jakovlev, S. I. Ragozin et P P. Sveànikov, fut soumis à l'Académie à la fin de 1914 par E E. Korš, président de la Commission des dialectes qui était aimablement disposé envers nos plans. La réponse de l'Académie, formulée et signée par Saxmatov en tant que secrétaire de sa section de Langue et Littérature russes nous autorisa « former un cercle de jeunes linguistes (*Kruioik iz molodyx lingvistov*) affilié à la Commission

Un exemple de
termes migratoires
et de modèles
institutionnels
a propos
du cinquantième
anniversaire du cercle
linguistique de Moscou

des Dialectes et ayant pour but l'étude de la linguistique, de la poésie, de la métrique et du folklore». Avec l'accord préalable de Korà, nous avions l'intention de le porter à la présidence d'honneur, mais à l'ouverture de la séance inaugurale, le 2 mars 1915, notre krutoh apprit sa mort (4. V 1843-I. III. 1915) et se leva pour rendre un hommage silencieux à ce grand et hardi chercheur dans le domaine de la langue, de la poésie et de la tradition orale. Le programme des activités, discuté à cette réunion par des étudiants de quelque 18 ou 20 ans — les 7 fondateurs et 2 autres futurs membres du Cercle L. I. Bazilevič et G. G. Dinges, adhérèrent étroitement au programme de recherches de Korà, c'est-à-dire, une enquête collective sur la poésie et la langue du «byliny» russe, enregistré au ¹⁹(¹⁹vin' siècle (Collection de Kiràa Danilov), une recherche détaillée sur le dialecte et le folklore de la ville de Moscou et le développement ultérieur des recherches de nos maîtres sur la géographie linguistique russe.

C'est en tant que plus récent membre actif et secrétaire de ce hruch que G. I. Vinokur publia dans *NauZnye Izvestija* du Centre académique du commissariat pour l'Éducation, II [Moscou, 1922] à propos de M. L. K. que «depuis le début de ses activités, considérées comme travaux d'élucidation des problèmes linguistiques de la langue pratique et poétique, tout aussi bien pour les questions de folklore et d'ethnologie... Le travail du kruzok a été défini comme étant celui d'un laboratoire de recherches... Les méthodes d'enquête ont été élaborées par une recherche collective».

Durant les premières années de l'activité de M.L.K. (Moskovskij Lingvisti(eskij Kruzok) nous nous rencontrions au domicile de ses membres et nous essayions de conserver son caractère non officiel. Au cours de l'été 1917, peu de temps après la révolution «Moskovskij lingvističeskij kruzok» devint le nom officiel du groupe ; à partir de 1918, le cercle eut sa propre salle de réunion et sa bibliothèque ; et tout au long de 1919 et de 1920 il attira tous les jeunes chercheurs dans le domaine de la linguistique et de la poésie qui travaillaient à Moscou ou passaient par cette ville.

A l'occasion de son cinquième anniversaire, le Cercle envoya un message de remerciements et d'estime à Saxmatov qui répondit le 30 mai 1920, peu de temps avant sa mort prématurée, en exprimant sa profonde admiration pour nos efforts unanimes et scientifiques malgré les difficiles conditions de la guerre civile. A cette date, le cercle comptait 34 membres actifs et trois membres honoraires N. N. Durnovo, W. Porzezinski et D. N. Uàakov.

De nombreuses communications et argumentations devaient élaborer de nouvelles méthodes d'analyse linguistique en se référant particulièrement aux diverses fonctions du langage et plus spécialement à sa fonction poétique. Les bases des notions scientifiques furent posées au cours de discussions fructueuses et animées avec la brillante participation de B. V. Tomasevskij, O. M. Brik, S. P. Bobrov, B. I. Jarxe, S. J. Brenštejn, S. M. Bondi et d'autres, les principes de l'analyse phonémique annoncés en 1919, par une série de conférences vivement débattues par B. A. Kusmez sur « les éléments du son » (Elementy zvucanija) furent abordés dans l'article de B. N. Hornung sur les «Unités phonosémantiques » (au printemps 1922) et développées par N. E. Jakovlev qui s'appuyait sur de nouveaux et riches matériaux caucasiens alors que de nouveaux horizons sur la Diachronie des phonèmes étaient ouverts par le discours de E. D. Polivanov en 1920 sur les problèmes de convergence et de divergence. Le cercle avait pour but de permettre des échanges de vues fructueux entre les théoriciens et les maîtres de la poé-

Un exemple de
termes migratoires
et de modèles
institutionnels
à propos
du cinquantième
anniversaire du cercle
linguistique de Moscou

sie et accueillait parmi ses membres les poètes V. V. Majakovskij, B. L. Pasternak, N. N. Aseev et O. E. Mandelstam. La lecture par Maïakovskij de son poème épique nouvellement écrit « 150 000 000 » devant le cercle au début de 1920 fut suivie d'une discussion animée. Le même poète commenta plusieurs articles lus au M.L.K. (celui de Jakobson sur le langage poétique de Khebnikov, celui de Gurskij sur les abréviations dans la terminologie industrielle, celui de Brik sur la nouvelle poésie). A. E. Krueenyx fit une conférence en 1921 sur la langue transrationnelle (*Zaumnyj jazyk*) en poésie et en 1923 une réunion ouverte par Pasternak et Mandelstam fut consacrée aux méthodes convenant à l'analyse de la langue poétique. Le cercle de Moscou maintint d'étroites relations avec « Opoiaz » ; il y avait cependant de notables différences dans les buts de ces deux associations ; le M.L.K. insistait plus sur la linguistique et était enclin à interpréter la poésie en tant que langage à fonction esthétique. Lors de véhémentes disputes sur les éléments essentiels de la linguistique — la phénoménologie du langage et son approche strictement empiriste, la place de la phonétique et de la sémantique dans la science de la langue, le problème de la forme interne de Humboldt ; les critères de délimitation de la langue ordinaire et poétique ; ou enfin la relation entre la langue et la culture — l'équipe de Moscou perdit son unité antérieure. De nouvelles institutions comme par exemple l'Académie d'État pour l'Étude des Arts (G.A.X.N.) attirèrent les membres les plus actifs de M.L.K. qui au cours de l'été 1924, dixième année de son existence, fut formellement dissous.

Ce fut lors des débats très animés du M.L.K. que les « lois structurales » devinrent le mot-d'ordre de la linguistique et de la poétique, mais c'est surtout en raison des difficultés techniques et économiques des années 1920 que la plupart des études de valeur élaborées par le hru ok restèrent malheureusement non publiées ; néanmoins, beaucoup de leurs idées d'avant-garde étaient entrées en circulation internationale et le modèle de l'Association de Moscou, ainsi que son appellation trouvèrent écho à l'Ouest. Le très remarquable linguiste tchèque Mathesius qui depuis 1920 suivait l'effort et les performances du *Moshovshij lingvisti eshij* krueok, nourrit pendant plusieurs années l'idée d'une expérience tchèque similaire. En mars 1925, dixième anniversaire du modèle russe, il discuta de ce projet avec son élève B. Trnka et deux linguistes russes S. Karcevski et l'auteur de cet article. Le 16 octobre de l'année suivante, la réunion inaugurale de *Praeck9 lingvistüeskij kruzoh* (Cercle linguistique de Prague) eut lieu dans le bureau de Mathesius à l'Université Charles. Les articles du journal *Der europaische Sprachgeist* lus par un jeune visiteur allemand, Heinrich Becker, furent écoutés et commentés par les cinq premiers membres de l'association nouvellement créée (B. Havránek, Jakobson, Mathesius, J. Rypka, Trnka) qui attira aussi le Hongrois Gyula Laziczus, captivé par les recherches russes sur les fondements de la phonologie. Cette rencontre fut ultérieurement suivie par des rencontres mensuelles et même plus fréquentes, certaines dans le même bureau, certaines autres chez les participants ; étant donné leur nombre croissant les réunions se tenaient dans la salle des conférences de l'Université et enfin dans les salles privées des cafés de Prague, afin de réaffirmer le caractère indépendant, non conventionnel de l'Association. Les articles rédigés par les anciens membres du M.L.K. ou du M.D.K. (tels que P. G. Bogatyrev, S. I. Karcevskij, B. V. Tomaevskij, N. S. Trubetzkoy, Yu. N. X. Tynjanov, G. I. Vinokur) marquent les plus grands événements de la vie et du développement scientifique du

broušek). Suivant les traces du M.L.K., le P.L.K. devint un terrain de rencontre pour les jeunes érudits et les hommes de la littérature d'avant-garde tchèque tels que V. Nezval, K. Teige, et L. Vancura. Dans la tradition du M.L.K. où le remarquable philosophe de l'école de Husserl, G. G. Spet, joua un rôle important, le P.L.K. à son tour invita E. Husserl et R. Carnap pour la délibération sur la phénoménologie et la logique de la langue (1935).

Le nom de cette nouvelle association, traduction empruntée aux Russes fut critiquée par les Bohémistes qui insistaient sur le fait qu'en tchèque le mot *krúček* n'implique aucune association avec la notion d'étude, mais plutôt avec celle d'auto-éducation, de philanthropie et de divertissement. Néanmoins, ce terme fut entièrement accepté et engendra même un diminutif au second degré «*krúček*» que Mathesius introduit dans les années 1930 pour désigner des réunions plus intimes et plus restreintes de jeunes membres du P.L.K. chez lui. Semblable scepticisme se fit jour lorsque les premières publications du hroeeh apparurent en 1929 sous le titre français *Travaux du cercle linguistique de Prague*. Alors que des Tchèques d'origine, partiels, méprisaient l'emploi des langues étrangères dans le périodique de Prague, les puristes du français trouvaient une correspondance plus étroite du terme «*cercle*» avec la camaraderie, l'esprit sportif, les distractions ou simplement les intérêts littéraires qu'avec la science. Cf. le spirituel chapitre de Daudet — *Quand Tartarin allait au cercle* — avec son point culminant : «*La-dessus le brave homme entra faire son bézigue avec le commandant*». Cependant, la locution «*cercle linguistique*» fut non seulement rapidement acceptée en tant que nom international, mais servit aussi de modèle pour désigner ensuite d'autres groupes semblablement constitués ailleurs.

Inspiré par la forte participation du P.L.K. au congrès international des linguistes à Genève, les linguistes danois fondèrent en septembre 1931 le cercle linguistique de Copenhague — en danois «*Lingistkredsen*» sans que le mot «*kredsen*» ait désigné précédemment un groupe scientifique et cinq ans plus tard fut inaugurée la revue *Travaux du cercle linguistique de Copenhague*. Une active coopération et des discussions communes liaient les deux cercles. La proposition de Prague de publier un journal commun fut acceptée et élaborée par V. Brondal et L. Hjelmslev, mais les tragiques déroulements politiques de 1938, nous forcèrent d'abandonner *Acta Linguistica*, depuis longtemps prévue, entre les mains de nos amis danois.

Conçu à l'origine comme un petit groupe non officiel notre *hroueh* fut organisé en 1930 et selon le premier paragraphe de ses statuts signés par 17 membres, le but de l'association était de «*suivre le progrès de la recherche linguistique fondée sur une méthode structurale et fonctionnelle*» [*Zpráva o činnosti Praaského lingvistického hrouehu za první desíletí jeho trvání*, Brno, 1936]. Comme Mathesius le recommanda dans sa magnifique étude [*Slovo a slonesnost*, II, 1936, p. 137f] l'isolement était étranger à l'esprit du *hroueh* de Prague. l'érudition et le chauvinisme étaient répudiés par le fait que l'on insistait beaucoup sur les liens internationaux ; les éléments linguistiques fermés étaient réfutés par une large application des méthodes linguistiques à la poésie et l'ethnologie, la crainte d'étroitesse d'esprit du travail en petit groupe était contrebalancée par des travaux collectifs obligatoires. Les efforts en commun du krouieh prouvèrent être particulièrement productifs à l'occasion des congrès internationaux de linguistes, de phonéticiens, de slavistes. En 1929 des «*Thèses*» du

cercle furent formulées et soumises en français et en tchèque au congrès des slavistes à Prague, défendues lors des assemblées plénières par des articles spéciaux et des réponses détaillées faites aux adversaires. Dans l'intérêt de la vérité historique une allusion contenue dans l'aperçu de Mathesius mérite d'être clarifiée ; c'est précisément à cause du rôle prédominant du P.L.K. que le premier volume de la revue du congrès *Transactions* qui contenait le rapport de ses sessions plénières fut le seul jamais publié et que certains matériaux préparés pour ce volume ont mystérieusement disparu.

l'auto-liquidation du P.L.K. vers la fin de 1940, due aux pressions malveillantes du Marrisme, et à d'autres préjugés obscurantistes et médisances anti-structuralistes, fut un événement pathétique. Mais parmi les remarquables chefs-d'oeuvre de la science tchécoslovaque, le travail du dernier hroteeh (ou comme on l'appelle encore « l'École linguistique de Prague ») jouit encore, à l'Ouest comme à l'Est, de la plus large diffusion. Nous nous référons à deux études de 1964 ; «Prazskaja lingvistieskaja kola » de T. V. Buygina, dans le livre *Osnovnye napravlenija strukturalizma* (Académie des Sciences de l'U.R.S.S.) et *Prague School Reader in Linguistics* del Vachek, suivi de son livre de 1966 *The linguistic School of Prague* (tous deux publiés par Indiana University Press).

Peu de temps après la fondation de l'École libre des Hautes Études à New York, plusieurs linguistes en rapport avec cette école et avec l'Université de Columbia lancèrent un mouvement pour constituer un groupe qui se réunirait régulièrement pour discuter de problèmes linguistiques (cf. *Word*, I, 95) et une association libre organisée un peu après commença ses activités le 30 octobre 1934 sous le nom *Linguistic Circle of New York* (avec le sous-titre «Cercle linguistique de New York»). C'est ainsi que la série des termes décalqués linguistieshij brouk — *linguisticcky kroušek* -► *cercle linguistique*, diversifiés par un nom de ville s'augmenta d'un terme anglais équivalent. Une fois encore il fut question de savoir si le terme « circle » était bien approprié pour une association linguistique étant donné que l'étude fait rarement partie du domaine sémantique de ce vocable.

En 1945, la jeune association lança un journal « consacré à l'étude de la science linguistique et de ses aspects » et le premier président du Cercle Henri Müller, en souligne les buts dans son éditorial : « Renforcement en commun et d'une manière harmonieuse des travaux sur les problèmes urgents qui exigent la coordination des efforts collectifs », renforcement de la « coopération entre les linguistes américains et européens des différentes écoles » et lutte contre « l'isolationnisme soit européen soit américain » dans la *pensée* de la linguistique d'aujourd'hui / *Word*, I, 311.

Tout d'abord le nom de l'association nouvellement lancée, et deux ans plus tard le titre de son journal, souleva un débat onomastique au sein du comité de direction du cercle. Il fut objecté que les sens-sous-entendus extralinguistiques du vocable « word » étaient trop forts pour permettre l'emploi de ce terme en tant que représentant synecdochique de la « langue ». L'éditorial déclare donc que « Le titre semblait trop ambigu à certains de nos amis ». Pourquoi « won » ? Parce que word dans ses différents aspects, est un point de vocalisation de la science de la langue » [F. de Saussure, E. Sapir et V. V. Vinogradov furent cités pour donner plus de force à cette assertion]. En outre, non seulement la linguistique, mais aussi la sociologie, l'anthropologie et la logique ont affaire avec le mot. Avec le titre « word » nous avons l'intention de mettre l'accent sur la structure naturelle multiforme de la réalité linguistique et de la nécessité d'étudier la langue dans toute la plénitude de ses différentes fonctions et relations. Cette attitude fut explicite-

Un exemple de
termes migratoires
et de modèles
institutionnels
d'après
du cinquantième
anniversaire du cercle
linguistique de Moscou

tee par l'ouverture d'une série d'articles comportant deux études interdisciplinaires — l'une sur le cadre social de la langue [A. Sommerfelt] et l'autre à propos de l'application semblable de l'analyse structurale en linguistique et en anthropologie [Claude Lévi-Strauss]. Pratiquement personne aujourd'hui ne serait choqué par ce titre qui fut inspiré par le nom du journal tchèque lancé dix ans plus tôt par le P.L.K. — *Slovo a slovesnost* (Le mot et la littérature). Disons au passage que l'emploi du mot russe *slovesnost* qui désignait aussi bien la production orale et écrite que l'étude de cette production, a été introduite dans le tchèque littéraire au début du ^{xx} siècle par V. Hanka et J. Jungmann. Lorsqu'il fut proposé pour titre de notre journal de Prague, afin de souligner les liens étroits entre le mot et l'art verbal et de même, entre la linguistique et la poétique, il rencontra également de vives critiques au sein du hroui!eh comme étant livresque, vague et non usuel.

Un nombre d'organisations basées sur le même modèle ont vu le jour dans différentes parties du monde à commencer par le cercle linguistique de Tokyo avec ses « Travaux » dans les années 30, le slovaque « Bratislavshy *lingvistichy bruiroh* » créé à la fin de 1940 et supprimé au début des années 50 et le « *circolo linguistico Fiorentino* », actif depuis septembre 1945 jusqu'au « Cerc de poetica si Stilistica » de Bucarest qui fut fondé en 1961 « sub auspiciu Centruului de Cercetari Fonetice si Dialectale » rattaché à l'Académie roumaine (voir le début M.L.K.) et qui a publié un intéressant volume *Studii de poetica si Stilistica* (1966) et enfin le « Linguistic Circle of Canberra » coopérant avec l'Université nationale australienne et publiant ses très appréciés *Papers* et *Monographs* de 1963. Ainsi les termes tchèques *hrouzoh*, le slovaque *hruzoh*, le danois *h reds*, le français *cercle*, l'anglais *circle*, l'italien *circolo*, le roumain *cerc*, qui jamais auparavant ne s'étaient rapportés à des assemblées d'érudits devinrent en usage pour désigner des associations libres pour la recherche en linguistique et poésie. Notre étude a été limitée à quelques exemples représentatifs.

La filiation historique de ces cercles linguistiques et de leurs noms est à remarquer étant donné que nous avons déjà noté le cinquantième anniversaire du *hrouzoh* de Moscou, le quarantième anniversaire du *hru.eh* de Prague, le trente-cinquième anniversaire du *hreds* de Copenhague, le vingtième anniversaire du « *hru.eoh* » de Bratislava et du *Circolo* de Florence, un *Kreds* et un *circolo* encore in flore, tandis que le New York Linguistic Circle dans sa quatrième décade traverse une longue et pénible crise. Puis-je conclure en soulignant une nouvelle fois que le fait indispensable à la propagation des institutions et à la diffusion des termes, décrites ci-dessus, a été « le commun dénominateur de plusieurs courants convergents » de la vie scientifique de différents pays [*Trends in Modern linguistics*, II, Utrecht, 1963, p. 104].

Version révisée et amplifiée de l'article rédigé à Cambridge, Mass., 1964-65 pour « Omagiu lui Alexandru Rosetti » (Bucarest, 1965).

Il est curieux de remarquer que le 9 novembre 1968, le Comité exécutif du Cercle linguistique de New York prit l'importante décision de changer le nom du Cercle en « International Linguistic Association » et la circulaire de son président en date du 28 décembre 1968 commente cette décision d'une manière comique :

« Le notre n'est plus un cercle. Les dictionnaires définissent habituellement "circle" comme étant "un agréable petit groupe" et donne comme synonymes les mots "club", "coterie" et "set". De plus, les relations qui ont pu être tissées, il y a des années entre notre organisation et les cercles de Prague, Copenhague et Paris n'existent plus ».

Limites, bornes et normes : la délicate constitution de l'objet de connaissance en sciences humaines

PATRICK SÉRIOT

Quel genre de connaissance produit une science humaine ? Qu'y connaît-on ? L'objet d'une science humaine préexiste-t-il à l'acte de connaissance ou bien en est-il le résultat ? On tentera de répondre à ces questions à partir de l'exemple de la phonologie, dans une perspective trans-disciplinaire.

LES PARADOXES DE LA RE-PRÉSENTATION

Borges et la carte à l'échelle 1:1

Le très court texte de l'écrivain argentin J. L. Borges, abondamment commenté^s, «De la rigueur de la science» permet d'imaginer qu'un empereur ordonna un jour à ses cartographes de dresser une carte extrêmement précise de l'Empire. Les cartogra-

*Texte remanié d'une communication faite au colloque Géo Ponts (Sion, 2000) organisé par Georges Nicolas.

1. Le thème de la carte à l'échelle 1:1 est déjà présent en 1893 chez Lewis Carroll dans *Sylvie and Bruno Concluded* dans le chapitre intitulé : «The Man in the Moon» (London, Macmillan, vol. 2, p. 169) :

«What do you consider the largest map that would be really useful?

— About six inches to the mile.

— Only six inches ! exclaimed Mein Herr. We very soon got six yards to the mile. And then came the grandest idea of all ! We actually made a map of the country, on the scale of a mile to the mile!

— Have you used it much? I enquired.

— It has never been spread out, yet, said Mein Herr : the farmers objected : they said it would cover the whole country, and shut out the sunlight ! So now we use the country itself, as its own map, and I assure you it does nearly as well.»

cf. également Jeremy Crampton, «An elusive référence : the 1:1 map story». *Cartographic Perspectives*, 18, Winter, 1990-91, pp. 26-27 ; Mappemonde 52 (4), 1998 ; Henry Chamussy, «La carte de l'Empire», *Brouillons Dupont*, 9, 1982, p.51-59 ; Christian Jacob, *L'Empire des cartes. Approche théorique de la cartographie à travers l'histoire*, Paris, Albin Michel, 1992, p. 33 et p. 408-409 ; Umberto Eco, «De l'impossibilité d'établir une carte de l'Empire à l'échelle 1:1», *Pastiches et postiches*, Paris, Messidor, 1996, p. 95-104.

*Limites, bornes et
normes : la délicate
constitution de l'objet
de connaissance
en sciences humaines*

phes zélés prirent les instruments de mesure les plus précis, les pinceaux les plus fins, le papier le plus lisse, et se mirent au travail. Ils dessinèrent avec exactitude et minutie chaque ville et chaque village, chaque route et chaque chemin, chaque forêt et chaque pré. Mais l'Empereur n'était pas satisfait de leur travail : il voulait le maximum de détails. Les cartographes prirent alors des pinceaux à un poil, le vélin le plus précieux, et reportèrent sur la nouvelle carte chaque nervure de chaque feuille de chaque arbre de chaque forêt, chaque caillou de chaque chemin... Pourtant cela même ne satisfaisait pas le désir de l'Empereur, qui exigeait une carte *parfaite*, la carte qui dirait tout, la carte des cartes. Les cartographes prirent alors la seule décision qui s'imposait : ils établirent une carte à l'échelle 1:1, où un centimètre sur la carte représentait un centimètre sur le terrain. Mais alors la notion de carte elle-même n'avait plus d'utilité, car elle ne faisait que redoubler le territoire, le répéter de façon nécessairement imparfaite : c'est le territoire qui est à lui-même sa propre carte, la meilleure des cartes. Mais alors ce n'est plus une carte, et la *connaissance* du territoire est impossible.

aporie que nous décrit Borges est l'inanité des efforts de représentation totale, l'impossibilité de rendre compte exhaustivement du réel : dire le Tout équivaut à ne rien dire.

Ce serait pourtant une erreur d'y voir un constat d'échec, une nostalgie de la représentation vraie. Tout au contraire, il s'agit d'une interrogation fondamentale à la fois sur l'acte de connaissance scientifique et sur celui de représentation dans l'écriture littéraire. Le texte de Borges est l'illustration lucide de ce que Lacan appelle le «pas-tout», l'impossible à (tout) dire, la double quête fantasmatique de l'exhaustivité et de ce qu'on appelle en linguistique la transparence référentielle. Le discours de la science ne peut ni réduire le monde (en rendre compte de façon *complète*), ni s'effacer totalement pour faire *voir* le monde tel qu'il serait. Les mots et les choses ne se recouvrent pas totalement, il y a une incomplétude de toute connaissance, qui est la condition même de la connaissance. Comment se sortir alors du désespoir, comment connaître?

Révéler ce qui est caché : un programme théologique

Au monde platonicien, où le Vrai est unique mais caché, inaccessible en son Être (on ne connaît des Idées que leur ombre projetée au fond de la caverne), le monde chrétien oppose un message optimiste : on peut transcender par la Re-ligion (le fait de re-lie) l'imperfection de la nature humaine, et le rapport direct à Dieu est un idéal difficile mais accessible pour quelques élus.

Les apories de la vision directe ont une longue histoire, marque d'une même souffrance, provenant d'une même blessure : il y a entre nous et les choses un intermédiaire, un médium : le *langage*, dont l'imperfection et la finitude se manifestent dans le fait même de la multiplicité des *langues*. «Les langues, imparfaites en cela que plusieurs, manque la suprême », se lamente Mallarmé², en proposant comme remède

2. «Crise de vers», 1897.

l'écriture poétique, transcendant la béance ouverte par cette non-complétude. Le mythe de la Tour de Babel s'impose si nécessairement qu'il est inutile de le rappeler, sauf à souligner que c'est bien la multiplicité des langues qui est la punition divine, donc la désunion, la séparation, alors que Pétât pré-babélien est décrit par contraste comme l'éden de la communication au sein d'une langue unique, de la fusion et de la communication sans obstacle. Mais un autre épisode biblique, relevant visiblement d'un autre ensemble de mythes, mérite qu'on s'y arrête. Il s'agit des conséquences du châtement fondateur de la condition humaine. Certes, Adam et Eve, une fois chassés du Paradis, eurent à travailler à la sueur de leur front pour ne pas mourir de faim et de froid, certes, Eve eut à accoucher dans la douleur. Pourtant, là n'est sans doute pas l'essentiel. Ce que les humains ont perdu en devenant humains, c'est le contact direct avec Dieu, la possibilité de le contempler en face. Ils en ont été *séparés*.

Bien d'autres épisodes bibliques reprennent le thème de la *séparation* comme souffrance et de la réunion par absence de médiation comme bonheur indicible. C'est le thème de la transparence épiphanique. Qu'on pense au buisson ardent, par exemple, moment de la Transfiguration, quand Jésus apparaît en majesté, c'est-à-dire dans sa vraie nature divine, à ses disciples effrayés, ou bien au chemin de Damas, quand les écailles tombèrent des yeux de Saint Paul. Qu'on pense au langage des anges, myriades de Chérubins et de Séraphins qui, en Paradis, sont entièrement *transparents* les uns aux autres : ne pouvant rien cacher, ils ne peuvent pas *mentir*, ils se lisent réciproquement leurs pensées directement, sans cet intermédiaire imparfait qu'est le langage des humains'. Tous ces épisodes nous disent la même chose : la nostalgie du moment de communication directe, sans intermédiaire, nostalgie de l'époque de fusion, de non-séparation, de contemplation de l'Absolu et du Vrai, avant le traumatisme de notre naissance en tant qu'êtres humains. Pourtant ce qu'ils nous disent de façon implicite, par contraste, en sourdine, est que cette séparation est *nécessaire*, qu'elle est la *loi* de notre condition, qu'elle est même la condition pour que du sens apparaisse. Le sens est fondé sur la différence, donc sur la séparation, c'est le contraire de la fusion, qui n'est que non-sens, ou con-fusion.

Les trois religions du Livre apportent une solution à cette insupportable souffrance : la Révélation. Le Vrai nous est révélé, dé-couvert, dé-voilé⁴ *directement* par Dieu. Mais malheureusement dans une langue humaine, qui est souvent présentée comme celle dans laquelle Dieu a effectivement parlé avec un prophète pour son peuple élu, par exemple l'hébreu ou l'arabe.

Extraire ce qui est caché : un programme empiriste

Il n'est plus guère de mode de citer L. Althusser. Pourtant son analyse de la

3. Sur le langage des anges, cf. Michel de Certeau, «Le parler angélique. Figures pour une poétique de la langue», in S. Auroux et al. (éds.), *La linguistique fantastique*, Paris, Denoël, 1985, p. 114-136.

4. «ré-véler» a la même étymologie que «dé-voiler» : c'est Ôter le voile qui cache à la vue l'objet à voir.

conception empiriste de la connaissance mérite d'être reprise ici⁵, dans la mesure où il la relie à la conception théologique précédemment commentée. Althusser présente l'empirisme comme la mise en scène d'un procès qui se passe entre un objet donné et un sujet donné. L'important est que le sujet et l'objet sont *donnés*, c'est-à-dire existent tous les deux antérieurement au procès de la connaissance. Le procès empiriste de la connaissance réside dans l'opération du sujet nommée *abstraction* : « connaître, c'est abstraire de l'objet réel son essence, dont la possession par le sujet est alors dite connaissance »⁶. L'essence est abstraite des objets réels au sens d'une *extraction*, comme on peut dire que l'or est *extraît* (ou abstrait, donc séparé) de la gangue de terre et de sable dans laquelle il est pris et contenu. De même que l'or, avant son extraction, existe comme or non séparé de sa gangue dans sa gangue même, de même l'essence du réel existe, comme essence réelle, dans le réel qui la contient. La connaissance est abstraction au sens propre, c'est-à-dire extraction de l'essence du réel qui la contient, séparation de l'essence du réel qui la contient et la recèle en la cachant. Connaître, c'est donc séparer, *dans le réel même*, l'essence du réel de la gangue qui recèle l'essence. Le réel est structuré comme l'est cette gangue de terre contenant, à l'intérieur, un grain d'or pur, il est donc fait de deux essences réelles, l'essence pure et l'impure, c'est-à-dire, et c'est important pour notre propos, en *termes hégéliens*, l'essentiel et l'inessentiel. L'objet réel contient ainsi deux parties réelles distinctes, l'essence et l'inessentiel. La connaissance empiriste est contenue dans le réel comme une de ses parties, dans l'autre partie du réel, la partie inessentielle. La connaissance empiriste a donc pour unique objet de séparer, dans l'objet, les deux parties existantes en lui, l'essentiel de l'inessentiel. L'opération d'abstraction n'est qu'un procédé d'élimination d'une partie du réel pour isoler l'autre, ne laissant aucune trace dans la partie extraite.

Pourtant cette opération d'extraction suppose que l'objet réel est déjà structuré, avec une position respective de la partie essentielle et de la partie inessentielle. « La partie inessentielle occupe tout l'extérieur de l'objet, sa surface visible ; alors que la partie essentielle occupe la partie intérieure de l'objet réel, son noyau invisible. Le rapport du visible à l'invisible est donc identique au rapport de l'extérieur à l'intérieur, au rapport de la gangue au noyau. Si l'essence n'est pas immédiatement visible, c'est qu'elle est recelée, au sens fort, c'est-à-dire entièrement recouverte et enveloppée par la gangue de l'inessentiel »⁸. Toute l'opération de connaissance est alors déjà incluse dans l'objet même, dans la position respective de l'inessentiel et de l'essentiel dans l'objet même. Cette opération est bien une extraction, indispensable à la découverte de l'essence. « Découverte » est bien à prendre au sens propre d'ôter ce qui recouvre, pour nous mettre en présence de l'essence pure et nue, dont la connaissance n'est plus alors que *la simple vue*⁹. La connaissance est toute entière inscrite dans la struc-

5. L. Althusser, *lire le Capital*, 119651 Paris, PUF, 1996, p. 32-50.

6. *Ibid.*, p. 33.

7. *Ibid.*, p. 33-34.

8. *Ibid.*, p. 35.

9. *Ibid.*

Lure de l'objet réel, sous la forme de la différence entre l'inessentiel et l'essence, entre la surface et le fond, entre l'extérieur et l'intérieur, la connaissance est donc déjà réellement présente dans l'objet réel qu'elle doit connaître, sous la forme de la disposition respective de ses deux parties réelles. « Cet investissement de la connaissance, conçue comme une partie réelle de l'objet réel, dans la structure réelle de l'objet réel, voilà ce qui constitue la problématique spécifique de la conception empiriste de la connaissance »¹⁰.

On quittera à cet endroit précis le travail d'Althusser, qui nous entraînerait dans la voie d'une sorte de logique de la production des connaissances se dégageant de l'idéologie par une rupture radicale, pour chercher dans le mode de *construction* de l'objet de connaissance une réponse aux questions qui viennent d'être posées. Mais on gardera de cet exposé l'idée que la conception empiriste de la connaissance repose sur les mêmes fondements que la vision théologique de la ré-vélation et de la transparence épiphanique.

Voir ce qui est caché : la science eurasiste

Au début des années 1920 apparaît dans l'émigration russe en Europe occidentale une mouvance intellectuelle, idéologique, politique, dénommée le "mouvement eurasiste", qui se proposait de justifier le tracé des frontières de l'URSS, qu'ils appelaient "Eurasie", par des arguments scientifiques. Le projet à long terme de ces intellectuels émigrés était de reprendre le pouvoir en URSS à la place des bolcheviques.

Pour eux l'Eurasie était un "troisième continent", ni Europe ni Asie, pour lequel était nécessaire une troisième voie ; ni capitalisme ni communisme

le taurasisme est une philosophie de la *révélation* (du sens caché des choses) en même temps qu'une *pédagogie du regard* : la Russie-Eurasie, objet unique de toutes les recherches et de toutes les attentes, a une structure géographique transparente où deviennent lisibles, pour l'exil averti (c'est-à-dire à celui qui sait voir) les spécificités identitaires de ce « monde ». Différentes strates philosophiques affleurent dans l'épaisseur du discours eurasiste, malgré ses prétentions à la rupture radicale avec tout ce qui l'a précédé : la *Naturphilosophie* de Schelling et le néoplatonisme (tout est lié à tout), le platonisme (révéler les essences) et enfin une « idéologie géographiste » qui en est la conséquence directe et qui se manifeste dans l'importance du regard, du déchiffrement : l'enjeu du travail scientifique étant de dévoiler ce qui est caché, ce qui préexiste en tant que tel à toute investigation, on comprend que lire les cartes (même si les eurasistes, étrangement, n'en ont guère publié), interpréter le monde dans les relations spatiales va être au cœur de leur activité. Leur taurasisme est, avant tout, une herméneutique, consistant à révéler par le regard la vraie nature des choses, à interpré-

limites, bornes et
normes : la délicate
constitution de l'objet
de connaissance
en sciences humaines

10. L. Althusser, Lire le Capital, op. cit. p. 36.

11. Sur l'idéologie eurasiste la documentation est devenue très large depuis une dizaine d'années. Cf. en français notamment Patrick Sériot, *Structure et totalité*, Paris, P.U.F., 1999 ; Marlène Laruelle, *L'idéologie eurasiste russe, ou comment penser l'Empire*, Paris, U-larmattan, 1999.

ter les phénomènes en les considérant comme des signes, des symboles d'une réalité supérieure qui les transcende, à ceci près qu'on sait d'avance ce que l'on cherche. C'est une vision platonicienne, ou pythagoricienne du monde, faite d'harmonie, d'ordre et de symétrie. Toute recherche « synthétique » repose alors sur une quête sans cesse renouvelée de la régularité (*zahonomernost'*) du nombre et de la mesure. Cette « synthèse » n'est autre qu'une vaste théorie des correspondances et des parallélismes. Ainsi, si tout se répond dans l'ordre de la connaissance scientifique, c'est que tout se répond dans l'ordre des choses. L'univers est ordonné : ce n'est « pas un hasard » si isoglosses et isothermes se superposent, si la périphérie est moins dense que le centre, si les langues polytoniques entourent de façon symétrique les langues à mouillure... Comme au XVI^e siècle en Occident, les eurasistes lisent dans le Grand livre de Nature la correspondance des aires culturelles et des zones géographiques, en y cherchant un ordre voulu par Dieu.

Cette pensée essentialiste s'appuie sur la tradition du platonisme christianisé des Pères de l'Église orientale. La révélation du sens caché est une croyance en une « double réalité » des choses : sous la réalité apparente se cache une réalité supérieure, la réalité divine. Eidée de l'Eurasie préexiste au regard que l'on porte sur elle, l'Eurasie est une réalité invisible, contenue dans une réalité extérieure qui l'ignore. C'est ce que M. Laruelle appelle une pensée « tautologique »¹² : l'eurasisme postule l'existence « réelle » de l'objet des sciences eurasistes, elles-mêmes appelées à démontrer l'existence de ce même objet. Ainsi le linguiste N.S. Troubetzkoy appelle-t-il ses collègues des différentes disciplines à joindre leurs efforts pour oeuvrer ensemble à la mise en évidence des liens « organiques » entre les divers aspects de l'Eurasie, à l'opposé de E de Saussure qui, au contraire, cherchait à éliminer tout ce qui n'était pas pertinent dans la construction de son objet de connaissance. Dans l'idéologie eurasiste, l'objet de connaissance n'est pas construit par la théorie, il précède toute investigation, qui n'est alors appelée qu'à en confirmer l'existence ontologique et non à en construire un modèle.

Pour Platon, l'image sensible dépend ontologiquement de son modèle intelligible ; cela n'implique pas sa ressemblance, mais sa déficience. La présence de la Forme à la chose est bien cause pour elle d'intelligibilité, mais elle suppose la médiation d'un regard capable de voir l'une à la lumière de l'autre. Ainsi, être géographe eurasiste ou être linguiste des unions de langues, lire une carte, interpréter un *Landschaft*, c'est être capable de projeter sur les choses ce regard qui fait apparaître, derrière la contingence du multiple, l'unité de leur essence. Ce regard est un révélateur, au sens photographique du mot comme au sens de « révélateur de la vérité ». *l'existence* de l'Eurasie doit éclater à la vue, sauter aux yeux à la simple contemplation des cartes. Mais, malgré les apparences, il ne s'agit pas là d'un simple positivisme, pour qui les faits sont les faits. Il s'agit de savoir *voir*, derrière la contingence et l'éparpillement des faits empiriques, une réalité plus grande, plus globale que la simple constatation de faits, une réalité qui se révèle par la méthode du « liage ». Pour Jakobson, Troubetzkoy et

12. Marlène Laruelle, *Cidéologie eurasiste russe...*, *op. cit.*

Savickij, il y a des isothermes, des isoglosses, des *limites*. Leur travail scientifique créateur commence au moment où ils établissent les coïncidences, ou correspondances qui *relient* ces faits. C'est l'affirmation de la correspondance qui fait preuve de l'existence de l'objet cherché. Cette importance fondamentale de la théorie des correspondances, base de la science synthétique, semble n'avoir pas été suffisamment étudiée dans l'histoire du structuralisme. La théorie des correspondances est une *vision totalisante* du monde, comme si la totalité des points de vue était épuisable, comme s'il était licite et pensable d'arriver à faire recouvrir l'objet réel par l'empilement, la superposition des points de vue.

Mais le travail du linguiste Troubetzkoy, inspirateur à la fois de la pensée eurasiste *et* de la phonologie structurale, se trouve dans une tension extrême entre deux théories de la connaissance, entre deux moments de l'histoire du savoir.

UN RENVERSEMENT : CONNAITRE C'EST CONSTRUIRE

Limpasse de la phonétique instrumentale au début du XX^e siècle

Dans le dernier tiers du XIX^e siècle, en cette époque marquée par la foi inébranlable dans le progrès apporté par la science et la technique, dont on trouve la meilleure illustration dans les romans de Jules Verne et la vulgarisation scientifique de Camille Flammarion, les instruments à mesurer le son s'améliorent d'année en année, depuis l'invention des premières « machines parlantes » (le phonographe de Charles Cros : 1874 et le cylindre d'Edison : 1877).

A priori, les machines à enregistrer le son et à le décrire (*oscillographes*, donnant une image de la perception des ondes acoustiques, et *palatogrammes*, montrant la position des organes lors de l'articulation des sons) devaient apporter leur lot de découvertes nouvelles, comme les télescopes de plus en plus perfectionnés nous permettent d'espérer découvrir des galaxies toujours plus lointaines. Or cet espoir scientifique dans le progrès technique était vain. En effet, à mesure que les machines s'amélioraient, le vertige s'emparait des phonéticiens. Les nuances les plus fines devenaient objet d'investigation. On savait vers 1900 distinguer des variantes imperceptibles entre plusieurs sortes de *a*, plusieurs sortes de *o*, etc. Le problème était de savoir qu'en faire. Et c'est là que s'ouvrait un problème qui, du point de vue épistémologique, allait servir de détonateur à une crise qui s'apprêtait à bouleverser non seulement l'univers de la linguistique, mais encore bien des certitudes de l'empirisme et du positivisme, il s'agissait du processus même de la connaissance et de la représentation du réel.

La sophistication de plus en plus grande des machines à enregistrer et décrire les sons rendait manifeste ce que bien des spécialistes savaient déjà intuitivement : il n'y a pas des deux personnes qui prononcent exactement un même son dans un même mot. Pire encore : une seule et même personne ne prononce jamais de façon rigoureusement identique deux fois le même son. Comment alors construire une science du *non-répétable*, du toujours changeant ? L'amélioration des techniques d'enregistrement et de reproduction était une fuite en avant : l'éparpillement à l'infini des détails et des nuances faisait comme si décrire une forêt consistait à mesurer au micron prêt la hau-

Limites, bornes et
normes : la délicate
constitution de l'objet
de connaissance
en sciences humaines

teur de chaque arbre et la longueur de chaque feuille.

La notion de *coupure épistémologique* chez Bachelard a parfois été employée à contresens, comme l'annonce fracassante du passage de l'ignorance au savoir, de l'« idéologie » à la « science » (par exemple chez L. Althusser). Pourtant elle conserve une force explicative remarquable grâce à la notion connexe d'*obstacle épistémologique*. Dans le cas qui nous occupe, le progrès technique est un obstacle épistémologique : il fait se perdre dans les méandres de l'empirie, mais il était *nécessaire* pour qu'on se rende compte que la description exhaustive des faits ne pouvait mener qu'à une impasse. Sans ces machines, les phonéticiens auraient passé encore des années à rêver de description parfaite, c'est-à-dire de la carte à l'échelle 1:1.

Une coupure épistémologique fondamentale a lieu entre 1907 et 1911, lors des cours de linguistique générale que E de Saussure donne à un petit groupe d'étudiants à l'Université de Genève. Du livre posthume qui a été fait à partir des notes de cours de ses étudiants on ne retiendra ici qu'une phrase, un aphorisme suffisamment étonnant pour avoir bouleversé de fond en comble le rapport à l'objet propre de la linguistique :

Le point de vue crée l'objet

En voici le contexte immédiat :

Quel est l'objet à la fois intégral et concret de la linguistique ? La question est particulièrement difficile ; nous verrons plus tard pourquoi ; bornons-nous ici à faire saisir cette difficulté.

D'autres sciences opèrent sur des objets donnés d'avance et qu'on peut considérer ensuite à différents points de vue ; dans notre domaine, rien de semblable. Quelqu'un prononce le mot français nu : un observateur superficiel sera tenté d'y voir un objet linguistique concret ; mais un examen plus attentif y fera trouver successivement trois ou quatre choses parfaitement différentes, selon la manière dont on les considère : comme son, comme expression d'une idée, comme correspondant du latin nudum, etc. Bien loin que l'objet précède le point de vue, on dirait que c'est le point de vue qui crée l'objet, et d'ailleurs rien ne nous dit d'avance que l'une de ces manières de considérer le fait en question soit antérieure ou supérieure aux autres¹³

Toutes les conséquences de ce passage sibyllin n'ont peut-être pas encore été mesurées près de quatre-vingts ans après.

Saussure n'est pas le père de la phonologie structurale, il est celui qui permet de la penser. Si, dans les années 1920, pour les penseurs eurasistes, dont N.S. Troubetzkoy était un des principaux chefs de file, l'objet créait le point de vue (l'objet Eurasie devait être à l'origine d'une science « synthétique » destinée à en mettre en évidence les différents aspects), en 1916 Saussure dépossède l'objet à connaître de toute substance, de toute préexistence ontologique : l'objet propre d'une science n'est

13. Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale* 119161 (Edition critique préparée par T. de Mauro), Paris, Payot, 1972.

pas inscrit tout fait dans le réel, attendant d'en être extrait, il dépend du point de vue adopté par le chercheur. Il s'agit là d'un renversement fondamental, étape marquante d'un passage à la modernité qui est restée inaperçue de la plupart de ses contemporains.

Une issue à la crise de la phonétique instrumentale du début du XX^e siècle a été la notion de *pertinence*, rejet explicite de l'idée de connaissance totale, ou *ré-connaissance*, par adéquation à ce qui préexiste à l'acte de connaissance. Au lieu d'avoir pour idéal la description exhaustive de toutes les nuances possibles des sons d'une langue, les linguistes, après la Première guerre mondiale, se sont peu à peu intéressés aux seules *différences* entre les sons capables de supporter des *différences* de sens, autrement dit, des différences *pertinentes* (en anglais : *relevant*).

Du point de vue phonétique, la différence mesurable entre [Ràp] ("rampe", avec un "r" grasseyé, standard) et [rap] ("rampe", avec un "r" roulé, à la bourguignonne) est aussi importante, est de *même nature* que la différence entre [Räp] et [lap] ("lampe"). Si un modèle entreprenait de faire une représentation *simplifiée* de ces trois sons, on obtiendrait bien une connaissance de ces sons, mais en aucun cas un quelconque modèle de ce genre ne pourrait rendre compte du fait qu'une *rampe* n'est pas une *lampe*, quelle que soit la façon de prononcer les "r" chez les locuteurs, il n'y a absolument aucun objet intermédiaire entre les deux, même si l'on pourrait trouver des candidats tératologiques tels qu'une rampe lumineuse ou une lampe inclinée le long d'un escalier. Mais même ces objets étranges et instables ne seraient pas nommés par un mot dont l'initiale comporterait un son intermédiaire entre [R] et [l]. *Du point de vue phonologique* (qui ne s'intéresse qu'aux différences de son entraînant des différences de sens), en français, la différence entre [R] et [l] est *pertinente*, celle entre [R] et [r] ne l'est pas. C'est très exactement ce qui fait que le français est du français, et pas du japonais, ou le système de répartition des pertinences est radicalement autre.

Sortir de la crise : la notion de type

Pourtant la notion de pertinence à elle seule ne suffit pas à faire basculer dans un paradigme radicalement nouveau, elle n'est pas à elle seule une garantie de rupture avec l'empirisme. En effet l'objet construit par la phonologie peut être ou bien un *type* ou bien un *modèle*.

Ainsi en 1926, à Leningrad, pour la linguiste Rozalija Shor, le phonème est «un type de son pris comme norme à l'intérieur d'une communauté»¹⁴. Pour l'École phonologique de Leningrad dans les années 1920, le phonème est une sorte de plus petit commun dénominateur de toutes les prononciations d'un même son, valeur moyenne des divers sons, norme de prononciation. Pour chacune des variantes on peut calcu-

14. Rozalija Shor, «Krizis sovremennoj lingvistiki», *Jafetichesky sbornik*, 5, p. 32-71 [la crise de la linguistique contemporaine]

ler des valeurs moyennes et les prononciations correctes de chacune de ces variantes, qui « se dispersent » autour de ces valeurs moyennes selon la courbe d'erreurs de Gauss¹⁵. Pour L. Scherba, le chef de file de cette école, les faits précèdent toute investigation, les sons sont une donnée de la réalité qu'il convient d'explorer, et non pas de construire. Par son physicalisme, son substantialisme, son positivisme, l'école de Leningrad apportait au dogme du matérialisme officiel le substantialisme rassurant dont celui-ci avait besoin : les faits existent indépendamment de toute théorie et hors de tout *point de vue*, la réalité est simple, non problématique¹⁶, elle attend d'être découverte par une activité de connaissance reposant sur la notion de *reflet*. Même si l'École phonologique de Leningrad apportait la nouveauté consistant à faire intervenir le sens dans le calcul des phonèmes, ces derniers étaient des *types* auxquels on pouvait faire se rapporter la moyenne des variantes, ou réalisations phoniques des phonèmes.

Troubetzkoy lui-même, dans l'introduction à ses *Principes*, n'échappe pas toujours à cette vision de l'abstraction comme réduction de l'inessentiel à l'essentiel, sélection de ce qui, dans les sons, est essentiel, en une confusion de l'être et du connaître, ou plus exactement une réduction du connaître à l'être.

La phonologie de Leningrad est une phonétique générale, une science du son-type. Et même si on arrive au type par induction, le raisonnement est le même : le type n'est autre que *l'essentiel*, qui préexiste à l'acte de connaissance.

Si un modèle en tant que *maquette*, ou représentation simplifiée, ne convient pas en linguistique, c'est que la notion de son abstrait, ou son fondamental, sorte de plus petit commun dénominateur aux variantes d'un son, n'est rigoureusement d'aucune utilité pour faire comprendre ce phénomène si étonnant qu'à distance égale, [Ràp] et [ràp] ont le *même sens*, alors que [Ràp] et [lap] ont un *sens différent*.

Sortir de la crise : la notion de modèle

Dans le dernier tiers du XIX^e siècle se développe la crise du *fondement des mathématiques*. Les chercheurs ont été peu à peu amenés à tenir à distance les confusions possibles entre la métaphysique et les mathématiques, en évitant désormais de donner une dimension ontologique à leurs concepts : le triangle, n'étant plus une réalité supérieure comme chez Platon, n'est plus *découvert*, mais *inventé*, c'est-à-dire réduit à sa dimension opératoire, autrement dit, encore, construit à l'intérieur d'une théorie.

A vrai dire, on savait depuis longtemps construire des instrument de la pensée. Lorsque Galilée avait fait sa célèbre expérience à partir d'un plan incliné, il avait bien *construit* un objet, qui avait peu en commun avec la réalité empirique. Dans la vie on ne rencontre jamais de plans inclinés parfaitement lisses sur lesquels glissent des bou-

15. Cf. la critique que fait Troubetzkoy de cette approche, à propos d'une autre école, celle de E. Zwimer, Nikolaj S. Troubetzkoy, *Principes de phonologie*, Paris, Klincksieck, 1986. (édition originale, en allemand, Prague, 1939).

16. Cf. Roger Comtet, « L'École phonologique de Leningrad et l'École phonologique de Moscou », *Histoire Épistémologie Langages*, t. XVII, fasc. 2, 1995, p. 194.

les parfaitement rondes, le monde est plutôt fait de surfaces rugueuses et de cailloux informes. Mais l'objet qu'il avait construit, représentation *simplifiée* des phénomènes dont il voulait rendre compte, avait une puissance explicative satisfaisante en fonction des buts recherchés. Cet objet, *construit* au sens propre du terme, n'est guère différent de *la maquette* que construit l'architecte avant de réaliser l'édifice qu'il est en train de concevoir. La maquette n'est pas l'objet réel en plus petit, mais un objet pratique, sélection de quelques traits qu'on estime fondamentaux, représentatifs, objet destiné à faire des expériences de proportions, d'esthétique, qui n'a même pas besoin d'être fait dans le même matériau que l'édifice (carton, par exemple, contre pierre). La maquette a une finalité heuristique : objet réduit et maniable, elle *reproduit* sous une forme simplifiée, miniaturisée, les propriétés d'un objet de grandes dimensions; l'objet réduit peut être soumis à des mesures, à des calculs, des tests physiques qui ne peuvent être commodément appliqués à la chose reproduite. Une fois que l'édifice est terminé, la maquette peut être jetée, détruite, ou conservée à des fins muséologiques ou pédagogiques. Ni idéalité platonicienne, ni hypothèse cognitive, la maquette est une première approximation de la notion de *modèle*. Elle est à l'édifice ce que la carte est au territoire, à ceci près que la maquette précède chronologiquement l'édifice.

La notion de modèle varie selon les disciplines scientifiques.

i_ l'astronome Leverrier en 1846 a fait l'hypothèse de l'existence d'une huitième planète et construit un modèle totalement théorique, permettant de rendre compte des anomalies observées dans le mouvement des autres planètes. Ce n'est qu'ensuite, dans un second temps, que Neptune fut découverte, par observation à partir d'instruments pointés vers la région du ciel où le modèle *prédisait* la probable situation de la planète fantôme. Dans ce cas il y a bien eu vérification empirique du modèle sur des faits. Neptune non seulement *existe*, mais elle préexiste, en tant que telle, à toute investigation, elle est donc *découverte* après avoir été *inventée*.

Le phonème pose des problèmes d'ordre différent. Il ne peut pas *être découvert*, parce qu'il est *inventé* (il n'a aucune *existence* en dehors de la théorie qui le construit), ou plus exactement *posé*, pour rendre compte de fonctionnements que la seule observation fine ne permet pas de comprendre. Les sons n'ont aucun besoin des phonéticiens pour exister, alors que les phonèmes ne peuvent exister (sur un tout autre mode d'existence) que par et dans les théories et modèles des phonologues.

Le modèle en phonologie n'est *pas* une simplification de l'empirie, mais ce qu'on construit à partir d'hypothèses. Se met alors en marche un mouvement de va-et-vient entre les faits observés et le modèle en cours de construction. Le modèle est toujours en suspens. On ne peut pas dire qu'un modèle est vrai, mais qu'il est efficace à une certaine étape, jusqu'à ce qu'on en ait construit un autre, meilleur ou différent, adapté à d'autres interrogations. Souvent on change de modèle parce qu'on change de question, ou de centre d'intérêt.

Le modèle, en phonologie, c'est le système d'oppositions pertinentes qu'on fabrique à partir d'un corps d'hypothèses pour rendre compte de fonctionnements individuels *observables* mais non *directement connaissables*. Une preuve que les modèles ne préexistent pas aux observables est qu'il peut coexister plusieurs modèles concurrents pour un seul et même système phonologique. Ainsi, en russe, on peut construire

Limites, bornes et
nonnes : la délicate
constitution de l'objet
de connaissance
en sciences humaines

un modèle à 37 ou à 38 phonèmes, selon qu'on considère que *sch* dans le mot « schi » (soupe aux choux) est un phonème ou bien la combinaison de *s* + *ch*. Chacun des deux modèles a de bonnes raisons d'exister, chacun a des avantages et des inconvénients.

Freud a fait l'hypothèse de processus inconscients, hypothèse totalement inaccessible à toute vérification empirique. Aucun appareil ne détectera jamais un processus inconscient. Il a ensuite, à partir de cette hypothèse, construit plusieurs modèles qui reposent sur les rapports réciproques de trois termes : inconscient, préconscient, conscient ; moi, ça, surmoi ; principe de plaisir, principe de réalité, principe de répétition. D'autres modèles peuvent être construits à partir de la même hypothèse. On peut en comparer l'efficacité explicative, mais pas leur adéquation à une quelconque réalité ontologique. Il en va de même, par exemple, pour l'analyse du fonctionnement des sociétés en termes de lutte de classes.

Un modèle n'a pas plus d'existence ontologique (idéale ou observable) que l'inconscient en psychanalyse. Mais le modèle construit à partir de l'hypothèse de son fonctionnement permet de rendre compte de phénomènes qui seraient, sans eux, inexplicables.

L'objet de la phonologie est extrêmement différent de celui des sciences de la nature. Ainsi en va-t-il par exemple du problème de savoir quelle est la température au centre de la Terre. On fait différents modèles, ou conjectures sur cet objet réel. Cet endroit n'est pas encore atteignable, il est hors d'accès de nos capacités techniques, mais on peut imaginer qu'un jour on saura y envoyer des sondes.

La phonologie n'est ni un double, ni un miroir, ni une réduction, ni une simplification. Elle est la carte d'un territoire où l'on n'ira jamais, la conjecture faite sur un objet inaccessible. Elle ne vise nulle substance mais en même temps elle n'a pas pour but d'atteindre un objet idéal, un *type*.

A la différence de l'École de phonologie de Leningrad, celle de Moscou a montré que le phonème n'est pas un schéma simplifié de son, pas plus qu'une maquette ou une généralisation des propriétés du son.

Le phonème est radicalement différent du son, il est sans commune mesure avec le son, ce n'est ni un son simplifié, ni même un ensemble de caractéristiques pertinentes de son. C'est un élément d'un ensemble quasi algébrique, qui, comme le dit Saussure à propos des éléments de l'objet propre de la linguistique, la *valeur*, a ceci de particulier d'être *ce que les autres ne sont pas* :

*Ces catégories font difficulté pour un Français, parce que sa langue les ignore : si elles étaient prédéterminées, il n'en serait pas ainsi. Dans tous ces cas nous surprenons donc, au lieu d'idées données d'avance, des valeurs émanant du système. Quand on dit qu'elles correspondent à des concepts, on sous-entend que ceux-ci sont purement différentiels, définis non pas positivement par leur contenu, mais négativement par leurs rapports avec les autres termes du système. Leur plus exacte caractéristique est d'être ce que les autres ne sont pas*¹⁷.

17. Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, op. cit.

C'est parce que la phonologie s'appuie sur la notion de modèle qu'est advenue son extraordinaire efficacité.

CONCLUSION

On voit à quel point la phonologie est un lieu privilégié de discussion sur la philosophie de la connaissance, révélateur particulièrement sensible des problèmes qui se posent à toute théorie.

L'avènement de la modernité correspond, dans le domaine qui nous occupe, à un changement de la nature de la connaissance scientifique. La connaissance moderne est en rupture avec l'évidence sensible et le sens commun, alors que pour la science ancienne l'idéal du savoir a longtemps oscillé entre observation empirique (Hérodote l'ethnographe, Thalès l'astronome) et la spéculation. Peu à peu, une image de la *vérité* se dessine, suivant laquelle sera dite « vraie » non pas la théorie qui *reflète* une réalité immuable et à contempler, mais celle qui permet de construire son objet propre à partir du choix d'un point de vue (ici, par exemple, le choix du critère de la pertinence).

On peut alors dépasser l'opposition habituelle entre empirisme et rationalisme (entre faits d'expérience et idées innées) par la confrontation entre faits donnés et connaissances construites, et, dans un deuxième temps, entre types et modèles. Dans ce renversement copernicien, le type c'est ce dont on part, le modèle, c'est ce à quoi on arrive ; le type, c'est ce qu'on imite pour reproduire imparfaitement, le modèle c'est ce qui imite pour parvenir à une connaissance qui prend sens et cohérence à l'intérieur d'une théorie. Le type, c'est la matrice qui engendre, c'est l'origine vraie dont tout le reste n'est que pâle reflet. Le type préexiste, et nous n'en connaissons que les « réalisations ». Le modèle, tout au contraire, ne préexiste pas à une quelconque réalisation, puisqu'il ne peut être qu'un aboutissement, qui vient *après* et non *avant*.

De point de départ d'une imitation à point d'arrivée d'une construction, on passe, à l'exemple de la phonologie, avec des avancées et des reculs, des reformulations et des malentendus, d'une science de l'être à une science du connaître.

limites, bornes et
nonnes : la délicate
constitution de l'objet
de connaissance
en sciences humaines

La sexuisemblance selon Édouard Pichon

FRANÇOISE JANDROT

Peu à peu la psychologie prendra pratiquement la charge de notre science, parce qu'elle s'apercevra que la langue n'est pas seulement une de ses branches, mais l'ABC de sa propre activité.

Ferdinand de Saussure'

Au cours de l'année 1937, dans le cadre de la Société Psychanalytique de Paris, Édouard Pichon prononce trois conférences regroupées sous le titre : «A l'aise dans la civilisation ». Elles seront publiées dans le tome X de la *Revue Française de psychanalyse*. Ce tryptique, politique, répond, comme son titre le laisse entendre, à l'article de Freud « *Das Unbehagen in der Kultur* » de 1929 et dont la traduction, de la plume d'Odier, est publiée dans la *Revue Française de Psychanalyse* en 1934. Porté par sa rhé-

La sexuisemblance
selon Édouard Pichon

1. Ferdinand de Saussure, in *Saussure entre linguistique et sémiologie*, Johannes Fehr, PUF, avril 2000, p. 112.

2. Édouard Pichon fut le premier psychanalyste français à pratiquer la linguistique et à produire des travaux, de grammaire menés trente années durant avec son oncle Damourette, mais aussi à s'engager dans une vaste entreprise de re-conceptualisation en français de la psychanalyse freudienne. Ces deux autodidactes dans le domaine linguistique — Damourette avait une formation d'architecte —, publièrent ensemble sous le titre : *Des mots d la pensée. Essai de grammaire de la langue française*, le plus fabuleux ouvrage en ce domaine. Cette somme unique en son genre est composée de sept énormes volumes in-8 consacrés à la langue française. De formation médicale, pédo-psychiatre, Pichon devint en 1924 chef-adjoint de médecine infantile à l'hôpital Bretonneau et eut, entre autres, pour élève, Françoise Dolto. A la suite de sa rencontre avec Adrien Borel et René Laforgue, Pichon partagea, avec eux, le divan parisien d'Eugénie Sokolnicka, représentante officielle de Freud dans la capitale française. Pichon compte au nombre des membres qui fondèrent la Société Psychanalytique de Paris le 4 novembre 1926, puis quelques mois plus tard la *Revue française de psychanalyse*. Dès ses premiers articles, il affirme son orientation : transformer la théorie freudienne en une science adaptée à la langue française et à son «génie». Il animera une commission de son cru chargée de l'unification du vocabulaire freudien. Il imposera les principes d'une traduction inspirée par sa grammaire. Homme des contradictions assumées, il s'inscrit, dans le même temps, dans une carrière psychanalytique et dans un mouvement politique qui combat la doctrine freudienne.

torique flamboyante Pichon s'avance sur le front idéologique de la civilisation³. Le concept de civilisation introduit dans le titre — pour traduire le concept allemand de *Kultur* — souligne bien les glissades linguistiques et idéologiques des pionniers français⁴ à l'endroit de la langue allemande et de la doctrine de Freud. Prenant appui sur la conception maurassienne de la langue française alliée à la psychopathologie psychiatrique, Pichon produit une machine de guerre chargée de transformer la théorie sexuelle freudienne en une pastorale civilisatrice, prometteuse « d'aise »⁵ et même de bonheur, par la voie de la différenciation sexuelle maximale garantie par le « sacrement » du mariage « situé au centre même de l'organisation civilisationnelle »⁶. Il n'y va pas avec le dos de la cuillère lorsqu'il qualifie de « ratés sexuels ceux qui ne sont pas arrivés à la pleine virilité du chef de famille ». Côté femme, le problème névrotique se répartit entre la féministe et la « coquette ». Le néologisme de Damourette, « hominisme » est requis pour rebaptiser la féministe, hominisme « en référence à *homo*, nom de l'espèce humaine entière, donc nom où l'homme et la femme sont confondus. Le féminisme est donc une dédifférenciation, une régression »⁷. Le problème des coquettes, « démasqué par la psychanalyse », est identique à celui de la féministe car, par l'usage détourné de leurs attributs, grâce et beauté, « elles cherchent des triomphes, une domination : tous désirs masculins ».

Et Pichon de conclure sur ce chapitre psychopathologique, avant de passer à la confirmation de son point de vue trouvée dans la linguistique :

En somme, la clinique psychopathologique nous enseigne clairement que, dans notre Occident, tout être humain qui n'a pas assez de maîtrise de soi pour accepter la différenciation sexuelle avec tout ce qui en découle, et qui pourtant reste dans le siècle, en arrive fatalement à se forger une névrose où sa personnalité reste en chartre, frustrée qu'elle est de ses possibilités normales d'expansion psychologique et sociale⁹.

Détonnant mélange de considérations normatives, représentatives de la culture bourgeoise catholique issue du XIX^e siècle industriel, et de références à la psychanalyse et à la linguistique illustre de quel terreau « médical français » le jeune Jacques Lacan et quelques autres ont du dégager la psychanalyse.

3. Le mot *Kultur* de la tradition allemande abolit la division entre l'individu et le collectif. Il désigne les œuvres et institutions qui protègent l'homme contre la nature et règle leurs relations. Le mot « civilisation » s'inscrit chez Pichon dans une autre idéologie, celle de Maurras, son maître à penser.

4. N'oublions pas la prégnance du climat général chauvin de ces années, après le choc de la première guerre mondiale.

5. « C'est uniquement dans la fixation monogamique comprise comme nous venons de le dire que nous avons vu, en ce pays-ci, des êtres humains trouver le bonheur ; des sujets qui sont en révolte contre l'organisation sociale que je viens de dépeindre sont en réalité en état de malaise vis-à-vis d'eux-mêmes ; ce sont des névrosés. En les ramenant aux conceptions susdites, "nous les guérissons" : nous les mettons à l'aise dans la civilisation française, en même temps que nous leur redonnons la liberté d'expansion et de culture de leur personnalité ». E. Pichon, « À l'aise dans la civilisation », 2b Partie, Le rôle du sexe dans la civilisation occidentale. Conférence du mardi 26 janvier 1937. In *Revue Française de Psychanalyse* T. X, p. 26.

6. *Ibid.*, p. 25.

7. *Ibid.*, p. 27.

8. tinfluence de ce modèle de maîtrise, promu comme idéal, universalisable, ne continue-t-il pas, it bas bruit, son lent travail de normalisation, en dépit de sa coexistence avec d'autres pratiques sociales ?

9. *Ibid.*, p. 29.

Après la psychopathologie «psychiatrique», autrement dit ces descriptions des hommes et femmes névrosés, qualifiés de ratés sexuels, Pichon passe aux preuves linguistiques. Il justifie l'introduction de la jeune discipline avec sa définition non de la langue, mais du langage¹⁰.

Il n'est pas un système de signes rationnellement voulu dans lequel vienne se traduire une pensée consciente préexistante, mais au contraire, une structure différente pour chaque idiome, où un certain mode de pensée, à l'état naissant, s'organise subconsciemment.

Puis, il rappelle l'appartenance du Français aux langues romanes.

[Elles ont] réalisé un partage de toutes les substances, tant abstraites que concrètes, en deux classes, suivant une métaphore de sexe que j'appelle « sexuisemblance »¹². « Un chandelier » est masculin ; dans un conte de fées on pourra le marier à une lampe. De même «le partage» est masculin, «la répartition» féminine.

Cette polarisation « des substances » en masculine et féminine expose les français à de grandes difficultés devant le neutre des langues germaniques. Selon Pichon, la pensée idiomatique marquée par la sexuisemblance de chaque mot appartient à une tradition qui remonte au latin et dans laquelle les féminins sont restés féminins, les masculins et les neutres sont devenus masculins. Cette répartition ne constitue pas une survivance d'états linguistiques antérieurs. Pichon utilise ici un terme de Saussure, « la synchronie », pour attribuer à la sexuisemblance un rôle synchronique dans l'organisation de notre langue.

L'activité langagière introduit des remaniements dans la langue, qui sont aussitôt interprétés par Pichon dans le schéma grammatical. Pour prouver la justesse de leur analyse, Pichon et Damourette se lancent dans l'étude de « tous les suffixes vivants de notre idiome national »¹³ ! La langue française, dixit Pichon, a tendance à mettre au féminin : 1° tout ce qui est en train de subir une activité exogène ; 2° tout ce qui évoque une fécondité sans variété ; 3° toutes les substances immatérielles conçues comme purement abstraites en dehors d'aucun procès actuel. Et il poursuit,

la métaphore de sexe est évidente : 1° la femme est passive ; 2° c'est essentiellement une mère-pondeuse ; 3° c'est comme des déesses que, depuis nos plus lointains an-

10. Cette position caractérise bien la démarche singulière de Pichon dans sa fabrique d'une linguistique au service de sa théorisation psychanalytique française. Il s'inscrit ici hors de la tradition saussurienne, puisque pour ce dernier, la langue se situe dans le langage. C'est dans le troisième cours, et non dans l'introduction comme le présentent les éditeurs, que Saussure aborde la question de « la langue séparée du langage ». La langue est un *objet bien défini dans l'ensemble hétérogène du langage*. In *Cours de linguistique générale*, Grande Bibliothèque Payot, Paris, 1995, p., 31. Ce geste de Saussure permet de constituer un objet de nature homogène, la langue, requis pour produire son système sémiologique.

11. *Ibid.* p. 29.

12. Dans la communication lue au XV^e Congrès International de Psychanalyse, Paris, 1938, publié dans *la Revue Française de Psychanalyse*, Pichon reprend cette notion de sexuisemblance préférée à celle de genre, jugé « vulgaire et sans précision », pour attribuer à *chaque substantif, quel qu'il soit, un sexe métaphorique grammatical*. p. 463.

13. Damourette et Pichon, *Essai de Grammaire de la langue française*, § 327.

tres indo-européens, sont conçues avec ces qualités abstraites, sortes de puissances-mères qui permettent à leur possesseur de refaire indéfiniment un certain ordre d'actions. C'est au masculin, au contraire, que tend tout ce à quoi l'on prête un pouvoir individuel, source d'activité indépendante et imprévisible ; mais c'est aussi au masculin que se montre tout ce qui est formellement indifférencié¹⁴

Trois cas objectent à cette remarquable correspondance entre le sexe réel et la sexuisemblance, mais au lieu d'y voir un doute, voire un démenti, Pichon y voit une confirmation. Son interprétation ramène une nouvelle fois ces exceptions à sa règle de la sexuisemblance : ainsi un « laideron » ou « un grenadier » expriment la déficience des caractères sexuels d'une « femme, sans charme féminin », de la même façon qu'« une tapette », « une lope » désignent des « invertis » et qu'« une gouape », « une fripouille » indiquent l'absence des qualités de courage et d'honneur spécifiques de l'homme viril.

L'ordre grammairien, dans son implacabilité, s'inscrit aux antipodes des doutes prudents et des réserves face à sa propre doctrine qui furent ceux de Saussure¹⁵. En 1972, Roman Jakobson, au Collège de France, saluera ce grand douteur qui, toujours, voyait les deux aspects de chaque problème¹⁶

PICHON CONTRE SAUSSURE

Le nom de Saussure introduit dans la deuxième conférence, « Le rôle du sexe dans la civilisation occidentale »¹⁷, datée du 26 janvier 1937, se retrouve aussi dans la troisième, « Comment la pensée prend corps », tenue un mois plus tard. Lors de la nouvelle réédition du *Cours de linguistique générale*, en 1967, Tullio de Mauro présente, dans l'important appareil de notes et de commentaires, une petite histoire du débat autour de la question de l'arbitraire. Il place le travail de Pichon — que nous allons analyser maintenant — parmi les premiers commentateurs critique du principe saussurien. De Mauro ajoute que Benveniste, deux ans après Pichon, soit en 1939, se serait inspiré des thèses de celui-ci dans un article sur la « Nature du signe linguistique », publié dans le premier numéro d'*Acta Linguistica*¹⁸. Benveniste y insiste, à l'ins-

14. Damourette et Pichon, *Essai de grammaire...*, op. cit., p. 32.

15. Ainsi dans une lettre du début de l'année 1894 à son disciple Meillet, Saussure écrivait : « Mais je suis bien dégoûté de tout cela, et de la difficulté qu'il y a en général à écrire seulement dix lignes ayant le sens commun en matière de faits de langage. Préoccupé surtout depuis longtemps de la classification des points de vue sous lesquels nous les traitons, je vois de plus en plus à la fois l'immensité du travail qu'il faudrait pour montrer au linguiste "ce qu'il fait" en réduisant chaque opération à sa catégorie prévue ; et en même temps l'accP7 grande vanité de tout ce qu'on peut faire finalement en linguistique ». in Johannes Fehr, *Saussure entre linguistique et sémiologie*, op. cit., p. 15.

16. Ibid., p. 81.

17. Pichon aborde la critique de Saussure dans un autre article, la même année 1937, intitulé, « La linguistique en France : problèmes et méthodes », publié dans le *Journal de psychologie normale et pathologique*.

18. Michel Arrivé, dans *Langage et psychanalyse, linguistique et inconscient. Freud, Saussure, Pichon, Lacan*, PUF, 1994, donne le passage précis de cet article de Benveniste. « ;Saussure I déclare en propres termes (p. 100) que le signe linguistique unit non une chose et un nom, mais un concept et une image acoustique ». Mais il assure, aussitôt après, que la nature du signe est arbitraire parce qu'il n'a avec le signi-

tar de Pichon, sur la contradiction qu'il y a lorsqu'on met en jeu une chose de la réalité comme référent du signe linguistique qui justement est construit sur son exclusion. Benveniste remet en cause l'arbitraire du signe linguistique en insistant sur un rapport «nécessaire» entre le signifiant et le signifié. Mais, à la différence de Pichon, Benveniste souligne le contraste entre le principe de l'arbitraire du signe, présenté de façon conventionnelle par les éditeurs dans les deux pages, 100 et 101 du CLG — ce qu'ignorait alors nos deux auteurs — et le reste de la théorie de Saussure. Pour de Mauro, Benveniste a vu l'originalité et l'intérêt de la conception saussurienne de la langue en tant que système de valeurs relationnelles. Ne négligeons pas non plus la remarque de Saussure lui-même au sujet de cet arbitraire problématique :

Le mot « arbitraire » appelle aussi une remarque. Il ne doit pas donner l'idée que le signifiant dépend du libre choix du sujet parlant (on verra plus bas qu'il n'est pas au pouvoir de l'individu de rien changer à un signe une fois établi dans un groupe linguistique) ; nous voulons dire qu'il est «immotivé», c'est-à-dire arbitraire par rapport au signifié avec lequel il n'a aucune attache naturelle dans la réalité¹⁹.

Dans la longue note 137, Tullio de Mauro propose sa propre interprétation de l'emploi de l'adjectif « arbitraire » à ce niveau fondamental de la théorisation saussurienne. Cet adjectif exprimerait « bien l'inexistence de raisons naturelles, logiques, etc., dans la détermination des "articulations" de la substance acoustique et sémantique »²⁰.

Pichon et Benveniste devaient connaître une des premières éditions du CLG publié à Genève en 1916 puis 1920, sans pouvoir soupçonner le forçage que réalisait l'établissement du cours par les élèves. La note de Tullio de Mauro prouve aussi l'audience de Pichon parmi les linguistes. La querelle ouverte dès 1939, est encore en débat aujourd'hui .

fié « aucune attache naturelle dans la réalité ». Il est clair que le raisonnement est faussé par le recours inconscient et subreptice à un troisième terme, qui n'était pas compris dans la définition initiale. Ce troisième terme est la chose mime, la réalité. [...] Quand il parle de la différence entre *b-ō* jet *o-b-s*, il se réfère malgré lui au fait que ces deux termes s'appliquent à la même réalité. Voilà donc la *chose*, expressément exclue d'abord de la définition du signe, qui s'y introduit par un détour et qui y installe en permanence la contradiction (in PLG,I, p. 50)».

19. E. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, op. cit., p. 101.

20. *Ibid.*, p. 443.

21. En relisant pour ce travail les *Six leçons sur le son et le sens 11942-1943*], de Roman Jakobson, Paris, Minuit, 1976. — datées, il est vrai, d'avant les différents travaux sur les sources manuscrites, [(cf, la publication par Roben Gode!, en 1957 des *Sources manuscrites du « Cours de linguistique générale »* de E. de Saussure), la découverte en 1996 des manuscrits d'un «livre sur la linguistique générale»)], je retrouvais la mise en jeu de la notion de nécessité, opposée à celle d'arbitraire de Saussure. C'est en 1942 à New York que Jakobson produisit ces conférences. La question de l'arbitraire abordée dans la fin de la leçon VI tranche là où Saussure ne semble pas pouvoir prendre appui sur la mise en place de sa propre systématisation. En effet, pour Jakobson, la mise en jeu de la structure oppositionnelle du signe linguistique, la dualité des opposés, une fois posée, suffit à soutenir le système. Mais comme le souligne J.Fehr dans son ouvrage, *Saussure entre linguistique et sémiologie*, Saussure semblait éprouver de fâcheuses réticences à mener sa théorie à son terme. Lui imputer une tendance personnelle au doute ne convient pas car c'est omettre le problème permanent auquel Saussure se trouve confronté, celui du mouvement de la langue qui lui paraît jouer pour la théorie un rôle au moins égal à son système.

Dès la première ligne de l'introduction du CLG, Saussure définit la linguistique comme «la science qui s'est constituée autour des faits de langue» et la distingue de la grammaire²². Il donne de cette dernière une description non plus en termes de science, mais d'étude :

inaugurée par les Grecs, continuée principalement par les Français, [la grammaire] est fondée sur la logique et dépourvue de toute *we* scientifique et désintéressée sur la langue elle-même ; elle vise uniquement à donner des règles pour distinguer les formes correctes des formes incorrectes ; c'est une discipline normative, fort éloignée de la pure observation et dont le point de vue est forcément étroit .

Le titre de sa conférence, « Comment la pensée prend corps » indique bien que Pichon ne s'inscrit pas dans le champ de la linguistique sur lequel il veut rencontrer Saussure. En effet, en choisissant le mot « pensée », pris ici dans le sens « d'une puissance cognitive »²⁴, il se réfère davantage au champ de la philosophie et de la psychologie. Conscient d'aborder les problèmes capitaux en ces domaines, Pichon, fidèle à son style, n'use pas du vocabulaire théorique convenu pour décrire ce qui se présente comme sa propre version française d'un appareil de pensée, sans refoulement. Car c'est bien sur le terrain de la pensée que se situe l'enjeu capital du débat avec Saussure. Pour suivre le développement habile et si ramassé de Pichon, il faut revenir au chapitre IV du CLG intitulé, « La valeur linguistique », et sous-titré : « La langue comme pensée organisée dans la matière phonique », qui permet à Saussure de faire valoir son principe de l'arbitraire du signe. Pour démontrer que la langue ne peut être qu'un système de valeurs pures, Saussure retient deux éléments : les idées et les sons. Pour lui les mots sont l'expression de notre pensée qui est une masse amorphe et indistincte.

Pragoise Jandrot

22. La position de Jakobson à l'endroit de la grammaire diffère de celle de Saussure. Rappelons, à titre d'exemple, comment les chapitres VIII à X de ses *Essais de linguistique générale* situent différemment la question. Ils articulent l'aspect grammatical du langage avec l'aspect phonologique et avec la question de la signification. Dans ses six *leçons sur le son et le sens*, p. 76., Jakobson précise ce point important : « Du point de vue saussurien, la catégorie grammaticale n'est, elle aussi, qu'une valeur négative ; la seule chose qui impose, c'est la non-coïncidence avec les catégories opposées. Or, dans ce cas-là, Saussure a commis la grave erreur de confondre deux notions différentes. Les catégories grammaticales sont des entités relatives, et leurs significations sont conditionnées par tout le système des catégories de la langue donnée par le jeu d'opposition au sein de ce système ». La position de Lacan évoluera, d'un appui important pris sur la grammaire, comme dans le séminaire sur *Les Psychoses*, à l'expression d'une prudence nuancée, jusqu'à cette position prise à la fin de son enseignement, le 11 janvier 1977, dans le séminaire : *L'insu que sait de l'Unebêvue s'aile d mourre*. « Il est je crois tout à fait saisissant que dans c'que j' appelle la structure de l'inconscient il faut éliminer la grammaire(toux). Dans le français il y a trop de grammaire, dans l'allemand il y en a encore plus, dans l'anglais il y en a, il y en a une autre mais en quelque sorte implicite. Il faut qu'la grammaire soit implicite pour pouvoir, pour pouvoir avoir son juste poids ». in *L'Unebêvue* N° 21, p. 72.

23. F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, op. cit., p. 13.

24. É. Pichon, *Comment la pensée prend corps. Conférence du mardi 2 février 1937*. In *Revue Française de psychanalyse*. Tome X, p. 36.

Prise en elle-même, la pensée est comme une nébuleuse où rien n'est nécessairement délimité. Il n'y a pas d'idées préétablies et rien n'est distinct avant l'apparition de la langue.

Pour Saussure, les sons ne sont pas des entités circonscrites d'avance puisque la substance phonique n'est pas un moule dans lequel la pensée viendrait se couler. Par sa plasticité, la matière phonique se divise en parties distinctes pour fournir les signifiants nécessaires à la pensée. Saussure utilise la métaphore de la feuille de papier pour représenter sa construction de la matière phonique, la pensée serait le recto et le son le verso. Ainsi nous ne pouvons découper la matière phonique en isolant le son de la pensée ou la pensée du son. Le travail de la linguistique se situe pour Saussure sur ce terrain limitrophe où, deux éléments, chacun appartenant à un ordre différent, se combinent, en une forme et non pas en une substance.

Pichon, lui, part de la pensée définie comme flux contenant des affects qui ont une valeur absolue par eux-mêmes, et des percepts, images mentales, mais aussi idées, regroupées sous le terme général de *figures cognitives*. Il distingue deux modes de fonctionnement de la pensée, essentiels pour comprendre comment la pensée humaine « prend corps ». Le premier appelé, la pensée sensu-actuelle²⁶, s'observe chez l'infans et se retrouverait aussi chez l'animal. Cette pensée met en jeu ce qu'il désigne par les termes de percept et de typome²⁷ et ne donne accès qu'à des cogitations sans jugement, *qui glissent du particulier au particulier*²⁵. Cette pensée persiste toute la vie durant. Avec le langage, le deuxième mode de pensée, la pensée lingui-spéculative, se développe. Elle fait accéder à l'abstrait, au général par le moyen des idées incorporées dans les mots, et au jugement. Arrivé là, Pichon, introduit avec le « mot », défini comme « le signe de l'idée », la délicate et capitale question du signe et de l'expression.

Ici, la première référence théorique au signe ne vient pas de Saussure, mais d'un ami de Pichon le philosophe Dalbiez. Il vient de publier un ouvrage²⁹ aussi critique

25. E. de Saussure, *Cours de linguistique...* op. cit., p. 153.

26. Je suppose un lien entre ce terme et la théorie de Condillac sur les animaux, élaborée un an après le *Traité des sensations*. Dans le *Traité sur les animaux*, paru en 1755, Condillac s'oppose à Buffon qui croit à l'impuissance des bêtes de se faire une langue. Dans le chapitre IV, *Du langage des animaux*, Condillac écrit : « Le langage d'action prépare à celui des sons articulés. Aussi y a-t-il des animaux domestiques capables d'acquiescer quelque intelligence de ce dernier. Dans la nécessité où ils sont de connaître ce que nous voulons d'eux, ils jugent de notre pensée par nos mouvements, toutes les fois qu'elle ne renferme que des idées qui leur sont communes et que notre action est à peu près telle que serait la leur en pareil cas. En même temps, ils se font une habitude de lier cette pensée au son dont nous l'accompagnons constamment, en sorte que pour nous faire entendre d'eux, il nous suffit bientôt de leur parler. C'est ainsi que le chien apprend à obéir à notre voix ». Condillac, *Traité des animaux*, présenté et annoté par M. Malherbe. Vrin, 2004, p. 160-61.

27. « Typomes : images sensorielles de ces objets (objets perçus par les percepts), images motrices des actes qu'il pourra exécuter envers eux », in Pichon, « Comment la pensée... » op. cit., p. 37.

28. *Ibid.*, p. 37.

29. R. Dalbiez, *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*. Cité par Pichon, « Comment la pensée... », op. cit., p. 38.

et réservé que l'est Pichon à l'endroit de la doctrine freudienne. La définition restreinte de Dalbiez³⁰ convient pour introduire les deux types de signes mis en jeu par Pichon. Le premier est le *signe indicatif ou indice*, nécessaire au développement du grammairien. L'indice est une prémisse d'une inférence exprimée par exemple dans la conjonction, «puisque», inférence réversible car cause du fait, elle peut aussi bien l'être en effet.

D'un point de vue qu'il définit comme position mentale, Pichon se distingue du positionnement de Dalbiez, qualifié d'«explorateur dans l'exploration d'un être humain par autrui». Car, contrairement à ce qu'il engageait en 1925 dans son article écrit avec Damourette «La grammaire en tant que mode d'exploration de l'inconscient », Pichon ne «remonte plus du fait linguistique au fait psychique dont il est l'extériorisation», il vise avec la « psychologie profonde» la pensée, celle qui joue « dans l'individu par rapport à lui-même »³². Nous ne prenons pas assez en compte le fait qu'au cours de notre vie, nous parlons plus à nous-mêmes qu'à autrui, insiste Pichon pour justifier sa distinction des deux modes de pensée, la sensu-actuelle et la lingu-spéculative auxquelles vont venir s'articuler deux types de signes. Avec cet outillage Pichon va produire sa lecture critique de l'arbitraire du signe saussurien.

La structure binaire introduite depuis le début s'applique au niveau des différents constituants du système pichonnien. Ainsi, à côté de ces signes indicatifs coexistent des «signes figuratifs». Ces figures «sont l'aspect sous lequel les choses peuvent devenir objet de pensée»³³. Nous pensons non pas les objets en eux-mêmes, sauf à nous prendre pour Dieu, mais les représentations ou figures. Eappareillage pichonnien se compose donc d'objets, créés par Dieu, de signes indicatifs, de signes figuratifs. L'exemple du mot *boeuf* repris à Saussure, mais articulé avec la référence à la définition de Dalbiez, va illustrer la différence entre les deux signes. Le mot boeuf, signe figuratif, ne peut être un indice, au sens donné par Dalbiez, car il ne donne pas accès à la connaissance d'un boeuf.

Le mot boeuf est simplement un mode sous lequel la connaissance de l'espèce bovine peut jouer dans la pensée³⁴

Pichon différencie à nouveau les figures en deux genres, les directes et les indirectes. Ces dernières représentent autre chose que ce qu'elles semblent représenter de prime abord. La figuration directe, dite la plus importante du point de vue de la connaissance, fonctionne avec les trois figures cognitives, les percepts, les typomes et

30. «Un signe est une réalité dont la connaissance conduit à celle d'une autre réalité distincte d'elle ». *op. cit.*, t. II, p., 152, in Pichon «Comment la pensée...» *op. cit.*, p. 38.

31. J. Damourette et ed. Pichon, *La grammaire en tant que mode d'exploration de l'inconscient*, in Supplément au n° 2 de la revue *L'Unebvue*, Printemps 1993, p. 10.

32. E. Pichon, *Comment la pensée...*, *op. cit.*, p. 39.

33. *Ibid.*, p. 39.

34. *Ibid.*, p. 39.

les mots. Par les percepts visuels, tactiles, auditifs, nous apprenons la présence de l'objet. Pichon, soulignant que la pensée de l'objet est *imposée* par le percept, s'interroge sur le rôle figuratif de ce dernier. Cette dimension figurative sous laquelle le percept impose à la pensée la présence de l'objet fait-elle du percept un signe ? et est-il différent de l'objet ? La délicate question théorique ouverte ne sera pas traitée directement ici. Pichon poursuit sur la question du percept dans les conclusions d'une étude sur le bafouillage, réalisée avec sa collaboratrice Mme Borel-Maisonny³⁵. Pichon, à propos du bégaiement, peut mettre en évidence que le percept est passif. Les bègues souffriraient d'une insuffisance touchant la formulation de la pensée sous la forme linguistique. Autrement dit, dans la terminologie de Pichon, il y a dans ce trouble de la parole une insuffisance lingui-spéculative. A partir de là, Pichon interprète ce trouble comme lié au caractère «encombrant d'une image mentale visuelle».

Limage mentale encombre et empêche de trouver le mot, le percept, au contraire, c'est-à-dire l'effet de la présence même de l'objet, n'est jamais encombrant, et appelle le mot plutôt qu'il *n'empêche* de le trouver.

Puisque le percept est donné à l'esprit sans exiger d'effort de figuration de la part du sujet, alors il est passif.

Après les images mentales, — désignées aussi par le terme typome — et le rôle de remembrance qu'elles jouent dans la pensée sensu-actuelle, Pichon situe l'enjeu porté par le «mot». Le mot est porteur de «la question capitale au point de vue de la formulation de la pensée des hommes civilisés». Le «mot» est le nerf de la guerre du grammairien psychanalyste, contre le linguiste Saussure. Du mot dépend la pensée lingui-spéculative, celle des hommes civilisés. Irréductible à sa valeur indicative, c'est-à-dire ce qui fait de lui un «véhicule de communication de pensée», le mot intervient ici, comme nous l'avons vu plus haut, quand nous nous parlons à nous-mêmes et non à autrui. C'est par sa valeur figurative que le mot pensé rend «possible la pensée lingui-spéculative». Les coordonnées pichonniennes sont en place pour la rencontre de Saussure et de son premier principe, celui de l'arbitraire du signe.

Le ton, le vocabulaire, le verbe «heurter», le mot «rébellion», mis en jeu pour introduire «un maître de la linguistique, Ferdinand de Saussure, le père du psychanalyste Raymond de Saussure»³⁷ annoncent le poids idéologique et politique de la rencontre³⁸. Pichon le grammairien ne se doute pas que Saussure dans ses notes, alors

35. Suzanne Borel-Maisonny, participa à la rédaction du volume XXV de l'*Encyclopédie de la Pléiade*, publiée en 1968 sous la direction d'André Martinet. Elle rédigea le chapitre *Les troubles de la parole* où elle traite du bégaiement et utilise la terminologie de Pichon.

36. E. Pichon, *Comment la Pensée...*, op. cit., p. 41.

37. Ibid., p. 42.

38. Cette question donnera lieu à deux publications. Précédant celle de la *Revue française de psychanalyse*, elle est développée dans l'article de 1937 du *Journal de psychologie normale et pathologique*, sous le titre : «La linguistique en France : problèmes et méthodes».

inédites, manifeste son scepticisme, éclairé, à l'endroit du travail des psychologues³⁹.

Après avoir salué les travaux de grammaire comparée de Saussure, Pichon commence son commentaire au service de son entreprise guerrière. La première citation, de Saussure, « le principe de l'arbitraire du signe n'est contesté par personne »⁴⁰ est tronquée. Pichon se positionne symétriquement par rapport à Saussure, après l'avoir lui-même placé comme maître à dépasser.

Ayant pris appui sur la définition du signe de Dalbiez pour forger ses propres catégories, Pichon produit sa lecture critique du premier principe saussurien. Signalons toutefois qu'à l'insu de Pichon le débat est faussé. Car, contrairement à ce que Pichon a pu lire dans les deux pages 100 et 101 du CLG, le concept de «mot», central dans la démonstration de Pichon, ne devrait pas se trouver à cet endroit du CLG. Pas plus que le troisième schéma du signe accompagné de flèches, car, ces ajouts des éditeurs⁴¹ ne respectent pas la temporalité dans laquelle Saussure avançait, avec tous ses doutes théoriques, les différents éléments de sa systématisation.

Très aiguisé sur les problèmes théoriques de traduction des travaux de Freud, Pichon réagit à la mise en jeu par Saussure des mots «boeuf» et «Ochs». Il fait dire à Saussure⁴² que le signe linguistique serait

comme l'union de l'idée, qui est le «signifié», avec le mot (c'est-à-dire avec l'image endopsychique du mot), qui est le «signifiant». Et il dit : ce signe est arbitraire car le même signifié, par exemple l'idée de boeuf, peut être exprimé par divers signifiants, diverses suites phonétiques, par exemple « Ochs » en allemand, et «boeuf» en français, sans qu'il y ait de rapport nécessaire entre ces sons qui forment le signifiant, et le signifié qu'ils expriment⁴³.

39. «-C-haque <Aucun> psychologue moderne ou ancien, en faisant allusion à la langue, ou en la considérant comme véhicule-essentiel, de la pensée, n'a eu un seul instant une idée quelconque de ses lois. Tous sans exception se figurent la langue comme une forme "fixe", et tous aussi sans exception comme une forme "conventionnelle". Ils se meuvent, très naturellement, dans ce que j'appelle la tranche horizontale de la langue, mais sans la moindre idée du phénomène socio-historique> qui entraîne immédiatement le tourbillon des signes dans la colonne verticale et défend d'en faire ni un langage "fixe" ni un langage "conventionnel", puisqu'il est le résultat incessant de l'action sociale, imposé hors de tout choix - Toutefois le commencement d'une compréhension de la part des psychologues ne peut guère venir que d'une étude des transformations phonétiques». (CLG/E(II), p. 35, N 15, no 3309). in J. Fehr, *op. cit.*, p. 121-22.

40. «Le principe de l'arbitraire du signe n'est contesté par personne ; mais il est souvent plus aisé de découvrir une vérité que de lui assigner la place qui lui revient». in J. Fehr, *op. cit.*, p. 130.

41. J. Fehr montre bien l'enjeu des éditeurs. Ils sont soucieux d'élaborer une version «définitive» susceptible de donner une «idée complète» de la théorie, en élaborant une synthèse, «objective», de la doctrine de Saussure.

42. Dans le CLG on peut lire, «Le lien unissant le signifiant au signifié est arbitraire, ou encore, puisque nous entendons par signe le total résultant de l'association d'un signifiant à un signifié, nous pouvons dire plus simplement : "le signe linguistique est arbitraire". Ainsi l'idée de "soeur" n'est liée par aucun rapport intérieur avec la suite de sons s-o-r qui lui sert de signifiant ; il pourrait être aussi bien représenté par n'importe quelle autre : à preuve les différences entre les langues et l'existence même de langues différentes : le signifié "boeuf" a pour signifiant b-o-f d'un côté de la frontière, et o-k-s (Ochs) de l'autre». in J. Fehr, *op. cit.*, p. 100.

43. É. Pichon, *Comment la pensée...*, *op. cit.*, p. 43.

Pichon reconnaît très justement qu'il est impossible à la traduction de ne point trahir. Le bilinguisme du genevois qui « peut, jusqu'à un certain point, constituer une infirmité »⁴⁵, explique « l'errance » de Saussure et constitue le deuxième⁴⁶ argument de Pichon contre l'arbitraire. Pourquoi ? Parce que, contrairement à Saussure, « la plupart des Français, étant donné que nous sommes une nation très unilingue, ont ce sentiment d'unité entre l'idée et le mot ». Voilà le Maître mot, l'unilinguisme, garantie première, comme nous l'avons vu, de la juste répartition des hommes et des femmes dans leur rôle sexuel et social.

Mais suivons un peu plus Pichon dans son argumentation si resserrée.

Saussure ne s'aperçoit pas que dans le cours de sa démonstration, il introduit un élément qui n'était pas dans son énoncé. Cet élément indu, c'est l'image sensu-actuarielle, le typome de boeuf ; c'est en effet seulement cette image-la qu'on peut considérer — dans la mesure où deux choses peuvent être semblables chez des hommes différents — comme semblable chez des Français et des Allemands⁴⁷.

Pichon se trouve justifié de reprocher à Saussure l'introduction d'un élément en contradiction avec sa démonstration.

Pour contredire Saussure, Pichon utilise une⁴⁸ des positions du linguiste concernant le mot. Il arrive ainsi à la formulation de son propre principe articulé sur la nécessité du mot comme corps de la pensée.

Or de l'aveu même de Saussure, ce n'est pas cette image que le mot exprime ; le mot « boeuf » est le corps de l'idée, de l'idée lingui-spéculative, de l'idée générale de boeuf. Cette idée, Saussure lui-même l'avoue dans un⁴⁹ passage, ne peut pas exister s'il n'y a pas un mot ; seul un mot permet de s'affranchir des particularités, seul il donne un corps au concept de boeuf, lequel naît avec lui ; si vous n'avez pas de mot, vous pourrez vous figurer un boeuf blanc avec des taches brunes, un boeuf tout blanc, L... mais vous ne pourrez pas vous figurer un boeuf, un boeuf qui n'ait absolument aucun autre caractère que le caractère général d'être un boeuf. Ceci vous ne pouvez le faire qu'au moyen d'une seule chose : le mot. Le mot est le signe « nécessaire » de l'idée et non pas son signe arbitraire. Il est son signe nécessaire car il est son corps et nous ne pouvons pas penser sans lui.

Mais, d'où vient « le mot » qui permet le passage de l'habile Pichon, de la pensée sensu-actuarielle avec l'image, à la pensée lingui-spéculative avec le mot porteur de

14. Pichon a participé à des travaux de traduction avec Rudolph Lcwenstein dans le cadre de la *Revue Française de Psychanalyse*.

45. É. Pichon, *Comment la pensée...*, op. cit., p. 45.

46. Le premier argument de réfutation de Pichon s'appuie sur le « rationalisme exaspéré » de Saussure et sur son incapacité à « admettre qu'il y a COL des faits psychiques qui se déroulassent ailleurs qu'à la claire lumière de la conscience, ni qu'il ne pût exister dans le langage autre chose qu'une Raison humaine universelle toujours la même, qu'on devrait retrouver partout en dépit de tout. » E. Pichon, *Comment la pensée...*, op. cit., p. 45.

47. *Ibid.*, p. 45.

48. Différentes positions contradictoires se repèrent dans le CLG.

49. Pichon ne donne aucune référence sur le passage en question !

l'idée ? Le grammairien ne prétend pas résoudre un tel problème. Pichon applique des règles qu'il énonce, comme telles. Pour solutionner le rapport du mot et de l'idée, Pichon utilise un texte d'Eugène Minkowski⁵⁰. Ce dernier s'appuie sur une distinction entre animation et expression pour construire « un rapport existentiel », et non pas arbitraire, entre le mot et l'idée. Ce serait l'idée comme signifié qui animerait le mot et le mot *en* tant que signifiant qui exprimerait l'idée. Voici une petite machine fort séduisante pour Pichon, mais reste la question⁵¹ : d'où viennent mots et idées si gentiment animés et exprimés ? La réponse ne se fait pas attendre. C'est le « coup de génie de l'humanité⁵² » qui y aura pourvu. Centrée de la transcendance, avec la mise en jeu du génie ne résout pourtant pas la question de l'arbitraire du signe. Pichon impute aux saussuriens de défendre un point de vue sur la traduction qui reposerait sur une équivalence et il se fait lui-même défenseur de la non-équivalence. Il est évident que l'idée matérielle⁵³ comme celle d'« Ochs » ne peut se superposer à celle de boeuf dans des expressions telles que « ça fait un effet bœuf ». Avec les idées moins matérielles, la non-c o n c o rdance saute aux yeux de Pichon. Pour ce dernier, le verbe français « pouvoir », exprime avec évidence une dimension absolue d'unité quel qu'en soit son contexte. Ce « verbe si un » en français voit son idée, unitaire, « cassée » en trois dans sa traduction en allemand par, *mögen, dürfen, ou können*. La conclusion coule de source, les idées divergent d'un idiome à l'autre. Cette divergence s'aggrave avec l'organisation grammaticale de la langue, « quant aux répartitions de la grammaire, aux directives de triage de la pensée, bref à ce que nous appelons les "taxièmes", car alors là, les idiomes se révèlent des "systèmes de pensée" tout à fait différents les uns des autres »⁵⁴.

Et pourtant, Saussure, qui n'ignorait pas, *dixit* Pichon, que chaque idiome était un système de valeur cohérent, est tombé dans l'erreur. Erreur du bilinguisme qui expose la pensée à une plus grande difficulté que l'unilinguisme pour se couler dans le moule linguistique. La différence entre les deux auteurs se situe-là. Je l'ai indiqué au départ de ce travail la langue pour Saussure ne se coule dans aucun moule, elle est un objet construit qui

sert d'intermédiaire entre la pensée et le son, dans des conditions telles que leur union aboutit nécessairement à des délimitations réciproques d'unités. [...] la langue élabore ses unités en se constituant entre deux masses amorphes⁵⁵

Le conventionnalisme de Pichon ne se manifeste pas dans le couplage du mot et de la chose mais entre une idée générale et un mot. Pour Pichon, le mot est une figure

50. E. Minkowski, *Vers une cosmologie*, Paris, Fernand Aubier, 1936, in Pichon, *Comment la pensée...*, *op. cit.*, p. 43.

51. Pour une réponse sur les raisons de l'arbitraire du signe, je renvoie le lecteur à la page 156, et suivantes du livre de G. Le Gaufey, *L'incomplétude du symbolique*, Epel, Paris, 1991.

52. É. Pichon, *Comment la pensée...*, *op. cit.*, p. 46.

53. Cette « démonstration » repose sur le postulat fondamental de Damourette et Pichon, tout élément matériel de la langue comporte nécessairement une contre-partie sémantique.

54. *Ibid.*, p. 45.

55. E de Saussure, *Cours de Linguistique...*, *op. rit.*, p. 156.

directe et médiate grâce au génie de l'humanité. Ce génie avec une suite de sons puis de lettres a représenté des images sensu-actérielles et les a groupées sous les figures verbales. Ces dernières ne sont donc pas immédiates comme les images mentales niais elles prennent une valeur directe. Ainsi, les termes abstraits procéderaient d'une figuration originellement indirecte qui évoluerait grâce à leur usage fonctionnel en une figuration directe.

La conception de la langue de Pichon en fait une institution normative, produite et contrôlée par le génie de l'humanité, au service de l'action civilisatrice. Elle se situe aux antipodes de celle de Saussure. Ce dernier, — nous l'avons l'avons rapidement évoqué plus haut — ne posait pas le problème en ces termes, comme nous le savons encore plus précisément aujourd'hui avec les travaux de J. Fehr, par exemple.

Une esquisse prévue pour la notice nécrologique de Whitney écrite par Saussure illustre de façon particulièrement éclairante la position si nuancée du genevois. Il y aborde une comparaison entre l'institution sociale du mariage et le langage. Ses conclusions confirment l'écart irréductible entre les deux hommes.

Mais l'institution du mariage selon la forme monogame est <probablement> plus raisonnable que selon la forme polygame. Cela peut philosophiquement se discuter.

Mais l'institution d'un signe quelconque, par exemple a ou s pour désigner le son s, ou bien de "cow" ou de "vacca" pour désigner l'idée de "vache" est fondée sur l'« irraison » même ; c'est-à-dire qu'il n'y a ici aucune raison fondée sur la nature des choses <et leur convenance> qui intervienne à aucun moment, <soit> pour maintenir, <soit> pour supprimer une i l>. Par le fait même qu'il n'y a <jamais> dans la langue trace de <corrélation>

interne entre les signes vocaux et l'idée, ces signes sont abandonnés à leur propre vie matérielle d'une manière tout à fait inconnue dans les domaines où la forme extérieure <pourra> se réclamer du plus léger degré de <connexité naturelle> avec l'idée. Comme ce sont ces <autres> domaines-là qui nous sont familiers <dans l'histoire des sociétés>, nous jugeons très faussement d'après eux de ce que doivent être les conditions du langage ; supposant en particulier qu'elles sont hors d'état de différer fondamentalement de celles d'une autre institution humaine

Le nom de Pichon est présent dans l'enseignement de Lacan de 1936 à 1967. Il arrive même en troisième position des linguistes cités dans les Écrits, avec cinq occurrences, après les six de Jakobson, et les dix de Saussure. Les avancées théoriques du grammairien sur la négation, la forclusion et la discordance, font maintenant partie intégrante du corpus analytique. La sexuisemblance, elle, n'a pas connu le même destin. Et pourtant Lacan l'évoquera rapidement, plutôt sous forme d'incidente ironique, le 10 mai 1967 à propos de la dyade sexuelle :

A la racine de toute dyade, il y a la dyade sexuelle. Le masculin et le féminin, je le dis ainsi parce qu'il y a une toute petite oscillation autour de l'expression, si je la disais, le mâle et la femelle. Les ambiguïtés dans la langue de la fonction du genre de ce quelqu'un comme Pichon, qui croyait un peu trop à la pensée pour ne pas avoir de

56. F. de Saussure, in J. Fehr, *op. ch.*, p. 131.

singuliers flottements dans sa façon d'analyser les phénomènes et les mots, avait appelé la sexuisemblance — je veux bien, j'aimerai mieux la sexuilatence — car le fait que le fauteuil s'appelle le fauteuil, la chaise, la chaise, n'a de sexuisemblance que pour les imaginatifs, mais la présence du genre comme simplement corrélatrice de l'opposition signifiante est, pour nous, en nous soulignant justement la distinction du genre et du sexe, faite pour nous rappeler que dans ce qui fonde l'opposition dyadique — et dieu sait si elle donne à Platon *de* l'embarras puisqu'il lui faut inventer l'Autre pour pouvoir y faire subsister l'être — l'opposition du sexe sur laquelle nous ne savons rien. Car Freud lui-même l'articule et dans maints textes, nous donnons de l'opposition masculin-féminin les équivalents, les métaphores, les parallèles de l'actif et du passif ou du voir et de l'être vu, du pénétrant et du pénétré cher à une célèbre conasse ; mais le masculin et le féminin, nous ne savons pas ce que c'est⁵⁷.

De la vaste entreprise de reformulation de la grammaire française, orientée des mots à la pensée, Pichon passera, dès les années 1925, à l'écriture d'articles théoriques articulant ses recherches linguistiques avec la théorisation psychanalytique. Particulièrement marquées par les idées maurrassiennes, les trois conférences de 1937 s'orientent vers une pratique exacerbée de l'unilinguisme et de la « moraline ». Et pourtant, les questions ouvertes, aussi bien celle de comment la pensée prend corps que celles concernant la façon dont la langue et sa grammaire contribuent à inscrire la dyade sexuelle dans la culture sont loin d'être refermées.

Françoise Jandrot

57. J. Lacan, *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, Séminaire 1964-65, séance du 12/05/65. Site

Pour une lecture critique des formules de la sexualité

GuY LE GAUFÉY

De par sa frappe provocante, l'affirmation de Jacques Lacan selon laquelle «Il n'y a pas de rapport sexuel» continue d'apparaître à beaucoup comme une sorte de vérité brutale sur le sexe, presque authentifiée de venir d'un psychanalyste aujourd'hui de renom. De là à imaginer que seule sa longue expérience de praticien l'aurait amené à ce dur constat sur la nature des relations qu'entretiennent (ou pas) hommes et femmes, il n'y a qu'un pas. Et d'ailleurs, les formules logiques d'apparence contradictoire qui, acse7 vite, soutiennent et escortent dans son enseignement cet énoncé paradoxal produit à la fin des années soixante, ne font-elles pas état d'un côté «Homme'» et d'un côté «Femme » ? Et c'est ainsi qu'on se contente, depuis plus de trente ans, de lire ces formules comme le grimoire moderne où, dans un prodigieux *aggiornamento*, la vérité biblique aurait enfin trouvé la place et la fonction de la différence sexuelle dans le vaste décor freudien, grâce aux sauts carpes du saltimbanque Lacan. Il n'en est rien, et ce qui suit entend le montrer en déployant la problématique logicienne dans laquelle celui qui proféra cet énoncé se trouvait engagé depuis quelques années.

Le découpage en tranches d'un enseignement qui se poursuit durant vingt-sept ans présente, certes, autant d'inconvénients que d'avantages, mais la prise en bloc d'un cheminement aussi long génère, elle, une illusion d'optique fatale à toute lecture en ramenant à un système ce qui fut, en *son* principe *clairement affiche*, une élaboration progressive, avec ses chaos et ses fulgurances, ses frayages et ses évitements. Si, dès 1953, Lacan produisit avec son ternaire *symbolique, imaginaire, réel*, un outil propre à effectuer une *lecture* du texte freudien qui ne fût pas de commentaire professoral, ce n'est en effet qu'au début des années soixante qu'il se lança dans des innovations dont

Pour une lecture
critique des formules
de la sexualité

L'Unebévée Revue N° 21 : La critique sexuelle des mots. www.unebevue.org

1. Dans tout ce qui suit, la capitale à «Homme. ou «Femme» désignera le concept en son essence, au contraire de «homme. ou «femme», qui ne renverront, eux, qu'à des individus.

on chercherait en vain un équivalent direct chez Freud. Disant cela, je n'indique aucune rupture, ni épistémologique ni thématique, et l'on trouverait sans peine de telles constructions dans le cours des années cinquante (l'objet métonymique, la forclusion du nom-du-père, etc.) ; bien plutôt une décision claire d'introduire dans le champ freudien ce qui mériterait de s'appeler (en chipant le mot aux mathématiciens) des « éléments idéaux », ce type d'élément qu'il faut savoir rajouter à un ensemble d'éléments déjà donnés pour y installer, sous certaines conditions, une structure d'ordre plus puissante. Lorsque, dans le cours de son séminaire *L'identification* (1961/62), Lacan introduisit sa définition du sujet en tant que *représenté par un signifiant pour un autre signifiant*, il faisait place à une telle entité, qui n'appartient pas à l'ensemble qu'elle règle (le grand Autre, défini en la circonstance, comme « le trésor des signifiants »), mais c'était aussi ce « sujet » qui le condamnait à mettre en scène un « objet » tout différent de ce dont jusqu'ici il avait fait usage sous ce même nom d'objet.

VERS LOBJET ET SON PEU DE RAPPORT A L'UN

Qu'il fût alors dans l'obligation de s'avancer vers une sienne conception de ce que l'on entend par « objet », il en avait déjà plus qu'un pressentiment :

(... [*l'objet a*, tel que nous essayons de le définir — parce qu'il est devenu pour nous maintenant exigible que nous ayons une juste définition de l'objet [...] d'essayer de voir comment s'ordonne, et du même coup se différencie ce que jusqu'à présent dans notre expérience nous avons à tort ou à raison commencé d'articuler comme étant l'objet².

Mais cela ne pouvait se faire pour lui qu'en récusant d'emblée l'opposition binaire sujet/objet, tant il est vrai que son tenrarisme, sa façon de compter trois en toute chose, le contraignait à cet endroit. Les citations ici pourraient être fort nombreuses ; on se contentera de celle-ci :

Toute la notion de relation d'objet est impossible à mener, impossible à comprendre, impossible même à exercer si l'on n'y met pas comme élément — je ne dis pas *médiateur*, car ce serait faire un pas que nous n'avons pas encore fait ensemble —, un tiers élément qui est un élément, du phallus pour tout dire, ce que je rappelle aujourd'hui au premier plan par ce schéma : Mere — Phallus — Enfant³.

2. J. Lacan, *Le désir et son interprétation*, séminaire inédit, séance du 29 avril 1959. Les citations des séminaires sont à trouver aux dates mentionnées, dans la version disponible sur le site de l'elp (www.ecole-lacanienne.net/bibliotheque.php3?id=13). Sauf mention spéciale, il s'agit des versions sténotypées, dites « J.L. ».

3. J. Lacan, *La relation d'objet et les structures freudiennes*, séminaire inédit, séance du 28 novembre 1956.

En quoi Lacan était-il ici conduit à plus de précautions que ses collègues, qui ne voyaient aucune difficulté à parler d'objet au sens commun du terme ? Du fait de détenir par devers lui une sienne conception d'un tel objet, fort propice et généreuse en ses débuts, et désormais bien compromettante si elle devait s'avérer la seule en piste : l'image spéculaire.

Le problème est révélateur de la façon de faire de Lacan, et il vaut la peine d'en prendre acte dès lors qu'on se propose de le lire : lorsqu'il a avancé quelque chose qui possède quelque valeur à ses yeux... il s'en sert, jusqu'au moment où il le jette, ou l'oublie au profit d'autre chose. En ce sens, il est sérieux, il aime à faire série de ce qu'il avance. Ainsi a-t-il produit, dès ses premiers pas dans la psychanalyse, avec son stade du miroir et le texte le plus élaboré qui en a découlé⁴, une conception de l'objet sur l'exact modèle de l'image spéculaire : tout ce qui viendra comme « objet » à l'avenir portera la marque de fabrique de cet objet premier, cette image dans le miroir à laquelle l'enfant s'identifie et s'aliène dans le même mouvement, ce que Lacan appelle dès cette date le « noeud de servitude imaginaire ». L'expression est violente, mais l'idée qui la commande ne l'est pas moins : l'objet, le *Gegenstand*, ce qui fait face au sujet, ne sera jamais autre chose en sa facture globale qu'une duplication de cette image spéculaire, avec toutes les propriétés afférentes à ladite image. Autant dire que l'objet sera toujours passible d'un certain type d'unité, que Lacan qualifie d'« imaginaire » au départ, mais dont nous pouvons savoir aujourd'hui qu'elle correspond à ce qu'il nomma beaucoup plus tard « unien »⁵ : une unité englobante, qui possède sa propre circonscription⁶, qui fonctionne comme un sac, proche parente de l'unité ensembliste et de sa vocation à rassembler en un « tout » autant d'éléments qu'on voudra, une infinité à l'occasion.

Cette conception n'avait pas manqué de faire surgir une difficulté : si l'objet et l'autre sortent de la même matrice, comment les différencier clairement ? Cette question restait irrésolue dans *Les complexes familiaux*. Or il fallait bien la traiter victorieusement puisque l'objet de la pulsion, pour ne s'en tenir qu'à lui, devait être différencié du petit autre. Deux événements, l'un positif l'autre négatif, mais tous deux liés à la conception de l'unité, allaient précipiter une issue.

Lors du séminaire *L'éthique de la psychanalyse*, Lacan se lançait (pour de toutes autres raisons) dans le commentaire du *Ding* freudien tel qu'il le trouvait dans *l'Esquisse* (dans son opposition à *Sache*), ce qui lui permettait d'entrevoir de façon claire ce qu'il en serait d'un objet *non-narcissique* (et donc non-spéculaire, non un ?). Commentant la distinction freudienne entre « libido du moi » et « libido d'objet », il avançait ceci :

4. A savoir *La Famille* (1938), repris dans *Les complexes familiaux*, Paris, Navarin, 1984.

5. De fait, en 1971, dans le cours du séminaire *...Ou pire*.

6. J'ai tenté de diversifier et d'explicitier ce vocabulaire dans *Le lasso spéculaire, une étude traversière de l'unité imaginaire*, Paris, EPEL, 1997.

L'objet, ici, à ce niveau, s'introduit pour autant qu'il est perpétuellement interchangeable avec l'amour qu'a le sujet pour sa propre image. 1.1 C'est dans cette relation de mirage que la notion d'objet est introduite. Cet objet n'est donc pas la même chose que l'objet qui est visé à l'horizon de la tendance. Entre l'objet tel qu'il est structuré par la relation narcissique et *das Ding*, il y a une différence...

Dans ce terme de haute lignée, autant philosophique que freudienne, Lacan trouvait un premier appui pour penser un objet qui ne fût pas pris dans ce «noeud de servitude imaginaire» qu'était pour lui, depuis 1938 au moins, l'image spéculaire. Une voie s'ouvrait pour penser l'existence d'une *chose* assez cruciale dans l'économie subjective qui, au dire même du Freud de *l'Esquisse*, échapperait au type d'unité présentée par tout objet digne de ce nom. Pour la plupart de ceux qui s'aventuraient à penser quoi que ce fût de l'objet en général, la maxime leibnizienne selon laquelle «l'être et l'un s'équivalent» faisait en effet la loi, et l'on ne pouvait poser aucun objet sans, de ce fait même, dire qu'il était «un». *Das Ding*, de par sa prétention à échapper à la représentation, à incarner ce qui constitue la part inarticulable du jugement, ouvrait une voie pour parvenir à soutenir l'existence d'un objet qui aurait rompu les attaches avec l'unité.

Mais quelle unité ? Au cours des mêmes années, dans le fil soutenu du commentaire freudien, Lacan faisait un sort tout particulier à *l'inziger Zug* avec lequel Freud avait construit l'identification hystérique à un trait «singulier». En traduisant cette expression par «trait unaire», Lacan choisissait d'en faire l'une des figures de l'un, à vrai dire indispensable pour lui, en train de construire sa notion de «signifiant». Ses supposés emprunts à Saussure ne lui offraient en effet qu'une conception différentielle du signifiant, chacun défini de n'être que différent de tous les autres. Avec cette notion freudiennement autorisée de «trait unaire», Lacan fondait quelque chose de différent, une sorte d'atomistique du signifiant qui allait lui permettre de donner corps à une notion de «lettre» qui ne fût qu'à lui. On la voit apparaître en clair dans son commentaire à *La lettre volée*, et plus encore dans la suite au commentaire qu'il donna lors de la parution de ses *Écrits*, en 1966. Si Lacan put y affirmer avant tant d'assurance qu'une lettre arrive toujours à destination, c'est qu'il n'y a dans cet énoncé aucun constat empirique (les contre-exemples seraient trop criants), mais un axiome qui sert à définir ce qu'est une lettre : quelque chose d'impartitionnable dans son principe même parce qu'elle relève de ce «trait unaire», lequel se définit de posséder ce type d'unité qui ni ne se dissout ni ne se corrompt, sorte d'unité irréductible de l'élément de base du système symbolique. Contre un Derrida alors encore à venir, Lacan mettait en place une conception d'une lettre non disséminable, étrangère à l'archive, aux rats et autres accidents qui peuvent toujours l'écorner, l'entamer, la ruiner, et ainsi la détourner de son parcours de lettre. Nul besoin ici de se pencher sur une supposée «nature» de ce que serait véritablement une lettre ; nous sommes ici au niveau d'énoncés axiomatiques, aucun n'est plus vrai que l'autre, il faut choisir celui dont les conséquences seront affines à ce qu'on veut soutenir congrûment avec lui.

7. Proche en cela du phonème attaché au concept de «pertinence», qui en fait une unité insécable.

Lacan en tient pour une lettre définie par son parcours, et pour cette raison il a besoin d'une lettre qui, dans son fonctionnement, possède cette « unarité » qui en fait « la structure localisée du signifiant ». Avec elle, Lacan possède désormais un type d'unité qui fait pendant à son unité spéculaire : autant cette dernière correspond à l'un englobant de l'ensemble, autant la première vaut pour l'unité irréductible de l'élément. Avec deux uns de ce calibre sous le bras, on peut déjà aller loin, mais aussi se rendre compte... qu'aucun ne convient pour donner forme et corps à un objet qui soit, non seulement différent, mais irréductible à l'autre, à ce petit autre qui, depuis ses débuts, offrait le gîte et le couvert à toute pensée de l'objet.

Ni passible de l'unité imaginaire et spéculaire, et pas plus de l'unaire : quels peuvent donc être les rapports de l'objet encore à venir et de l'un ? Ainsi posée, la question, en gésine depuis longtemps déjà dans l'élaboration progressive des séminaires, pouvait espérer rencontrer graduellement sa réponse — négative.

LOBJET DIT «PARTIEL»

Le séminaire *Le transfert* fait avancer cette problématique en proposant d'abord, concernant cet objet en quête de ses nouvelles déterminations, la notion d'agalma. Ce terme grec, que Lacan dit avoir rencontré et remarqué bien avant de le retrouver dans *Le Banquet*, désigne bien sur un objet précieux, un ornement, une parure, mais ce qu'il a de plus intéressant à ses yeux, c'est son côté *brillant* :

Ce dont il s'agit, c'est du sens brillant, du sens galant, car le *mot galant* provient de *galer* en vieux français.

Pour une lecture
critique des formules
de la sexualité

À cause de l'insistance de Lacan sur ce «brillant» qu'est l'agalma, un premier glissement de sens est déjà à l'œuvre : ce n'est plus un objet quelconque qui tombe sous ce concept d'«agalma», c'est bien plutôt une *propriété* de l'objet. L'agalma, pour le dire en termes aristotéliens, n'est pas tant un être qu'un accident. Moins un substantif qu'un adjectif. Et pourtant Lacan l'amène, et le considère bien comme un *objet*, sans en faire un seul instant un universel à la mode médiévale. Il ne s'agit pas, en effet, de considérer l'agalma comme «le brillant», un brillant à qui l'on prêterait une existence hors les objets sur lesquels il porte. C'est un objet... qui n'a pas l'être plein et stable qu'on a l'habitude d'attendre d'un objet, dont on croit savoir à l'avance qu'il est tout à la fois : substantif dans la langue, perdurant dans l'espace et le temps, doté d'un être qui le fait participer d'une ontologie naturelle, etc. L'agalma, lui, se présente d'emblée de travers par rapport à cette plénitude.

Plus encore : à peine promu de la sorte, voilà cet objet rattaché avec force à la notion analytique d'« objet partiel », mais de quelle façon ! Dans le fil même de cette idée de «galant», Lacan poursuit, tout de suite après la citation précédente :

C'est bien, il faut le dire, cela que nous, analystes, avons découvert sous le nom d'objet partiel. C'est là une des plus grandes découvertes de l'investigation analytique que cette fonction de l'objet partiel⁸.

Ce long et savant développement sur le terme d'agalma se termine donc sur un crochet direct : Lacan était en train de parler de l'« objet partiel » ! Mais qu'est-ce donc que ce machin déclaré l'« une des plus grandes découvertes de l'investigation analytique » ? Pour comprendre la manoeuvre, il convient d'oublier ce que nous croyons si bien savoir sur cet objet partiel... du fait du travail ultérieur d'un certain Jacques Lacan.

En ce 1^{er} février 1961, l'expression d'« objet partiel » ne peut résonner familièrement aux oreilles des auditeurs que parce qu'une certaine Melanie Klein l'a promu depuis plus de vingt ans. La chose se dit alors surtout en anglais : *partial object*. Et, pour elle, cet objet partiel n'a rien à voir avec l'agalma que Lacan est en train de brosser devant ses auditeurs. Il y a là une première embrouille qu'il importe de mettre à plat.

LA FAUSSE PISTE FREUDIENNE

Le mot « partiel » a, lui, toute sa dignité freudienne, c'est sûr. Dès les *Trois essais sur la théorie du sexuel*, Freud l'a utilisé tout au long de sa description du fonctionnement de la pulsion. Le problème, c'est qu'il ne l'emploie *jamais* au niveau de l'objet de la pulsion, toujours dit « quelconque », jamais « partiel ». Ce qui est dit « partiel », ce sont les *sources* des pulsions, au sens très précis où, lors de la deuxième poussée pulsionnelle pubertaire, ces sources (orales, anales) vont devoir converger vers le « primat du génital ». Cette convergence ultérieure est seule à les faire « partielles » dans le temps de la sexualité infantile, cette partialité restant l'une des composantes constantes de ces pulsions, même une fois établie la (très problématique, vue d'aujourd'hui) « convergence génitale ».

La première entaille dans cette construction vient de Karl Abraham qui, vers la fin de son long texte « Esquisse d'une histoire du développement de la libido basée sur la psychanalyse des troubles mentaux » (1924), dans le chapitre intitulé « Débuts et développement de l'amour objectal »⁹ en vient à forger l'expression « amour partiel de l'objet », à partir de laquelle Melanie Klein va inventer tout autre chose : son « objet partiel ».

8. J. Lacan, *Le transfert dans sa disparité subjective, sa prétendue situation, ses excursions techniques*, séance du 1^{er} février 1961.

9. Karl Abraham, *Oeuvres complètes II, Développement de la libido*, Paris, Payot, 1966, pp. 306-307. Lacan fait un sort tout spécial au cas à partir duquel Abraham construit cette notion d'« amour partiel de l'objet » au cours des dernières séances du séminaire *Le transfert*, lorsqu'il élabore sa « dynamique spéculaire ». Le cas est celui d'une patiente revant de son père nu, *sans les poils pubiens* (donc une image spéculaire décomposée).

Ce n'est pas le lieu ici d'entrer dans les relations complexes qu'entretiennent chez cet auteur ses objets partiels (qui, au départ, se calquent sur les sources freudiennes orale et anale, mais très vite se multiplient) et l'« objet total » qui, certes, apparaît lors de la phase dépressive, mais se trouve déjà en jeu dans la phase schizo-paranoïde antérieure¹⁰. Il convient par contre de bien apprécier *contre* qui porte l'ironie que Lacan déploie aussitôt à ce sujet :

Nous [les analystes en général] avons effacé, nous aussi, tant que nous avons pu, ce que veut dire l'objet partiel ; c'est-à-dire que notre premier effort a été d'interpréter ce qu'on avait fait comme trouvaille, à savoir ce côté foncièrement partiel de l'objet en tant qu'il est pivot, centre, clé du désir humain, ça valait qu'on s'arrête là un instant... Mais non ! Que nenni ! On a pointé ça vers une dialectique de la totalisation, c'est-à-dire le seul digne de nous, l'objet plat, l'objet rond, l'objet total, l'objet sphérique sans pieds ni pattes, le tout de l'autre, l'objet génital à quoi, comme chacun sait, irrésistiblement notre amour se termine ! t t

La cible n'est pas tant ici Melanie Klein que les analystes français après qui Lacan en a tant à cette époque, en gros ceux qui viennent de publier *La psychanalyse* aujourd'hui, Maurice Bouvet en tête. Dans sa charge contre des auteurs qui inventent, en effet, un *objet* génital (que Freud lui-même n'a pas soutenu), Lacan fait passer comme une trouvaille de Freud ce qui n'est rien qu'une invention de son cru : *l'objet partiel* dans un sens totalement inédit, un objet qui ne vient d'aucune totalité, n'appartient ni ne se destine à aucune, et pour lequel le terme grec *d'agalma* vient offrir son abri, dans la suite directe de l'objet métonymique, moitié objet/moitié phallus/moitié signifiant, déjà coincé entre ce qui, du signifié, resterait au-delà de la signification, sans pour autant rejoindre l'opacité mondaine du référent linguistique¹².

Cette ironie bruyante dessine, à elle seule, les enjeux de ce partiel, que Lacan présente comme le bien le plus précieux de la tradition analytique freudienne, alors même que personne avant lui n'a songé à mettre en scène, sous le nom d'« objet », un « partiel » qui ne fût la partie d'aucun tout, jamais appelé à intégrer quelque « tout » que ce fût. A partir de ce 1^{er} février 1961, on peut considérer que l'objet (a), depuis près de cinq ans présent dans les séminaires, vient de se désolidariser du petit autre (il est dit « non-spéculaire »), et d'acquiescer la détermination qui le conduit vers une consistance bien à lui : ce « partiel » dont il reste à assurer le statut. Ceci n'est pas une mince affaire, et commence par une sorte de bagarre avec Kant lui-même.

10. Que l'objet total ne fat qu'un objet *parmi d'autres* ne semble pas avoir été exploité par Mélanie Klein. Cela paraît pourtant une intuition très remarquable.

11. J. Lacan, *Le transfert*..., séance du 1^{er} février 1961.

12. Quelque chose comme le lien obscur proposé par Peirce dans sa conception triadique du signe, entre l'objet immédiat (qui appartient au signe) et l'objet dynamique (qui appartient au monde).

Que Lacan eut alors une claire conscience des enjeux épistémiques nouveaux posés par ses exigences théoriques, on peut le savoir en parcourant tout du long le séminaire qui suit *Le transfert*, à savoir *L'identification*. Le 28 février 1962, par exemple, il énonçait :

Il est tout à fait clair en tout cas qu'il n'y a pas lieu d'admettre pour tenable l'esthétique transcendante de Kant, malgré ce que j'ai appelé le *caractère indépassable* du service qu'il nous rend dans sa critique, et j'espère le faire sentir justement de ce que je vais montrer qu'il convient de lui substituer.

Quel est donc le point d'introduction par lequel Lacan fait appel à Kant ? C'est si peu clair qu'il n'est d'autre recours que de suivre le pas à pas de son cheminement. Il se trouve ce jour-là en train de parler de pulsion de vie/pulsion de mort, et de la nécessité où est Freud de soutenir son idée de pulsion de vie par celle de narcissisme — jusqu'à étudier de près la question de la douleur dans son *Pour introduire le narcissisme*. Il rappelle alors — pourquoi diable, quelle mouche le pique ? — que lors d'une conversation familière de peu antérieure, il avait fait remarquer à son auditeur que l'expérience d'une douleur en efface une autre, bref qu'on souffre mal de deux douleurs à la fois. Il poursuit :

Une prend le dessus, fait oublier l'autre, comme si l'investissement libidinal sur le corps propre se montrait la soumis à la même loi que j'appellerais de *partialité* qui motive la relation au monde des objets du désir.

Voilà donc réunis, tels le parapluie et la machine à coudre sur la table de dissection, la partialité de l'objet — d'invention toute récente comme on vient de le voir — et le jeu des processus primaires (l'investissement libidinal) dans son rapport au corps, lorsque Lacan déclare tout de go :

C'est là que, si je puis dire, la référence, l'analogie avec l'investigation kantienne va nous servir.

De façon surprenante, Lacan se livre d'abord à une sorte de disqualification grossière de l'esthétique kantienne. « Elle n'est absolument pas tenable », dit-il, « pour la simple raison qu'elle est pour lui [Kant] fondamentalement appuyée d'une argumentation mathématique qui tient à ce qu'on peut appeler l'époque géométrisante de la mathématique »¹³. Et Lacan d'ironiser sur l'exemple que donne Kant pour illustrer le

13. Ce mot de "géométrisant" est à lui seul annonciateur : jusqu'à Cantor/Dedekind, le seul continu disponible était le continu *géométrique*. il était de ce fait seul apte à représenter les nombres *irrationnels*, les nombres qui ne résultaient d'aucun *rapport* de nombres. De sorte que \mathbb{R} et tous ses pairs appartenaient bien à l'« époque géométrisante de la mathématique ». Dès que Cantor et Dedekind, chacun sa manière, fondent le continu numérique, la question se présente tout autrement, et c'est ainsi que Lacan entend la traiter, dès sa première attaque de Kant. Cf. infra, note 18.

dernier cas de sa table des riens, le *leer Gegenstand ohne Begriff*, à savoir une figure rectiligne qui n'aurait que deux côtés. Et l'épicycloïde, demande Lacan ? Ne fait-elle point contradiction directe avec une telle définition, et elle est connue depuis Pascal ! Le reste de cette séance reste flou dans son rapport au texte kantien, Lacan insistant sur un certain *ens privativum*, ce qui suffit à indiquer un flottement puisque Kant n'emploie jamais une telle expression.

Dans sa table des quatre riens qui clôt l'« Amphibologie des concepts de la réflexion¹⁴ », Kant aligne en effet dans cet ordre *l'ens rationis* (le concept vide sans objet, le «rien» banal) ; *l'ens imaginarium* (l'intuition vide sans objet, comme le temps ou l'espace, les formes simples de l'intuition qui n'ont pas droit au nom d'« objet») ; le *nihil privativum* (la négation du quelque chose, donc le concept du manque de l'objet, comme le froid ou l'ombre) ; et enfin le *nihil negativum*, le *leer Gegenstand ohne Begriff*, l'objet vide sans concept que Lacan vient de presque disqualifier, dans un vocabulaire kantien imprécis. Le ton change avec la séance suivante, le 28 mars 1962.

Chaque fois que nous avons affaire avec ce rapport du sujet au rien, remarque alors Lacan, nous autres analystes, nous glissons régulièrement entre deux pentes : la pente commune qui tend vers un rien de destruction [...] et l'autre qui est une néantisation qui s'assimilerait à la négativité hégélienne.

Il poursuit, dans un vocabulaire kantien cette fois bien plus rigoureux puisqu'il épelle alors, dans l'ordre, les quatre riens de Kant :

Le rien que j'essaie de faire tenir à ce moment initial pour vous dans l'instauration du sujet est autre chose. Le sujet introduit le rien comme tel, et ce rien est à distinguer d'aucun être de raison qui est celui de la négativité classique [voilà *l'ens rationis*], d'aucun être imaginaire qui est celui de l'être impossible quant à son existence [voilà *l'ens imaginarium*], qui n'est pas non plus *l'ens privativum* [ici Lacan répète le lapsus qu'il a déjà fait lors de la séance précédente au même endroit, il s'agit chez Kant du *nihil privativum*], qui est à proprement parler ce que Kant, admirablement dans la définition de ses quatre riens dont il tire si peu parti, appelle le *nihil negativum*, à savoir pour employer ses propres termes un *leer Gegenstand ohne Begriff*, un objet vide, mais ajoutons : sans concept, sans saisie possible avec la main.

En un mois d'écart, Kant est passé du zéro pointé en mathématiques à une « invention admirable » à propos de la même chose, ce «rien», cet « objet vide sans concept » qui intéresse Lacan dans son approche toute nouvelle de la « partialité » puisqu'il offre refuge à un objet qui, par définition, échappe à l'unité du concept, à cette saisie minimale qui met en rapport quoi que ce soit avec l'un dès lors qu'on se met en posture de le penser. Il s'agit donc bien de combattre le Kant de l'esthétique transcendantale, mais pas sans lui emprunter au passage ce qui permet de soutenir le terme d'« objet » en le décollant préventivement de tout rapport à l'un, sous la forme privative d'une absence de concept.

14. E. Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, PUF, 1965, trad. Tremesaygues et Pacaud, p. 248-249.

On néglige trop souvent cette étrange recours de Lacan à l'un des points les plus excentriques du grand oeuvre kantien, sous le prétexte qu'il n'y revient pas une fois passées les citations qu'on vient de lire ; mais c'est se vouer à ne pas comprendre les enjeux qui sont les siens vis-à-vis de l'unité dans le cours de la constitution de son objet partiel, dès ses tous premiers pas. Cet objet ne doit passer ni sous les fourches caudines de l'unité spéculaire, ni sous celles de l'unaire ; il faut donc d'emblée lui retirer l'auberge trop accueillante du concept qui le ramènerait, en silence, sous les auspices de l'unité la plus classique. Mais pourquoi Lacan fait-il ainsi, à plusieurs reprises et à plus d'un mois d'intervalle, alors qu'il a de toute évidence relu de près le texte kantien, ce même lapsus qui lui fait inventer un *ens privativum* ?

LACAN/FREUD : L'OBJET PRIVATIF

Avec une telle expression, indéniablement de son cru, il tient donc, contre Kant, qu'il y aurait là un être, et non un rien, alors que la *Critique de la raison pure* le présente sans ambages comme un rien issu d'un manque :

La réalité est *quelque chose*, la négation n'est *rien*, c'est-à-dire c elle est le concept du manque de l'objet, comme l'ombre, le froid (*nihil privativum*)¹⁵.

La chose s'éclaire si l'on considère que ce manque de l'objet constitue une quasi définition de l'objet freudien, lequel ne sera jamais que l'ombre portée du mythique objet de la première satisfaction. Cet objet freudien prend, aux yeux de Lacan, statut d'objet perdu (et le manque phallique part drapeau en tête) *parce que* Freud pense son objet sous la catégorie du *nihil privativum*, de «l'objet vide d'un concept» comme s'exprime aussi Kant, qui entend bien sûr là un concept positif, renvoyant à un objet classique, lequel, en la circonstance, fait défaut. La négation vient dans ce cas frapper l'objet positif, et il en résulte ce *nihil privativum*, mais cette opération elle-même laisse intacte la catégorie de l'objet et son indéracinable rapport à l'un.

Je fais donc ici l'hypothèse que le lapsus répété de Lacan sur ce point vient du fait qu'il lit «Freud» dans le mot «manque» présent chez Kant, et fabrique de ce fait ce curieux «*ens privativum*», cet objet de la privation¹⁶. Or le rien qu'il essaie de faire valoir se différencie autant du «manque freudien» que de la «négativité hégélienne» qu'on vient de le voir dénoncer tous deux comme étrangers à son propos'. En somme, lui seul se voit du côté du «nihil» ; il relègue les autres (Freud, Hegel, Bouvet et Cie), chacun à sa façon, du côté de l'être, de l'«ens», à tout le moins d'une simple

15. E. Kant, *Critique de la raison pure*, op. cit., p. 249.

16. Lacan a précédemment défini, dans un tableau de son cru, trois types d'objet : celui de la frustration, celui de la privation (certainement à l'origine de cet *ens privativum*), et celui de la castration, qui est celui visé par le partiel new look.

17. On devine aussi par là que le «nous, analystes», qui ponctue curieusement pas mal des citations qu'on vient de lire, désigne plutôt... les autres analystes, ceux auxquels Lacan entend s'opposer avec son invention, ceux qui n'ont rien compris au «partiel» génial de Freud, qui se trompent sur le rien, etc.

négarion syntaxique de l'être, tandis que lui s'efforce de soutenir la paradoxale *existence* d'un « rien » nettoyé de toute *essence*.

VERS LE NON-RAPPORT

Pressé de me diriger maintenant vers ce qui pousse Lacan à radicaliser, grâce à une conception audacieuse du non-rapport, la mise qu'il a inaugurée, au début des années soixante, par cette innovation d'un partiel sans précédent, je laisserai ici dans une ombre relative deux dimensions qui font l'objet de nombreuses séances de séminaire entre 1961 et 1967 : celle qui, grâce à la série de Fibonacci, tente de nouer les rapports de l'objet (a) et de l'unité numérique ; l'autre qui, en jouant de la topologie, lui offre une définition de la spécularité — l'inversion de l'orientation d'une surface dans son image spéculaire — qui permet d'envisager la non spécularité de ce même objet (a) autrement que sur le mode des vampires (connus pour n'avoir pas d'image dans le miroir).

Une lecture sérieuse de ces deux axes de travail du Lacan des années soixante ne serait pourtant pas superflue. Elle permettrait de mieux dégager les conditions rencontrées par Lacan dans l'établissement d'un objet (a) tel qu'il savait en avoir besoin, et tel qu'aucune autre tradition, ni philosophique, ni mathématique, ne lui offrait sur un plateau. Je me contenterai ici d'une remarque relative à la série de Fibonacci.

Celle-ci permet en effet à Lacan d'indiquer, grâce à une audacieuse métaphore, la relation entre signifiant et objet (a). La loi de composition de la série s'exprime, en termes modernes :

$$U_n = U_{n-1} + U_{n-2}$$

les deux premiers termes étant égaux à l'unité. On produit donc ainsi la série numérique suivante :

1, 1, 2, 3, 5, 8, 13, 21, 34, 55, 89, 144, 233, 377, 610, 987, 1597, 2584, etc.

La raison arithmétique de cette progression, $\frac{1}{\sqrt{5}}$, s'avère égale à 0,61803989..., soit le nombre d'or, rencontré par Euclide dans son partage du segment unité (qu'il appelle « la toute » !) en « moyenne et extrême raison ». Or ce nombre — que Lacan se dépêche de nommer *a* — présente d'étonnantes propriétés, entre autres il est égal qu'il divise l'unité ou qu'il s'y rajoute : $\frac{1}{a} = 1 + a$. On ne peut certes pas dire qu'il n'entretient aucun rapport avec l'unité — et en ce sens il est impropre à prendre en charge l'objet (a) sous cet aspect — mais au moins est-il seul à proposer une relation aussi bizarre avec l'un. C'est déjà ça. Mais il y a plus, et Lacan s'en fait l'écho, assez tardivement, à un moment où il est près d'abandonner cette série et ses étonnantes propriétés. Le 11 juin 1969, vers la fin du séminaire D'un Autre d l'autre, il avouait à ses auditeurs :

Pour une lecture
critique des formules
de la sexualité

Si je vous parle de la série de Fibonacci, c'est en raison de ceci : c'est qu'à mesure que les chiffres qui la représentent croissent, c'est de plus en plus près, de plus en plus rigoureusement que le rapport $\frac{F_n}{F_{n-1}}$ est strictement égal à ϕ que nous avons appelé, et pas par hasard, quoique dans un autre contexte, du même signe dont nous désignons l'objet (a). Ce petit (a) irrationnel qui est égal à $\frac{1+\sqrt{5}}{2}$ est quelque chose qui se stabilise parfaitement comme rapport à mesure que s'engendre la représentation du sujet par un signifiant numérique auprès d'un autre signifiant numérique I...I

C'est bien là qu'il s'agissait d'en venir, en effet : la série de Fibonacci nous offre la métaphore élégante d'une série signifiante qui se trouve approximer toujours mieux dans son développement une même valeur, laquelle *n'appartiendra jamais à la serte*, et entretient avec l'unité les rapports étranges qu'on vient de voir. En somme : plus s'allonge la série signifiante, et mieux l'on cerne, sans jamais y toucher, ce qu'il en serait de l'objet (a), déjà défini aussi comme «objet cause du désir» (pour ne rien dire ici de ses autres emplois subjectifs). Tout un programme pour un psychanalyste appliqué à donner à ses auditeurs une certaine conception de la cure analytique, puisque l'idée d'une fin *intrinsèque* de l'aventure transférentielle est déjà inscrite dans une telle métaphore.

Si elle articule de façon (un peu trop) heureuse la production signifiante et la constante échappée de cet objet (a) qui a pris la relève de l'objet métonymique, la série de Fibonacci reste impuissante à générer un quelconque non-rapport à l'un qui dirait la valeur que Lacan entend donner à son «partiel». En cette année 1969, cette série invoquée de ci de là depuis près de dix ans a donné tout son jus, et doit passer la main à autre chose pour que se dise ce qui reste tu avec elle.

Je serai plus allusif encore sur les efforts topologiques de Lacan qui, en s'aidant de l'une des propriétés de l'image spéculaire (l'inversion des rapports gauche/droite), va nommer « non-spéculaire » les surfaces, bien connues alors des mathématiciens sous le nom de « surfaces non-orientables », qui ne possèdent pas cette propriété réflexive d'inverser l'orientation : bande de Möbius, bouteille de Klein et cross-cap vont ainsi déferler dans les séminaires des années soixante pour tenter de donner place à tout ce qui, dans la pratique analytique et la conception de la cure, échappe à l'emprise tentaculaire de l'image spéculaire.

Quels que soient les mérites intrinsèques de ces recours numérique et topologique, je pars de l'idée qu'aucun ne parvint à offrir à Lacan matière à soutenir l'intuition qui le guidait depuis, au moins, le séminaire *Le transfert* et sa promotion d'un partiel sans précédent. Que l'objet tel que nous devons le concevoir dans le fil de l'expérience freudienne fût à exclure de tout rapport à l'un nécessitait beaucoup plus que la trouvaille d'un savoir déjà là, prêt à accueillir pareille chose.

Cette intuition d'un partiel insaisissable dans les pincettes de l'unité a pour Lacan des racines mathématiques¹⁸, mais elle a aussi pour elle une force poétique et politi-

18. Il s'agit de fonder un nouvel «ir-rationnel», puisque ce mot signifie précisément «non-rapport». Sauf que depuis l'avancée de Dedekind dans *Les nombres. Que sont-ils et à quoi servent-ils ?* (Paris, Bibliothèque d'Ornicar ?, 1978), les irrationnels sont intégrés, en tant que «coupures» ordonnées dans le corps des nombres réels, et donc entretiennent des relations d'ordre avec tous les autres nombres. Ils n'ont

que qu'il serait fâcheux d'ignorer, car c'est là qu'elle puise l'essentiel de sa force, bien avant de trouver la moindre pertinence clinique. l'unité possède bien sûr au moins deux faces (voir *Le Parménide* où Platon les énumère, entre autres), celles que Lacan pour sa part distingue comme « unaire » et « unien ». Mais voilà que le partiel qui se profile est dit échapper à l'une comme à l'autre : sa qualité obstinée d'« objet » lui permet — comment ? on ne le sait pas bien ! — de ne tomber sous aucun de ces deux uns. Il s'annonce donc comme un parfait personnage de dessin animé, mâtiné de Robin des bois : libéré dès ses premiers pas de tout asservissement à un concept, insoumis au « noeud de servitude imaginaire » de l'image spéculaire, d'emblée lié à la pulsion et au désir, le voilà prêt à gambader à gauche et à droite, et par là même à accomplir pour son Gepetto, son inventeur, des tâches multiples et variées. Sauf que, comme tous ces petits personnages extravagants, il a ses propres exigences : il *faut* le nourrir *en non-rapport*, puisque son destin l'oblige à ne pas entrer en rapport avec l'un (qui le reconduirait au concept, tel l'enfant prodigue). D'où la nécessité d'écrire une telle chose, faute de quoi Lacan pouvait savoir qu'il se retrouverait dans une position poético-mystique que, certes, il ne méprisait pas, mais où il ne lui était décentement pas permis de s'établir, vu ses credo pratiques, et son souci de rationalité.

IARRIVEE DES FORMULES DE LA SEXUATION

Je ne referai pas ici le parcours textuel minutieux qui nous mènerait d'un premier (et très risqué) « Il n'y a pas d'acte sexuel » (dès *La logique du fantasme*), au « Il n'y a pas de rapport sexuel » qui s'étale dans *D'un discours qui ne serait pas du semblant et ... Ou pire*. Je me contenterai de marquer quelques moments clefs dans cette progression qui aboutit aux formules dites « de la sexualité », puisque ce sont elles qui tentent d'écrire ce qu'il en serait du non-rapport sexuel. L'affaire commence avec *Un discours qui ne serait pas du semblant*, notamment dans la séance du 17 février 1971.

Ce n'est pas la première fois que Lacan articule l'expression selon laquelle « il n'y a pas de rapport sexuel chez l'être parlant », mais il va ce jour là entrer plus dans le détail des considérations qui produisent un tel énoncé. Il invoque les signes utilisés par la biologie moderne pour désigner le masculin et le féminin, puis le yin et le yang chinois, et d'autres couples encore qui ambitionnent tous de dire une forme de bipartition sexuelle. Mais ce qui objecte à une telle classification binaire, ce qui fait qu'il est « intenable d'en rester d'aucune façon à cette dualité comme suffisante », c'est une nouvelle fois la fonction dite du phallus, qui joue toujours les empêcheurs de compter en base deux :

plus d'« irrationnel » que le nom, et avec les entiers et les rationnels (ainsi que les transcendants), ils forment le « continu numérique », lequel a désormais pris le pas sur le continu *géométrique*. Lacan ne peut donc plus en rien s'appuyer sur f_2 et la diagonale du carré pour faire entendre le « sans-rapport » de son partiel. Bye-bye Ménon !

[...]cette fonction du phallus rend désormais intenable cette bipolarité sexuelle, et intenable d'une façon qui littéralement volatilise ce qu'il en est de ce qui peut s'écrire de ce rapport¹⁹.

Si, dès 1956, ce phallus suffisait, en tant que « tiers élément qui est un élément » (cf. supra), à faire objection au couple sujet/objet, ce n'est plus à ce titre d'« élément » qu'il intervient ici, mais en tant que « fonction du phallus », et bientôt de « fonction phallique ». Cette féminisation et cette adjectivisation sont lourdes de conséquences, car nous n'avons plus affaire à un objet (symbolique, mythique), niais bien à un rapport puisqu'une fonction, dans le vocabulaire mathématique ou logique que Lacan affectionne (il emprunte cette « fonction » surtout à Frege), n'est rien d'autre qu'une *mise en rapport* d'éléments appartenant à deux séries disjointes. La « fonction phallique » est donc, par principe et par définition, l'écriture d'un rapport. Elle n'est même que ça. Cependant les deux séries que Lacan relie ou distingue par cette « fonction du phallus » ne sont en aucun cas hommes et femmes, niais les êtres parlants d'un côté, et la jouissance de l'autre. Cette fonction phallique nomme désormais le rapport de chaque être parlant, chaque « parlêtre », à la jouissance. Lacan peut donc désormais rajouter que le phallus ainsi entendu « ne désigne nullement l'organe dit pénis avec sa physiologie ».

«TOUTES LES FEMMES»

Comme souvent lorsqu'il introduit quelque chose de nouveau, Lacan aime à rappeler qu'il l'a déjà dit il y a longtemps. D'où un rappel de « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », texte dans lequel il opposait, sur le point exact du phallus en effet, le fait de l'« être » (plutôt réservée aux femmes dans ce contexte), et celui de l'« avoir », plutôt réservé aux hommes (mais pour l'avoir, faut-il encore admettre de ne plus l'être — cf. certain type d'impuissance, et pour l'être faut-il encore admettre de ne point l'avoir — cf. un certain mode de frigidité). Ce qui s'annonce maintenant paraît cependant plus prometteur dans la mesure où Lacan y parle d'une « substitution au rapport sexuel de ce qui s'appelle la *loi sexuelle* ». Or que voyons nous apparaître dans les minutes qui suivent cette « substitution » ? Rien d'autre que la présentation des propositions universelles et particulières affirmatives et négatives donnée par Peirce (et présentée par Lacan lui-même lors du séminaire *L'identification*, près de dix ans auparavant), qui vont maintenant lui servir pour écrire cette « loi sexuelle », laquelle ambitionne d'articuler le rapport de chaque sexe à la jouissance — donc de faire de la fonction phallique ce qui permettra de différencier homme et femme, de construire cette différence, et de cesser ainsi de la tenir pour un donné premier (biblique) sur lequel tout le reste pourrait se construire. Ce recours à la logique est précédé d'une mention rapide, mais cruciale, de *Totem et tabou* :

19. J. Lacan, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, 17 février 1971, p.13 (version Chollet).

Le maintien, dans le discours analytique, de ce mythe résiduel qui s'appelle celui de l'Edipe — Dieu sait pourquoi — qui est en fait celui de *Totem et tabou* où s'inscrit ce mythe, tout entier de l'invention de Freud — du père primordial en tant qu'il jouit de toutes les femmes, c'est tout de même de là que nous devons interroger d'un peu plus loin, de la logique de l'écrit, ce qu'il veut dire. Il y a bien longtemps que j'ai introduit ici le schéma de Peirce

Voilà prononcé, sur le compte du Freud de *Totem et tabou* qui n'en peut mais²¹, un « toutes les femmes » qui va se révéler crucial dans la suite des opérations pour autant que Lacan entend énergiquement le nier, soutenir qu'il n'existe rien de tel. Il pourra par la suite accrocher cette assertion à je ne sais quoi de la jouissance féminine, mais le point de départ est freudien : c'est sa façon à lui, Jacques Lacan, d'écrire le mythe oedipien. « Toutes les femmes » : y a pas. A partir de là, il va pouvoir déployer son questionnement vis-à-vis de la tenue de l'universelle.

Ce que désigne le mythe de la jouissance de toutes les femmes, c'est que, un « toutes les femmes », il n'y en a pas. *Il n'y a pas d'universelle de la femme. [...]* Voilà ce que pose un questionnement du phallus, et non pas du rapport sexuel, quant à ce qu'il en est de la jouissance féminine. C'est à partir de ces énoncés qu'un certain nombre de questions se trouvent radicalement déplacées...

Grand coup de trompette, mais nous sommes encore loin d'y voir clair. Le passage immédiatement suivant, qui a trait au fait que la vérité et la fausseté ne sont traitables que dans la dimension de l'écrit, insiste sur le même point sans le rendre beaucoup plus probant. Tout ce que nous avons pour l'instant, c'est d'un côté dit « homme », une universelle qu'on peut dire classique, et de l'autre, côté femme, du fait de cette mention très partielle, pour le coup, de *Totem et tabou*, la négation²³ d'une autre universelle, la déclaration, pour l'instant étrange, de son inexistence.

Pour une lecture critique des formules de la sexualité

LES PREMIÈRES ÉCRITURES

C'est alors, vers la fin de la séance suivante, celle du 17 mars 1971, que Lacan reprend ce qu'il a amené de Peirce, du phallus en tant que rapport à la jouissance,

20. *Ibid.*, p. 15. On appréciera au passage toute l'ambiguïté de ce « d'un peu plus loin ».

21. Par deux fois, l'une dans *Totem et tabou*, l'autre dans *L'homme Moïse et le monothéisme*, Freud emploie l'adjectif « toutes » pour les femmes en tant qu'elles seraient la possession du chef de la horde. Mais ce trait ne constitue en rien chez lui l'axe de l'affaire, et reste les deux fois pris dans la référence à Darwin qui, lui, affirme que le chef de la horde s'était approprié « toutes les femmes » (*sich alle Weibchen aneignete*) S. Freud, « *Der Mann Moses und die Monotheistische Religion* », *Studienausgabe* vol IX, Frankfurt, Fischer Verlag, 1974, p. 575. Dans *Totem et tabou*, l'unique mention de ce point se trouve dans une citation de Darwin (en français, Payot, p. 145 ; en allemand *Studienausgabe IX*, p. 411).

22. *Ibid.*, p. 16. Je souligne.

23. Pourquoi n'y aurait-il pas un tel « toutes les femmes » ? A cause de l'Edipe, qui met la mère sous interdit ? Mais le père aussi tombe sous l'interdit ! Pourquoi, au point on nous en sommes, y aurait-il un « tous les hommes », et pas un « toutes les femmes » ?

chiffré par la lettre (D, et des « quanteurs » (ou quantificateurs), pour commencer d'écrire tout cela avec l'appareillage littéral de la logique moderne (disons : post-fré-géenne) :

- l'universelle affirmative : $\forall x. 1\ x$ (pour tout x , phi de x)
- la particulière affirmative : $\exists x.(Dx)$ (il existe un x tel que phi de x)

Arrivé à l'universelle négative (e), première difficulté ;

$\forall x.(Dx)$. Ça, je veux exprimer que c'est une négative. Comment le puis-je ? Je suis frappé de ceci que ça n'a jamais été vraiment articulé comme je vais le faire. C'est qu'il faut que vous mettiez la barre de négation au-dessus de (Dx , et non pas du tout comme il se fait habituellement au-dessus des deux²⁴. Et ici ? C'est sur $\exists x$ que vous devez mettre la barre ($\exists x. cx$, particulière négative).

Nous avons alors la série :

$\forall x. cDx(a)$; $\exists x. 0133:(i)$; $\forall x. x(e)$; $\exists x. (Dx)(0)$ ²⁵

C'est avec la négation de l'universelle que Lacan dit inventer ce qu'il nomme pres-que tout de suite « la non-valeur de l'universelle négative » (on sait qu'il a déjà en tete son « il n'y a pas de toutes les femmes »), non valeur dont il tire, en guise d'ultime commentaire, cette assertion : « c'est ici [avec l'universelle négative telle qu'il l'entend], que fonctionne une coupure essentielle, eh bien c'est cela même autour de quoi s'articule ce qu'il en est du rapport sexuel. »

On remarque d'emblée — nous qui savons ce que le Lacan de *ce* 17 mars 1971 ne sait pas encore — que la barre de la négation ne tombe pas ce jour-là sur le quanteur pour produire le fameux « pastout » (avec l'écriture $t/x.Ix$), mais seulement sur la fonction elle-même, entraînant dès lors ce $\neg dx.(Dx)$ dont l'existence sera brève²⁶. Cette

24. Le lecteur rencontre la un sérieux problème d'attribution. Cette façon d'en user de façon non clas-sique avec la négation en la faisant poner, non plus sur l'ensemble de la proposition, mais sur chacun de ses composants (et que Lacan présente ici comme une sienne invention qu'il va bientôt commenter avec les termes, bien à lui quoique empruntés à Damourette et Pichon, de « forclusion » et « discordance ») se trouve déjà banalisée à l'époque. On pourra s'en convaincre en allant lire la seule page 25 du livre de Robert Blanche, *Les structures intellectuelles* (Paris, Vrin, 1966), où *ce* dernier produit, à partir de l'universelle affir-mative, les trois autres termes du carré logique avec le seul opérateur de négation, en distinguant entre une négation « forte », qui ne porte que sur la fonction et engendre l'universelle négative (*universellement non-p*), et une négation « faible », qui ne pone que sur le quantificateur pour donner la particulière négative (*non-universellement p*), autrement dit le « pas-tout » que Lacan cherche à construire ($\forall x.(1)x$). Et cela va jusqu'à la particulière affirmative, qui s'écrit en conséquence chez Blanche *non-universellement non-p* (puisqu'elle doit entrer en contradiction avec l'universelle négative), chose qu'on retrouve, à une nuance d'écriture près, chez Lacan : $\exists x.c1)x$. Or Blanche n'était en rien un inconnu pour lui puisqu'on retrouve son nom dans le numéro 10 des *Cahiers pour l'analyse*, qui commence par cet article de Brunschwig, dont on va bientôt voir à quel point il fut décisif dans l'établissement des formules...

25. Dans la tradition syllogistique, on nomme a l'universelle affirmative, i la particulière affirmative, e l'universelle négative, et o la particulière négative. On suivra cette notation dans ce qui suit.

26. Ce « tremblé » des écritures lacaniennes est précieux, non en lui-même (esthétisme de l'érudition), mais par la liberté qu'il accorde par rapport à des textes écrits, trop vite canoniques. Traduction (Freud) et transcription (Lacan) permettent bien souvent de retrouver *ce* tremblé qui autorise la question : « Pourquoi a-t-il dit ça comme ça plutôt qu'autrement ? Comment en est-il venu là ? ».

dernière écriture, certes, n'est pas classique puisqu'elle nie, non l'entièreté de l'affirmative universelle (à écrire $Vx.11x$), mais dit que pour tout x , il faut nier que $(1)x$ soit le cas.

Ici se situe déjà le décrochement qui, en ce 17 mars, reste encore à écrire correctement. En ce point, Lacan se souvient de Peirce, alors même qu'il se propose de réécrire Aristote (mais quoi d'Aristote ? on va le voir bientôt) avec la fonction et la quantification inventées par Frege. A ce moment là, il refait grand cas de ce qu'il dit tenir de ce même Peirce, à savoir que l'absence de tout trait (l'universelle négative) confirme l'universelle affirmative : tout trait est vertical²⁷. Il omet, chose remarquable, de noter que l'absence de tout trait ne vérifie pas que l'universelle affirmative, mais tout et n'importe quoi puisque, comme les mathématiciens le savent, s'il n'y a pas de x , six E0, x vérifie n'importe quelle propriété. Le point que Lacan tient à souligner, par contre, c'est que le quantificateur de l'universelle, V , n'entraîne aucune nécessité quant à l'existence, à l'inverse du quantificateur dit justement « existentiel », \exists , qui, lui, implique l'existence de ce qu'il nommera bientôt ailleurs dans son enseignement l'« au-moins-un », voire *l'hommoizun*.

V ET LA QUESTION DE (APPARTENANCE)

Lorsque donc l'on dit (mais plus encore lorsqu'on écrit) « pour tout homme », ce « tout homme » qui n'implique aucune existence, présente un statut bien singulier puisqu'on va prédiquer certaines choses de cet être. Où est-il ? Quel est-il ? « Quand il est sujet, dit Lacan le 19 mai 1971, il implique une fonction de l'universelle qui ne lui donne pour support très précisément que son statut symbolique ». Voici donc posée la question de l'appartenance, en tant qu'elle ne suffit pas à régler la question de l'existence.

L'opérateur « pour tout » (V) n'a en effet de sens qu'à référer la lettre qui le suit à un individu dont il est par là même écrit qu'il « appartient » à un ensemble déterminé. Il n'est pas « quelconque » en lui-même, comme Frege l'avait déjà fait remarquer²⁸, il résulte d'une désignation *quelconque* dans l'ensemble auquel il appartient, ce qui pose de façon décisive la question de l'ensemble en question. Employer ce quantificateur, c'est faire *ipso facto* l'hypothèse que cet ensemble — que Frege appelait le « parcours de valeurs » de la variable — existe bel et bien, et que donc il est permis d'en prélever un élément ou un autre pour peu qu'on ait les bonnes pincettes (la bonne fonction, celle à laquelle il satisfait). En montrant que de tels ensembles n'existent pas toujours (à la grande surprise de Frege), Bertrand Russell avait soulevé de façon décisive la question

27. Autrement dit, il conçoit déjà comme compatibles (et non contradictoires) l'universelle affirmative et l'universelle négative. Il faudra s'en souvenir bientôt, au moment d'entrer dans le carré logique de la paniculière « maximale » à la Brunschwig.

28. « Certes, il y a bien lieu de parler d'indétermination, mais "indéterminé" n'est pas un qualificatif épithète de "nombre", c'est plutôt un adverbe modifiant "indiquer". On ne dira pas que n désigne un nombre indéterminé, mais qu'il indique de manière indéterminée des nombres. » « Qu'est-ce qu'une fonction q ? », in *Écrits logiques et philosophiques*, Paris, Le Seuil, 1971, p. 163.

des paradoxes²⁹, et Hilbert lui-même, dans le programme qu'il élaborait par la suite pour régler la question des fondements des mathématiques, avait pris la décision initiale de congédier ce quantificateur et le domaine qu'il parcourt silencieusement puisque tous deux, à leur façon, réintroduisaient la question de l'infini du fait de l'appartenance de l'élément ainsi isolé à un ensemble infini

J'ai essayé de montrer que la tenue subjective de l'universelle tient, pour chacun, au mystère de son étrange assentiment à l'idée qu'il mourra un jour³¹. D'un côté, le narcissisme est dans l'incapacité foncière d'envisager pareille chose, et de l'autre, il y a là une certitude sans mélange. Si, au lieu de s'obnubiler d'un tel clivage, on s'approche de la certitude en jeu à cet endroit, on voit que le «tous» qu'il s'agit de rejoindre en reconnaissant l'absence absolue d'exception à cette règle de l'espèce, équivaut à se rayer mentalement de son appartenance à l'ordre des vivants, et donc à fortiori de l'espèce qui y appartient. « Tous les hommes sont mortels » n'a de sens qu'à partir du moment où un qui dit «je » accepte d'appartenir à cet ensemble qui dit, lui, dans sa quasi définition, se défaire lui-même de lui-même puisque y appartenir revient à accepter de s'en abstraire. « Tous les hommes », loin de collectionner empiriquement des vivants pour les rassembler en un « tout » dans lequel il n'y aurait qu'à puiser et s'inscrire, ne s'obtient qu'en *liquidant l'exception narcissique que je suis* dans la question de ce «tout»-là. L'induction ici ne réussit que dans la mesure où elle parvient à avaler son inducteur, et «tout homme» consent, dès son départ délibéré en la matière, à ce que son appartenance pleine et entière à l'espèce soit, en *son essence*, un événement de pensée par lequel il s'absente à l'avance du tout auquel il ambitionne d'appartenir. Je n'adviens comme «tout homme» que dans la mesure où ce tout homme que je suis, que je veux être, est capable de tirer un trait sur son existence, de son vivant.

Le 19 mai 1971, Lacan, pour se faire entendre sur ce point, ne se lance pas dans de telles apories. Il utilise les racines des équations du second degré, qui n'appartiennent pas toutes aux nombres réels (puisque certaines, racines de nombres négatifs, appartiennent aux nombres imaginaires), de façon à faire entendre qu'on peut rencontrer des cas où la particulière affirmative et la particulière négative, loin de s'exclure, s'accordent (on verra bientôt toute l'importance de cette nuance). Il n'en reste pas moins que, dans tous les cas, lorsqu'on écrit qu'un élément quelconque «appartient» à un ensemble déterminé, l'on pose comme existant un tel ensemble. Pas de V sans l'ensemble qu'il est supposé parcourir. Et si pas d'ensemble...

A partir de la négation portée sur « toutes les femmes », Lacan conclut à l'inexistence de «La femme» en tant qu'entité strictement symbolique, et par là mêmes évanouit la possibilité d'écrire un rapport entre une entité possédant un ensemble de valeurs à parcourir (hommes), et une autre qui ne possède pas un tel « parcours de

29. Ce que Lacan aimerait bien refaire pour son compte puisqu'il a lui aussi sous la main un domaine peuple d'individus (les x des formules de droite) dont il prétend, contre l'opinion reçue, qu'ils échappent à toute collectivisation, à toute mise en ensemble pouvant être parcouru par un opérateur du type V, exactement sur le modèle des fameux «ensembles qui ne s'appartiennent pas eux-mêmes».

30. Sur tous ces points, G. Le Gaufey, *L'incomplétude du symbolique*, Paris, EPEL, 1991, pp. 61-120.

31. Guy Le Gaufey, « Mourir pour que «tous» tienne », *Les lettres de la SPF*, n°9, SPF-Campagne-Première, 2003, pp. 135-146.

valeurs» frégéen (femmes). De ce qu'il n'y a pas d'ensemble de toutes les femmes (de façon au fond homogène au fait qu'il n'y a pas d'« ensemble de tous les ensembles qui ne s'appartiennent pas à eux-mêmes»), il ne peut y avoir « toute femme» (n'importe laquelle en tant qu'elle appartiendrait à l'ensemble «Femmes»), et donc il n'y a pas « La » femme. CQFD (tout cela sous la condition de départ — énigmatique, elle —, qu'«il n'y a pas de toutes les femmes»).

LA MIGRATION DE LA NÉGATION : DISCORDANCE ET FORCLUSION

De là dérive l'importance de l'opérateur de négation aux yeux de Lacan, au point qu'il ne parvient pas si vite à le situer correctement au regard de ses propres exigences. En niant d'abord la fonction, et non le quantificateur (mars 1971), il était encore en recherche, comme il l'avoue en toute simplicité le 19 mai 1971 :

[...] j'ai glissé à l'écrire, à savoir que la fonction avec cette petite barre au-dessus, symbolisait quelque chose de tout à fait inepte au regard de ce que j'avais effectivement à dire. Vous avez peut-être remarqué qu'il ne m'est même pas venu à l'idée, du moins jusqu'à présent, à vous non plus, de penser que la barre de la négation peut-être avait quelque chose à faire, à dire, dans la colonne, non pas de droite, mais de gauche. Essayons... Quel parti peut-on en tirer ?

Et voilà donc une négation qui tombe — non plus sur une proposition, c'est-à-dire sur une fonction quantifiée — mais, tantôt sur un quantificateur (produisant la particulière négative), tantôt sur la fonction (produisant l'universelle négative), d'une façon inversée par rapport aux premières écritures du 17 mars. Lacan (en suivant ici Robert Blanche ou sa propre inspiration), écrit donc :

$dx.ex$ et $3x.rDz$

Il y a un monde, poursuit Lacan, entre les deux négations : celle qui fait que je ne l'écris pas, que je l'exclus et, comme s'est exprimé autrefois quelqu'un qui était grammairien, c'est « forclusif » : la fonction ne sera pas écrite, je ne veux rien en savoir. L'autre est discordantielle.

Nous pourrions hésiter un peu quant à savoir comment répartir des adjectifs, mais le 8 décembre 1971, dans les tous débuts de... *ou pire*, Lacan est on ne peut plus clair : « Notre «pas-tout», c'est la discordance ». Comment entendre ces précisions grammairiennes, dans un tel décor ?

Assez simplement : le discordantiel, comme son nom l'indique assez bien, et pour une fois que Damourette et Pichon n'ont pas recours à leur galimatias savant, est ce qui introduit du discord, de la discordance, du désaccord. C'est une façon, non pas encore de nier (ce sera le travail du forclusiC), mais de marquer un écart, une distance qu'introduit le mot « ne ». Damourette et Pichon en lisent la plus fine et expressive nuance dans l'emploi occasionnel de ce «ne» après l'expression « avant que », tournure, disent-ils, qui gagne du terrain dans le français de leur époque :

Pour une lecture
critique des formules
de la sexualité

Il sera parti avant que tu arrives ; Il sera parti avant que tu n'arrives.

Le premier emploi signale le fait brut d'arriver ; le second renforce le subjonctif appelé en français par l'expression *avant que*, soulignant ainsi la possibilité du fait plus que le fait lui-même.

Le forclusif, quant à lui, vient dans ces compléments indispensables de la négation que sont : *pas, rien, jamais, aucun, personne, plus, guère, mie, goutte*, etc. Ils s'appliquent, poursuivent Damourette et Pichon, «aux faits que le locuteur n'envisage pas comme faisant partie de la réalité³²». Forte opposition donc au discordantiel, qui, lui, envisage fort bien que ce sur quoi il porte fasse partie de la réalité, sinon à y introduire des nuances décisives : «pastout» ne dit pas qu'il n'y a rien, mais que ce qu'il y a ne donne forme à aucun tout.

Ces précisions grammaticales ne suffisent pas, à mon sens, à faire toute la clarté sur ce que Lacan alors entreprend pour subvertir le sens et la portée de l'universelle négative. Elles permettent cependant de voir d'emblée qu'il ne s'agit plus de produire un couple d'opposition genre vrai/faux, mais qu'universelle affirmative et universelle négative entretiennent désormais une sorte de commerce, comme, de même, la discordance et la forclusion sont à la base de la richesse de la négation en français pour autant qu'elles situent des postures différentes dans le rejet et l'exclusion d'une action, par ailleurs posée dans la proposition.

Le « pas-tout » est original en ce qu'il affirme écarter le «tout», autrement dit le «quelconque» qui, lui, n'impliquait rien quant à l'existence de l'élément qu'il servait à pointer. Ce «pas-tout», désormais écrit de façon stable V.dbx, introduit donc un suspens remarquable dans l'opposition directe et simple entre existence et inexistence puisqu'il écrit une discordance entre existence et universelle. Un tel « pas-tout » se présente comme une sorte de chaînon intermédiaire entre l'universelle affirmative, Vx.4)x, qui ouvre le champ de l'existence sans pour autant la prédiquer, et la particulière affirmative telle que l'écrit désormais Lacan puisque, de la même façon qu'il a fait basculer le trait de la négation sur le quanteur pour produire le «pas-tout», il a dans le même temps fait basculer le trait de la négation sur la fonction pour écrire la particulière affirmative sous la forme : 3x.clx : il y a en un (au moins un) pour dire non à la fonction phallique³³.

32. Damourette et Pichon, *Des mots de la pensée*, Paris, Ed. d'Artrey, tome I, p. 138, § 115. Lacan a déjà largement commenté cette affaire, autour de la phrase «Je crains qu'il ne vienne», jusqu'à faire de *ce* «ne» le signe le plus proche du sujet de l'énonciation. Cf. la séance du 17 janvier 1962 dans L'identification.

33. Il convient de souligner ici qu'avant de prendre en charge je ne sais quel père totémique, cette écriture de la particulière affirmative, du fait de la négation portée sur la fonction, respecte la consistance du carré logique de la particulière maximale telle que Blanché, de son côté, l'avait écrite (sans le moindre souci de *Totem et tabou*) : *non universellement non-p*. Lacan, en un mouvement décisif, remplace *non-universellement* par il existe, tout en maintenant la négation sur la fonction. La particulière affirmative entre ainsi, comme elle le doit dans le cadre de la particulière maximale, en contradiction avec l'universelle affirmative, et cela non au seul titre d'une étrange propriété de la « fonction phallique » ou des avatars de la « castration » chez les trumains.

Ainsi progresse-t-on avec Lacan, de par ce qu'il appelle (le 8 décembre 1971) « deux formes tout à fait différentes de négation », d'une distance prise énonciativement à l'égard d'une fonction (par où ça « discord »), à son refus entier, sa « forclusion », renforcée de ce qu'« il en existe bien un » qui soutient cet extrême de la négation, laquelle porte désormais, non plus sur la proposition (qui s'écrirait alors 3x.ex), mais sur la fonction : 3x.cl~x.

Le 3 mars 1972, dans le fil de... Ou *pire*, Lacan apporte encore quelques précisions sur la valeur à accorder à ses écritures

Il est clair, dit-il, que *ce* n'est pas parce que j'ai usé d'une formulation faite de l'irruption des mathématiques dans la logique que je m'en sers tout à fait de la même façon. I...I la façon dont j'en use est telle qu'elle n'est aucunement réductible en terme de logique des propositions.

Ayant ainsi rangé ses écritures ;

$$\begin{array}{cc} 3x.d \ x & 3\bar{x}.4^1x \\ Vx.(D)x & chx \end{array}$$

il poursuit :

1...) dans les deux cas, à ces deux niveaux (l'« inférieur » et le « supérieur ») qui sont comme tels indépendants, il ne s'agit pas du tout de faire de l'un la négation de l'autre, mais au contraire de l'un l'obstacle de l'autre. 1...1 Loin que l'un s'oppose à l'autre comme sa négation, c'est tout au contraire de leur subsistance, ici très précisément comme niée, qu'il y a un x qui peut se soutenir dans cet au-delà de la fonction phallique, et de l'autre côté il n'y en a pas, pour la simple raison qu'une femme ne saurait être châtrée. 1...1 Loin donc que la relation de négation nous force à choisir, c'est au contraire en tant que, loin d'avoir à choisir, nous avons à répartir, que les deux côtés s'opposent légitimement l'un à l'autre.

EARTICLE DE BRUNSCHWIG : PARTICULIÈRE MAXIMALE ET PARTICULIÈRE MINIMALE

Nous voilà donc prévenus de la vanité qu'il y aurait à faire fonctionner ces écritures dans des couples d'opposition qui reconduiraient *ipso facto* la dualité de départ à laquelle il s'agit ici d'échapper. Lacan ne se munit d'aucun microscope pour s'approcher des jouissances masculine et féminine de façon à en écrire les formules différentielles ; il tente au contraire de mettre en péril l'universelle (négative) dont il serine depuis pas mal de temps qu'elle ne convient pas pour attraper dans ses filets la fonction phallique telle qu'il l'a, lui, fabriquée. Nous n'aurions donc qu'une vue partielle de l'opération globale qu'il tente au niveau de cette universelle si nous n'allions enquêter vers le texte qui a joué ici, de façon indéniable, le rôle de source, à savoir l'article de Jacques Brunschwig paru en 1969 dans le n°10 des *Cahiers pour l'analyse*, article intitulé « La proposition particulière et les preuves de non-concluanche chez

Aristote»³⁴. Lacan en donne la référence, mais à parcourir les séances où il traite de ce thème, on perçoit que sa dette à l'endroit de Brunschwig est patente (ses renvois à certaines écritures d'Aristote en grec viennent tous de l'article).

Brunschwig attire d'emblée l'attention sur le problème lié à la proposition particulière chez Aristote : à suivre la langue naturelle, elle peut en effet être entendue dans deux sens différents, l'un qu'il dit maximal, et l'autre *minimal*, double sens qu'Aristote remarque dans sa quête visant à différencier les formes de syllogisme qui permettent de conclure à tout coup, et celles qui interdisent, tout aussi formellement, quelque conclusion valide que ce soit. Comment départager les unes et les autres ? Aristote s'y emploie à de multiples reprises, que ce soit par la « preuve par instances contrastées » ou la « preuve par l'indéterminé ».

Les deux sens, *maximal* et *minimal*, se trament dans un rapport différent de la particulière à l'universelle. Lorsqu'en effet j'affirme que « quelques A appartiennent à B », deux possibilités restent ouvertes : ou bien tous les A appartiennent à B, auquel cas c'est vrai aussi, a fortiori, de quelques-uns ; ou bien « pas-tous les A appartiennent à B », et dans ce cas seuls quelques-uns y appartiennent, les autres n'y appartiennent pas, écartant de ce fait la vérité de l'universelle affirmative. Le premier sens de la particulière, qui s'accorde avec l'universelle de même ordre (affirmative ou négative), est dit par Brunschwig « *minimal* » ; le second, qui exclut la vérité de l'universelle de même sens, est dit « *maximal* ». Si, dans le sens *minimal* de la particulière, j'affirme que « quelques A appartiennent à B », c'est que tous le font ; si au contraire j'affirme la particulière en son sens *maximal*, « quelques A appartiennent à B », j'exclus du même pas que « tous » y appartiennent, seuls « pas-tous » le font (c'était le cas des racines des équations du second degré mentionné par Lacan le 19 mai 1971).

A suivre Brunschwig, on voit alors Aristote s'empêtrer dans des difficultés dans sa recherche de procédures qui permettraient d'isoler avec quelque certitude les formes de syllogismes concluants indépendamment des concepts qu'on leur applique, et donc dans un sens que nous dirions aujourd'hui strictement formel. Tout l'article revient à montrer comment, au fil de son oeuvre, Aristote n'a eu de cesse d'écarter le sens maximal de la particulière, comprenant que ce sens générerait à lui seul la plupart des difficultés qu'il rencontrait dans ses efforts à cet endroit. Brunschwig conclut son mouvement démonstratif sur ce point par ces lignes :

Cette clarification de la situation correspond à une liquidation maintenant intégrale des connotations maximales de la particulière. La particulière « logique » Icelle à laquelle aboutit donc Aristote] a eu quelque peine à tuer la particulière « naturelle » Icelle de la langue naturelle, qui laisse ouverts les deux sens de la particulière] ; mais elle a fini par y arriver.

34. Jacques Brunschwig, « La proposition particulière et les preuves de non-concluante chez Aristote », *Cahiers pour l'analyse* n°10, Travaux du Cercle d'Épistémologie de l'ENS, Paris, Le Seuil, 1969, pp. 3-26.

La chose est encore plus claire un peu plus tard, lorsque Brunschwig rentre dans le détail de la preuve dite par « l'indétermination », dans laquelle Aristote fait jouer l'indétermination de la particulière, sa double valeur minimale/maximale, pour parvenir à trancher des cas douteux de non-concluance. Brunschwig écrit, pour en finir sur cette question :

On est donc logiquement conduit à supposer qu'Aristote a du parfois faire usage de l'indétermination de la particulière *sans le dire expressément* ; cette manière de faire, si elle se vérifiait, permettrait de dire cette fois que la particulière maximale est non seulement morte, mais bel et bien enterrée³⁵

Les lignes qui suivent, très techniques, vérifient cette hypothèse, et l'on comprend dès lors que Lacan s'emploie à relever le gant de ce qu'Aristote, au dire de Brunschwig, a dû laisser tomber pour rendre plus consistantes ses preuves de non-concluance. A l'inverse du stagyrite, il trouve en effet dans cette particulière « maximale » l'instrument qui, au lieu de faire accéder à un « tout » de l'universelle qui l'embarrasse à plus d'un titre, lui ouvre la voie d'une pluralité sans clôture, et donc d'une *existence sans essence* — cela même qu'il veut faire valoir côté femme³⁶

LACAN ET SA PARTICULIÈRE MAXIMALE : LE PAS-TOUS

Lacan privilégie ainsi cette forme *maximale* de particulière qui objecte à l'universelle en affirmant en même temps que, si quelques x possèdent la propriété, on aurait tort d'en conclure que, pour autant, tous le font. Bien au contraire : *pas-tous* la possèdent. C'est à cet endroit qu'il faut faire encore un effort de compréhension : classiquement, si pas-tous la possèdent, et qu'en même temps quelques autres ne la possèdent pas, alors la *conjonction* des éléments qui la possèdent et de ceux qui ne la possèdent pas reconduit le tout de l'universelle. C'est là que Lacan intervient à nouveau pour consolider son pas-tout dans sa valeur critique à l'endroit de l'universelle. Il écrit qu'en même temps, dans les formules de droite, si pas-tous la possèdent, il n'y en a pas qui ne la possède pas :

Si $Vx.4:121x$, alors $3x..x$

Ici, le pas-tous règne au sens où il n'y a à cet endroit aucun x pour ne pas satisfaire à la fonction 1, et que néanmoins ceux qui y satisfont ne constituent pas pour autant *l'ensemble* des éléments qui satisfont. Ici est la difficulté³⁷ : penser qu'il n'y a pas d'exception ($3x. tx$), qu'il n'y en a pas pour dire que non, et que cependant la

35. Jacques Brunschwig, *op. cit.*, p. 22.

36. On se souvient que l'objet (a) est lui aussi dépouillé par principe de toute essence, sinon il tomberait naturellement sous le concept.

37. D'allure très russellienne : les ensembles qui ne s'appartiennent pas existent (ils sont légions), mais ça ne permet pas pour autant de penser qu'ils se regroupent, sur la base de ce trait commun, dans un ensemble dont chacun serait un élément.

collection de ceux qui satisfont, qui disent oui, ne les réunit pas sous l'égide d'une quelconque universelle dans laquelle on pourrait puiser, de façon « indéterminée », un élément qu'on pourrait dès lors inscrire dans la particulière du même ordre. Pour l'exemplifier d'un verbe : si pas-tous disent oui, il n'y en a pas un pour dire non, et bien sûr, il n'est pas question de dire autre chose que oui ou non³⁸, le silence n'est pas une option.

Lacan aboutit ainsi à cet apparent paradoxe que son universelle négative s'écrit désormais à l'aide de la négation du quanteur existentiel ($\exists x$), tandis que sa particulière négative, strictement « maximale », s'écrit, elle, à l'aide de la négation du quanteur universel ($\forall x$). Façon de signifier que le « pas-tout » ne laisse dépasser aucun « quelques » qui le contredirait. Eabsence d'exception qu'affirme l'universelle négative dans un mouvement de double négation — à la fois sur le quantificateur existentiel et sur la fonction —, s'offre comme l'indispensable complément d'une particulière maximale, puisqu'elle contredit l'universelle opposée : si « pas-tous » disent oui, il est exclu que tous le fassent, ou qu'il y en ait un qui ne le fasse pas — puisque l'universelle négative, de son côté l'affirme : pas un pour ne pas.

COMMENT NE PAS EN REVENIR AU BINARISME ?

Le nerf de l'opération, tant côté gauche que côté droit (pour cesser de conférer des valeurs trop imaginaires en les nommant déjà « homme » et femme »), n'est autre que la conception de l'exception. Elle saute aux yeux d'un côté ($\exists x. 1 x$) ; elle est niée de l'autre ($\exists x.cx$). Jean-Claude Milner, dans son bref commentaire de la chose³⁹, fait grand cas de cette opposition, sans prêter trop d'attention au fait qu'à elle seule, elle ramène la lecture de ces formules à un strict binarisme, soit ce vis-à-vis de quoi Lacan tente de prendre ses distances.

Il est certes judicieux de distinguer comme il le fait l'infini, potentiellement présent dans le « tout », et l'illimité, qui possède une toute autre facture : la surface d'une sphère est un tout fini, et cependant illimité (sans aucun point ou série de points qui fassent limite) ; le fragment de droite réelle $[0,1]$ est un tout limité (borné) et cependant infini. Si Milner n'avait cherché à mettre en valeur que ce couple d'opposition pour les besoins de son argumentation, le plus obscur des manuels de topologie lui aurait fourni les exemples idoines. Pourquoi donc aller chercher le Lacan des formules de la sexuation, si c'est pour en revenir à un couple d'opposition fondé sur la présence/absence d'un trait pertinent : limité vs illimité ? Le linguiste y retrouve peut-être ses aises, mais le lecteur appliqué des formules beaucoup moins puisqu'il se retrouve plaqué sur un binarisme dont il était question de s'écarter.

Adieu, alors, la discordance et la forclusion, et la parfaite correction logique du

38. Il faut ici se débarrasser de l'idée qu'ils n'y satisferaient pas « entièrement » (i.e. qu'une femme ne serait jamais, comme telle, « entièrement prise dans la fonction phallique », etc. etc), et que ce serait pour cette raison que Lacan les marquerait de son « pas-tout ».

39. J.-C. Mimer, *Les penchants criminels de l'Europe démocratique*, Verdier, 2003, pp. 17-20.

carré produit par Lacan sur la base de la particulière maximale de Brunswig ! Tout à la clarté de son trait pertinent, Milner se précipite vers une suggestion du même Lacan qu'on étudiera de beaucoup plus près par la suite, à savoir que l'exception fonctionnerait comme « limite ». Cette réduction conceptuelle (exception = limite) suggérée par Lacan, tout comme l'exemple, rajouté par Milner, de la logique scolastique distinguant entre termes divisifs et termes transcendants (qui ne divisent pas), lui permettent de donner comme *raison* ultime de cette attaque de l'univocité de l'universelle... une bipartition qui reconduit l'universelle dans toute sa splendeur inentamée. Eattaque de l'universelle n'était donc, à l'en croire, qu'une ruse stratégique, destinée à ménager une marche pour des fins démonstratives locales (distinguer deux *tous* de différentes factures), sans remettre en cause l'empire de l'universelle.

On a vu, au contraire, Lacan insister sur le fait qu'il ne s'agit pas d'opposer, mais de « faire obstacle » de l'un à l'autre, de les faire « subsister » l'un par l'autre⁴⁰, comme dans un cané logique aristotélicien les quatre propositions *a*, *e*, *i*, *o* se soutiennent ensemble, dans un jeu de relations mutuelles, certes réglées par des oppositions duelles, et cependant irréductibles à ces dernières. Il convient donc de s'approcher autrement de la consistance globale de l'ensemble de ces quatre formules si l'on veut éviter le piège de les lire comme des écritures en leur fond dualistes, d'emblée prêtes à prendre en charge, sous les couleurs désormais impressionnantes de la logique, les opinions les plus éculées sur... *ce* qui les fit homme et femme.

Je soutiens à l'inverse qu'avant de chercher le trait pertinent qui différencierait homme et femme, Lacan ramasse, dans l'article de Brunswig, ce que ce dernier signale comme ayant été rejeté par Aristote, soit la particulière maximale. Il le signale, à sa façon et bien plus tard, lors de la première séance du séminaire... ou pire : « [...] le pas-tout, qui est très précisément et très curieusement ce qu'écluse la logique aristotélicienne

Cependant, pour soutenir un tel rapprochement, il n'y a pas lieu de se satisfaire du seul appui pris sur l'appellation « pas-tout » que Brunswig trouve chez Aristote. Pour se convaincre qu'il s'agit là d'un emprunt conceptuel, et pas seulement nominal, il est nécessaire d'étudier les carrés logiques de ces deux éléments : la particulière maximale chez Aristote, et l'écriture finale des formules de la sexualité chez Lacan. Je m'y trouve aidé par le fait que Brunswig, lui aussi soucieux de donner consistance à son propos, nous offre de différencier la minimale et la maximale par leurs carrés logiques, profondément différents (il se paye même le luxe d'en construire un troisième, « à titre récréatif »).

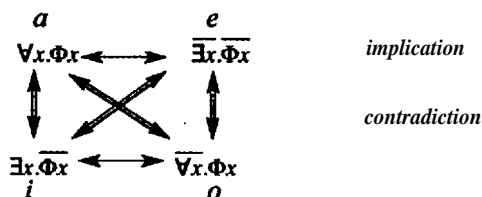
LE CARRÉ LOGIQUE DE LA PARTICULIÈRE MAXIMALE

Le « carré logique » revient, dans les études sur Aristote, à écrire les relations qui se trament entre l'universelle affirmative (*a*), la particulière affirmative (*i*), l'universelle

40. « il ne s'agit pas du tout de faire de l'un la négation de l'autre, mais au contraire de l'un l'obstacle de l'autre. »

41. J. Lacan, ...ou pire, séminaire inédit, séance du 8 décembre 1971.

négative (e), et la particulière négative (o), en utilisant les seules quatre relations suivantes : contradiction (deux traits fléchés), contrariété (un trait non fléché), implication (un trait fléché), et compatibilité (un trait pointillé non fléché). Cette structure permet d'analyser et de comparer ces propositions universelles et particulières, mais également les modalités (nécessaire, contingent, impossible et possible). Qu'en est-il, dans ces conditions, du carré proposé par Lacan, même s'il ne se donne pas la peine de le construire comme tel ? On peut le figurer ainsi :

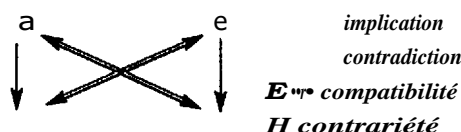


Comme cette écriture le rend visible, *a* entre en contradiction à la fois avec *i* et avec *o* (si tous disent oui, alors il est faux, et que un dise non, et que pas tous disent oui) ; de même *e* entre en contradiction avec *i* et *o* (s'il n'y en a pas pour dire non, alors il est faux et qu'il y en ait un qui dise non, et que pas-tous disent oui — encore que là, le sens encore assez obscur de la négation du « pas-tout » Ôte à la chose l'évidence que développent les formulations des autres relations de ce cané). Par ailleurs, les deux universelles s'impliquent l'une l'autre puisque, si tous disent oui, cela n'entre aucunement en contradiction, ni même en contrariété, avec le fait qu'aucun ne dise non. De même, les deux particulières s'impliquent l'une l'autre : qu'il y en ait qui disent non reste congruent avec le fait que pas-tous disent oui.

Cette construction n'a pour l'instant qu'un intérêt : faire apparaître que ce carré logique est celui que Brunshwig construit pour expliciter la particulière maximale⁴². Il écrit en effet à ce propos :

Les deux particulières s'impliquent l'une l'autre ; si l'on veut que les couples *a-o* et *e-i* restent contradictoires, on est conduit paradoxalement à admettre que chacune des particulières, d'une part exclut l'universelle de même qualité, et est exclue par elle, d'autre part continue à exclure l'universelle de qualité opposée et à être exclue par elle ; en effet, chacune des universelles ne peut contredire une particulière sans contredire l'autre, qui lui est équivalente. Il suit en outre que les deux universelles

42. Au contraire de la particulière minimale, qui développe le carré logique suivant :



sont maintenant équivalentes, puisqu'elles contredisent deux propositions équivalentes⁴³.

Il s'agit donc bien de la même disposition que dans le carré logique des formules de la sexuation. Avec cette concordance, nous avons la preuve que le rapprochement entre le rebut aristotélécien et la trouvaille lacanienne vaut. Et pourtant, ce que cherche à en faire Lacan ne s'en déduit pas si facilement ; ce pied de nez à Aristote, cette volonté déclarée de faire apparaître le « problème » lié à l'universelle, s'origine certes dans cette décision de relever le gant de la particulière maximale, mais tout autant dans le fait d'engager le fer bien au-delà de ce cliquetis logicien.

En quoi Lacan ne peut-il se satisfaire de la seule particulière maximale si bien isolée par Brunshwig ? Si tel avait été le cas, il lui aurait suffi d'y renvoyer ! Or les raisons qu'il a d'aller chercher de ce côté — à savoir faire vaciller le sens de l'universelle négative pour cesser d'avoir affaire à un « tous les hommes » *versus* « toutes les femmes » — le poussent un peu plus loin. Il est clair en effet que, si la particulière maximale pose à Aristote des problèmes de consistance logique dans ses preuves de non conclurance, elle ne menace pas pour autant, à elle seule, le statut de l'universelle négative — ce que Lacan veut toujours mettre en place. Comment ?

Pour le comprendre, il faut maintenant se rendre attentif au *mouvement d'écriture* des quatre formules qui composent son carré logique. Lacan part, comme toute le monde, de l'universelle affirmative, qu'il écrit donc : $\forall x.Dx$. Son choix de la particulière maximale, et son souci de produire les trois autres formules avec le seul opérateur d'une négation dédoublée (comme Blanche), le conduit d'abord à affirmer la particulière négative en soutenant l'existence du « pas tout », autrement dit, déjà, à écrire une particulière en niant l'opérateur universel : $\exists x.\neg Dx$. Mais puisque nous sommes dans le cadre d'une particulière maximale, si la particulière négative affirme que pas tous le font, il y a obligation à ce que la particulière affirmative dise, de son côté, qu'il y en a pour ne pas le faire. Lacan pourrait donc à cet endroit (comme Blanche le suggère) écrire : $\forall x.ex$. Pour des raisons qui apparaîtront plus loin (avec le mot « exception »), Lacan transforme la négation dite faible du quantificateur universel ($\forall x$), en un quantificateur existentiel ($\exists x$), produisant ainsi pour écriture de la particulière affirmative $\exists x.Dx$. Dans cette substitution, « pas tous » est tenu pour équivalent de « quelques », et du coup la particulière affirmative dévoile quelque chose du maniement régulier de l'écrit chez Lacan : elle écrit d'emblée le sens *maximal* en affirmant, non pas qu'il y en a quelques-uns pour illustrer l'universelle affirmative (ce qui resterait ambigu), mais qu'il y en a quelques-uns pour *ne pas* l'illustrer, pour *ne pas* aller dans son sens. Cette décision — inconcevable chez Brunshwig/Aristote pour qui la particulière maximale, le « quelques, mais pas tous », se *lit* dans les relations du carré logique, mais *ne s'écrit pas d sa place* — va tout décaler.

Reste en effet l'épineux problème de l'écriture de l'universelle négative. Selon Blanche, elle devrait s'écrire *universellement non-p*, autrement dit : $\forall x.\neg x$. Or cela ne

Pour une lecture
critique des formules
de la sexuation

43. J. Brunshwig, « ta proposition particulière... », *op. cit.*, p. 7.

convient en rien à Lacan, qui cherche à évacuer toute dimension d'universalité dans ses écritures à droite (ça a commencé d'emblée avec le « pas tous » de la particulière négative). Il applique alors la solution inverse de celle qui vient de lui permettre d'écrire une particulière (négative) avec la négation d'un quantificateur universel ; il va maintenant écrire un quantificateur universel en niant un quantificateur existentiel. A la place de $\forall x$, il écrit : $\exists x$. Ces renversements entre quantificateurs sont-ils légitimes ? Peut-on passer de l'un à l'autre par la seule négation ?

Logiquement, il y a lieu d'en douter. Que la négation de l'universalité produise de l'existence, est déjà questionnable : si « pas tous », alors « quelques », certes, mais je peux tout aussi bien soutenir : « si pas tous, alors aucun ». Et de la même façon, si j'affirme : « pas quelques », je peux aussi bien en conclure « alors tous » que « alors aucun ». Une ambiguïté essentielle est ici reconduite dans cette opération d'écriture qui n'a rien d'anodin.

Or cette ambiguïté, c'est ce que vise Lacan depuis dix ans déjà, depuis la séance du séminaire L'identification au cours de laquelle il saluait l'intuition de Peirce selon laquelle l'universelle négative peut être conçue, non seulement comme l'ensemble des éléments qui ne satisfont pas à la fonction, mais aussi comme le lieu où ne se rencontre aucun élément. Le « pas quelques » ($\exists x$) est à lire comme « aucun », alors même qu'il vient prendre la place d'un « tous ». C'est bien le pas que franchit Lacan avec son écriture de l'universelle négative : $\exists x. \neg x$: il n'y en a pas pour dire non.

Ici, indéniablement, se situe la pointe de son invention, bien plus que du côté du « pas tout » (Aristote déjà le profère, relayé par Brunschwig), ou de l'apparente contradiction entre universelle et particulière affirmatives (qui ne relève que du sens maximal de la proposition particulière). Car en décidant d'écrire l'universelle négative avec la négation d'un quantificateur existentiel, Lacan rejoint l'intuition de Peirce pour mieux ancrer son sujet, celui dont on l'a vu soutenir qu'il entretenait un rapport très spécial avec le « rien », un rien différent de celui de Freud ou de Hegel⁴⁵. Mais surtout, avec cette écriture, il obtient une sorte de verrouillage de sa batterie de formules qui, sans cela, irait à vau-l'eau.

Il ne faudrait pas en effet que le « pas tous » de la particulière négative soit lu comme un « quelques », comme un partitif qui laisserait penser que, si quelques-uns disent oui (comme de même à gauche, quelques-uns disent non), les autres disent non (comme à gauche les autres, ceux des tous qui ne sont pas les quelques, disent oui). Ici, Lacan ne veut rien que briser la symétrie, et il le fait avec son écriture de l'universelle négative qui affirme qu'aucun ne dit non, là où, justement, « pas tous » disent oui. C'est donc qu'ici, à droite, le « pas tous » ne doit pas être entendu comme un partitif, mais comme l'affirmation que les éléments présents de ce côté sont soumis chacun au même régime, sans cependant jamais être les éléments d'un quelcon-

44. « pas tous » et « pas tout » sont ici équivalents dans la mesure où lorsqu'il y a un « tous » régulièrement formé, autrement dit un ensemble en bonne et due forme, il est toujours possible d'en saisir un élément quelconque, et de considérer que « pour tout » élément, etc., etc.

45. « Le rien que j'essaie de faire tenir à ce moment initial pour vous dans l'instauration du sujet est autre chose. » Cf. supra, p. 175.

que « tous ». Leur existence sous ce régime de la fonction phallique ne les conduit pas à faire ensemble, les laisse en vrac, dans une existence décrochée de toute essence au sein de laquelle ces éléments se subsumeraient : c'était cela qu'il s'agissait de mettre noir sur blanc, de produire dans sa consistance logique, depuis la lecture singulière du mythe des femmes dans *Totem et tabou*.

Le carré logique développé par Lacan est donc bien celui de la particulière maximale, mais il est écrit d'une façon telle, avec cette inversion des quantificateurs universel et existentiel, qu'il *présente* dans l'écriture de chaque proposition la faille logique que la particulière façon Brunschwig ne permettait de lire que dans le dépliement des relations internes au carré logique. Du fait de ces écritures, il aboutit à ce que le coté gauche et le côté droit ne présentent pas une consistance en miroir, ne soient plus opposables en une parfaite symétrie, mais s'apportent réciproquement obstacle et appui. Ce faisant, Lacan se montre averti de ce que, si l'on veut saper les dualités Homme/Femme, Yin/Yang, XX/XY, membre/non-membré, etc., il ne faut pas hésiter à mettre à mal leurs soubassements logiques, sûr qu'il est de ce que la logique, dans son propre fondement, est « gendrée » (du fait de son binarisme foncier), bien plus que « sexuée ». Il est important de se persuader de ce point, à défaut de quoi on rate-rait l'intuition qui le pousse à rapprocher « faille logique » et « faille sexuelle ». Pour lui, le sexe touche à la logique, mais la logique touche au sexe tout autant. Si bien que les rebrancher l'un sur l'autre est de nature à éclairer l'un et l'autre, l'un par l'autre, tandis que les couples d'opposition soutiennent des logiques du genre (Homme/Femme, Actif/Passif, etc.) qui, elles, cherchent à s'articuler sans faille, et sans reste.

Il n'est plus très difficile, à partir de cette lecture, de repérer le point de branchement par où Lacan s'autorise à faire se rejoindre logique et sexe dans une sorte de faille, sinon commune, du moins proche. Le lecteur attentif du séminaire D'un Autre à l'autre peut savoir que ce qui retient Lacan dans le paradoxe de Russell, c'est l'inexistence d'un ensemble qui, à première vue, paran d'aussi bonne facture que n'importe quel autre : l'ensemble de tous les ensembles qui ne s'appartiennent pas eux-mêmes. Par cette faille qu'il avait su trouver dans *Les fondements de l'arithmétique* de Frege, Russell avait ouvert la crise des fondements en mathématiques. Ce que tente Lacan du côté droit des formules est du même ordre. Il ne nie pas plus l'existence de chaque femme qu'il n'est venu à l'idée de Russell (ou de quiconque) de nier qu'existent des ensembles qui ne s'appartiennent pas eux-mêmes. Le problème, c'est qu'aucun ensemble ne les collectivise. Il ne s'agit donc pas, au point où Lacan essaie d'entraîner ses auditeurs d'alors, de trouver LE trait pertinent qui permettrait de ranger correctement Homme et Femme dans leurs ensembles respectifs — puisque, dès lors, ce serait un véritable enfantillage que d'écrire leur rapport — mais de faire apparaître

Pour une lecture
critique des formules
de la sexualité

46. D'où les énoncés dérivés : « LA femme n'existe pas » ; « La femme n'est pas toute », etc, toutes formulations qui glosent chacune à sa manière le fait que les éléments de droite ne forment aucun ensemble, aucun « tout » dans lequel on pourrait prendre un quelconque.

entre eux une irréductible dissymétrie *qui ne repose sur aucun trait donné par ailleurs*⁴⁷. Il n'y a qu'elle qui offrira sa chance au non-rapport.

Iápproche de Milner dans son dernier ouvrage n'est donc pas promise à un grand avenir pour qui cherche à lire les formules de la sexuation, pour la simple et bonne raison qu'il n'y lit que ce qui lui importe : distinguer deux « tous ». Si ce qui différencie le côté homme et le côté femme des formules de la sexuation s'avérait n'être que la présence/absence d'un trait pertinent (limité vs illimité), alors nos bipartitions coutumières continueraient de distribuer les places en fonction de nos préjugés sur l'avoir/pas l'avoir, châtrée/non châtrée, actif/passif, etc⁴⁸. La psychologie la plus « naturelle » viendrait se ranger sous la bannière sophistiquée des écritures logiques, pour à nouveau prédiquer des essences que leurs différences mêmes mettraient « en rapport » l'une avec l'autre.

ESSENCE VS EXISTENCE .

A lire cursivement les séminaires qui brassent et rebrassent ces formules de la sexuation, on voit Lacan revenir à plusieurs reprises sur une distinction qui lui est chère : être (essence) *versus* existence. L'inexistence du rapport sexuel tient d'abord au fait de déconstruire des essences, de reconnaître qu'il n'est pas possible de produire des symboles de même niveau côté homme et côté femme (sinon à les considérer l'un et l'autre comme des essences développées chacune par une universelle consistante, ce qu'il veut nier). Car pour lui comme pour tout le monde, le « pountout », le V de la logique moderne, vise l'être et l'essence : dès lors que je dis, et surtout que j'écris « tout homme », je produis cette « entité semi-crêpusculaire » (comme les appelle W.V.O. Quine), pur symbole dont la dénotation attend d'être effectuée, et qui de ce fait n'institue aucune existence, mais produit un être qui peut être qualifié, donc une essence. A l'inverse, le « il existe » (3) annonce la couleur puisqu'il dit ce qu'il fait : il affirme d'emblée l'existence de l'élément qu'il écrit. Le problème pour Lacan, c'est que, sans précaution supplémentaire, cette existence d'emblée marche l'amble avec une essence, se trouve toujours en relation avec la supposition d'être de l'universelle, ce qu'illustre la particulière minimale sur laquelle se replie Aristote puisque, avec elle, l'existence n'est jamais que l'actualisation singulière d'un être toujours universel dans sa catégorie. Voilà ce que Lacan, pour de multiples raisons qui vont en partie au-delà de l'affaire du rapport sexuel, rejette, jusqu'à parler parfois de *ce* qu'Aristote « a raté » en opérant de cette manière (que lui souffle Brunschwig). Or, une *existence sans*

47. « Qu'il n'y ait pas de métalangage » est à cet endroit une dure loi, et si l'on y distingue encore quelque chose, ce sont ceux qui oublient momentanément cet énoncé, et veulent avant tout de la clarté (prêts qu'ils sont à la payer d'un point de vue de Sirius d'où s'énonce le dernier partage dont ils font état), et ceux qui le respectent, au prix d'y perdre assez vite leur chemin en ayant voulu rester fidèle au fonctionnement tournoyant de la parole.

48. Derrida n'en usait pas autrement dans son « Facteur de la vérité » lorsqu'il remarquait que la lettre, objet de tant de considérations sophistiquées de la part de Lacan, se trouvait... entre les jambes de la cheminée (suivez son regard 9).

essence, ou qui du moins se pose hors toute nécessité d'une sienne essence, voilà ce que Lacan traque depuis sa mise en orbite du partiel de l'objet (a), et qui se poursuit dans l'épopée du « Il n'y a pas de rapport sexuel »⁴⁹.

3 MARS 1972 : CEXCEPTION CONFIRME LA RÈGLE

Sur ce point, il faut maintenant suivre de près le virage qu'il amorce le 3 mars 1972, séance à marquer en rouge pour ce qui nous retient ici dans la mesure où elle est, de loin, l'une des plus riches sur le sujet. Il en est conscient :

C'est ici que j'avance un aperçu qui est celui qui manque à la fonction, à la notion de l'espèce ou de la classe. C'est en *ce* sens que ce n'est pas par hasard que toute cette dialectique dans les formes aristotéliennes a été ratée.

Puisqu'il s'agit de faire vaciller l'universelle, de la décoller de son adhérence à un tout dans lequel il n'y aurait qu'à puiser pour obtenir un élément quelconque, le travail va être double pour Lacan dans la mesure où il va devoir produire, dans chaque deixis⁵⁰, un élément capable de contrevenir au bouclage aristotélien qui s'emploie à dériver l'existence de l'essence. Ce 3 mars, il commence par le côté homme ;

Où fonctionne enfin cet 3x.CX, cet « il en existe au-moins-un » qui ne soit pas serf de la fonction phallique ? Ce n'est qu'un réquisit, je dirais, du type désespéré, du point de vue de quelque chose qui ne se supporte pas d'une définition de l'universelle. Mais par contre observez qu'au regard de l'universelle marquée du Vx.cIpx, tout mâle est serf de la fonction phallique. Cet au-moins-un fonctionnant d'y échapper, qu'est-ce à dire ? Je dirais que c'est l'exception. C'est bien la fois où ce que dit, *sans* savoir ce qu'il dit, le proverbe que « l'exception confirme la règle », se trouve pour nous supporté. Il est singulier que ce ne soit qu'avec le discours analytique qu'un universel puisse trouver, dans l'existence de l'exception, son fondement véritable, *ce* qui fait qu'assurément nous pouvons en tout cas distinguer l'universel ainsi fondé de tout usage rendu commun par la tradition philosophique dudit universel .

Pour une lecture
critique des formules
de la sexualité

L'Unebévée Revue N° 21 : La dialectique sexuelle des mots. www.unebevue.org

Voilà donc désormais avouée l'ambition logicienne de Lacan : *fonder un nouvel universel sur l'exception qui lui fait objection*. On commence à deviner ici le bénéfice qu'il y a eu à d'abord scinder la barre de négation et à faire que les deux particulières, la «positive» comme la «négative», entrent toutes deux en contradiction avec chaque universelle (dans ce cas équivalentes, comme on vient de le voir). Cela signifie en clair

49. Son insistance sur l'existence le place d'ailleurs — n'en déplaise à l'habitude qui le range chez les structuralistes — dans les rangs des existentialistes, non pas à la Sartre ou à la Mounier, mais dans la lignée qui, de Pascal à Kierkegaard en passant par Maine de Biran, tient diversement à faire prévaloir l'existence sur l'essence, dans une lutte tenace contre la tradition philosophique dominante qui est, toujours, celle du concept d'abord.

50. On appelle «deixis» dans le carré logique les éléments qui se rangent du même côté, ce que Lacan nomme donc, pour sa part, «homme» et «femme».

51. J. Lacan, ...ou pire, séance du 3 mars 1972, p. 17 (version Chollet).

que si les particulières sont vraies (Lacan va faire en sorte que la balance penche de côté), les universelles seront nécessairement fausses, et qu'il faudra supporter d'œuvrer au sein d'une permanente contradiction.

Dans la mesure cependant où le fameux proverbe qui ferait de l'exception la confirmation de l'universelle ne nous dispense aucune lumière susceptible de nous instruire en la matière, il faut bien convenir, au point où nous en sommes, que cet appui de l'universelle sur l'exception reste mystérieux — c'est la raison pour laquelle nous irons bientôt enquêter sur l'état d'exception⁵², pour glaner quelque lumière à cet endroit, car ce n'est pas ce que Lacan peut alors articuler sur l'opposition Homme/Femme qui est de nature à nous éclairer sur la pertinence de son effort formel pour mettre à mal l'universelle comme tout.

L'important, pour l'instant, dans l'obscurité où nous nous trouvons quant au sens à donner à cette valeur inhabituelle (en logique) de l'exception, c'est de voir dans le détail comment Lacan soutient son affaire dans l'autre deixis, côté droit. Il prend en effet soin — c'est l'une des deux formules — d'écrire noir sur blanc que, ici, il n'y a pas d'exception : 3x. ex.

C'est là, commente-t-il, quelque chose qui n'a pas plus de symétrie avec l'exigence désespérée de l'au-moins-un. I...I le fait qu'il n'y ait pas d'exception n'assure pas plus l'universelle de la femme, déjà si mal établie, en raison de ceci qui est discordant : le «sans exception», bien loin de donner à quelque « tout » consistance, naturellement en donne encore moins à ce qui se définit comme «pas-tout».

Ce «naturellement» vaut bien quelque « natürlich » qu'on trouve de ci de là chez Freud : il signale un réel embarras, et de fait, à la lecture de ces séminaires, l'impression dominante à cet endroit de la jonction du « pas-tout » à la femme résulte plus d'une répétition que d'une clarification. Ce qui par contre ressort de cette demi-obscurité, c'est le fait que là où aucune exception n'est conçue, le tout n'en est pas moins dénié par le quanteur «pas-tout».

La seule façon possible de comprendre cette sorte d'affirmation rageuse et tautologique de Lacan à cet endroit est une fois encore mathématique et logique : il y a une différence décisive entre un ensemble d'individus et le domaine qu'ils constituent. Dans le premier, ils font «ensemble», ils sont pris dans une unité dont ils sont les éléments. A ce titre, soit ils appartiennent, soit ils sont inclus dans ledit ensemble. Le domaine, ce serait quelque chose comme les mêmes, mais non collectivisés, qui ni n'appartiendraient ni ne seraient inclus dans quelque «ensemble» que ce soit⁵³. C'est ce qu'ambitionne d'écrire Lacan avec une domaine d'individus dont on affirme du même pas l'existence (grâce à la négation du quanteur universel, Vx, valant ici

52. Cette étude fera l'objet d'une publication plus ample, qui reprendra en partie le texte présent en lui offrant des prolongements qui dépassent le cadre d'un article de revue. A paraître chez EPEL au cours de l'année 2005. J'y développerai le sort fort différent fait à l'exception dans la pensée juridique d'un Carl Schmitt, et dans celle d'un Walter Benjamin, lorsque tous deux se confrontent au rapport de la violence et du droit dans leurs études de l'état d'exception..

53. En ce sens, il y a bien un *ensemble* des ensembles qui s'appartiennent à eux-mêmes, mais il n'y a qu'un *domaine* des ensembles qui ne s'appartiennent pas à eux-mêmes.

comme quanteur existentiel), mais qu'on se refuse à collectiviser puisque l'exclusion de l'exception revient à affirmer qu'il n'y en a, de ce côté-là, aucun pour échapper au « pas-tous », *sans que cette absence d'exception fasse pour autant clôture*. Avec ces deux écritures contradictoires, conjointes dans une même deixis, Lacan pose un domaine d'individus échappant à toute collectivisation qui en produirait l'essence, ainsi que l'article défini qui, en français, la signe. D'où le fameux « La femme n'existe pas », énoncé résiduel provocant de cette traque au défaut d'universelle chez l'être parlant.

Résumons-nous de façon à essayer de rendre co-présents à l'esprit les éléments irréductiblement pluriels de l'espèce de pointe bifide sur laquelle repose le carré logique de Lacan : *pour autant qu'il y a un tout, il est fondé sur l'existence de l'exception d'au moins-un (donc possiblement de plusieurs), et pour autant qu'il n'y a pas d'exception, alors les plusieurs qui existent ne forment aucun tout*. Dans les deux cas, l'universelle ne tient plus comme rassemblement sans exception de tous les éléments qui, par appartenance ou par inclusion, donneraient lieu à une unité compacte et homogène. C'est toujours la même attaque de Lacan contre le tout englobant qu'il a su, dès ses premiers séminaires, accrocher à l'image spéculaire, et qu'il retrouve ici sous la forme de l'universelle. La partialité de l'objet, telle qu'entrevue en toute clarté dès *Le transfert* et *L'identification*, réclame ici son dû en exigeant qu'existe quelque chose qui ne puisse être ramené à l'appartenance ou à l'inclusion dans une universelle.

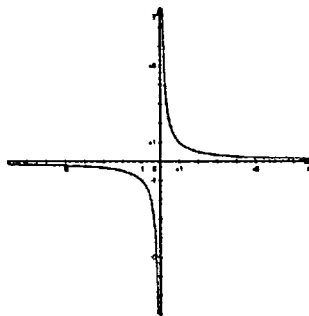
On ne se demandera pas ici si cet équilibre logique est congruent ou pas avec la différence des sexes ou l'impossibilité du rapport sexuel. On se contentera de remarquer que l'universelle (dont il n'est pas question de se passer, c'est elle qui permet d'écrire en toute sécurité) entretient avec l'exception un rapport que Lacan, à mon sens, ne parvient pas à clarifier dans le cours de ces deux séminaires, *D'un discours qui ne serait pas du semblant, et... ou pire*. A s'en tenir en effet aux formules dans leur état final, loin de se précipiter à les scinder en deux côtés (de quelque nom qu'on les affuble) pour mieux charger chacun de « sa » propre contradiction, mieux vaut tenter de les tenir conjoints ; ce n'est que par ce biais que l'on parvient à se rendre sensible à la répétition de la contradiction sans laquelle tout l'effort de Lacan est *illico presto* reconduit aux vérités ancestrales, et idéologiquement lourdes, concernant la différences des genres (ne parlons même plus de sexe dans ce rabattement bipolaire). À gauche en effet, la particulière objecte à son universelle, comme il en va de même à droite ; mais chaque côté objecte lui aussi à l'autre en ce que l'un affirme l'existence de l'exception, alors que l'autre la nie. C'est donc pour finir le statut fragile de cette contradiction portant sur l'exception qu'il convient de régler, d'une façon ou d'une autre, puisqu'il s'offre comme la clef de voûte de cette petite pyramide qui ne consiste qu'à mettre en scène *deux types* de contradiction (l'un propre à chaque deixis, l'autre entre les deixis).

DE [EXCEPTION CONÇUE COMME LIMITE

La seule aide effective que nous apporte Lacan en ce dédale se trouve, non dans les séminaires, mais dans le texte publié dans *Scilicet* puis dans *Autres écrits*, dans lequel il soutient :

La seconde l'il s'agit donc de la « seconde écriture a par rapport au $Vx.d)x$, soit le $3x.lx]$, il y a par exception le cas, familier en mathématiques, (l'argument $x \neq 0$ dans la fonction hyperbolique z), le cas où il existe un x pour lequel cDx , la fonction, n'est pas satisfaite, c'est-à-dire ne fonctionnant pas, est exclue de fait⁵⁴

Une fonction hyperbolique du genre $\frac{1}{x}$ se présente ainsi ;



La valeur 0 y fait «limite⁵⁵» au sens où la fonction tend vers l'infini lorsque x tend vers zéro (et tend vers zéro quand x tend vers l'infini), mais ne présente plus aucune valeur si $x = 0$ puisque l'opération de division ne peut se soutenir en aucune façon si l'on veut diviser quelque nombre que ce soit par 0. Lacan situe donc son $3x$. ex aux lieu et place du zéro dans la fonction hyperbolique, *ce* qui sous-tend fort bien, sur le plan visuel, son idée de ce que l'universelle, le « *pourtout* » prendrait appui sur l'exception, laquelle, loin de la contredire, lui offrirait un «fondement». Lennui, dans cet exemple, c'est la disparité profonde entre la courbe et les axes de coordonnées, la parfaite extériorité, de principe, entre des axes de coordonnées et une courbe, quelle qu'elle soit.

Nous voilà de nouveau en arrêt sur la pointe de la question posée par Lacan avec ses écritures : la limite est-elle à inclure dans l'ensemble, comme ce peut être le cas d'une figure topologique qui inclut son bord, ou est-elle à exclure de l'ensemble, comme le suggère (un peu trop fortement) l'exemple de l'hyperbole dans laquelle la valeur $x = 0$, autrement dit l'axe des y , n'appartient en aucun point à la courbe $y = \frac{1}{x}$.

D'une certaine façon, nous avons la réponse, bien que Lacan n'en articule, à ma connaissance, rien dans le cours des séminaires sur lesquelles nous venons de nous pencher. Nous avons la réponse parce que, si la limite devait être pensée comme extérieure à la série (ce que, donc, suggère le $y = z$), elle risquerait de devenir bien vite

54. J. Lacan, «l. tourdit», in *Scilicet* n°4, Paris, Le Seuil, 1973, p. 15, ou *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2000, p. 458. Je donne ici un texte triplement corrigé. Pour les problèmes d'établissement de ce passage, voir l'*addendum* en fin d'article.

55. «Je les conjugue lces deux écritures) de *ce* que l'il *existe un* en question, à faire limite au *pourtout*, est ce qui l'affirme ou le confirme (ce qu'un proverbe objecte déjà au contradictoire d'Aristote). »

transcendante. Depuis Saint Anselme (et même Saint Augustin), n'ont pas manqué les tentatives pour positionner Dieu comme l'élément supérieur, extérieur à la série mondaine. Où faut-il en effet se placer pour voir, et la série, et sa limite, si celle-ci doit être pensée extérieure à la série ? Sinon dans la posture du croyant que sa foi autorise à faire valoir une... révélation. La religion n'est jamais bien loin dans cette élégance intellectuelle qui tient à disposer avec autant de sûreté et de son savoir et de ce qui y ferait limite.

Autre argument : là où l'exception est exclue, côté droit donc, le tout ne parvient pas à se fonder, ce qui rétroagit sur chaque élément en entamant son unité puisqu'il s'avère n'être qu'une existence sans essence. Il convient donc de penser l'absence d'exception sans se donner, là non plus, le point de vue à partir duquel il deviendrait possible de voir la série, puis tout ce qui n'est pas la série, pour se prononcer ensuite sur le fait que cette série, décidément, ne possède pas de limite, tandis que l'autre, oui, en a une.

Faire — ainsi que le soutient Lacan — prévaloir l'existence sur l'essence, c'est s'interdire tout point de vue de Sirius, *en dernière instance*. Il nous faut donc, pour être cohérent avec ce qui le conduit à soutenir le non-rapport, *parvenir à penser l'exception à partir de la série* (ce n'est pas dire qu'elle y appartient), et non dans un espace qui inclurait, et la série, et son exception/limite. Le petit mot de « désespéré » dont Lacan usait pour indiquer d'où pourrait venir une telle pétition de principe, apte à poser l'existence d'une exception, disait bien, à sa façon, un peu psychologique, que c'est « tout x » qui envisage l'exception, et non quelque démiurge façonnant dans la boue l'humanité qu'il lui plairait de fabriquer, ou quelque père totémique puisant à sa guise dans son vivier de femmes. Sauf qu'à s'en tenir là, cette exception n'est plus qu'un vœu, d'allure religieuse, bien digne de cet espoir d'une vie éternelle qu'il faut supporter d'entendre, parfois, au long des enterrements : puisque cette exception en chef que fut Jésus, a ressuscité d'entre les morts, alors tous (ses fidèles), un par un, y auront droit. L'exception n'est plus, dans cette perspective, qu'une affaire d'avenir commun. Je doute fort que Lacan ait voulu l'entendre ainsi, de sorte que son « désespéré », qui renvoie à sa lecture de *Totem et tabou*, n'est rien sur quoi prendre longtemps appui pour recevoir le statut d'exception qu'il nous propose avec ses écritures de la sexualité, seules à soutenir avec quelque rigueur le non-rapport sexuel qui fait pour l'instant notre souci.

Pour tenter de répondre à cette difficulté que Lacan positionne par ses formules, mais laisse dans l'ombre avec cette seule notion de « limite », nous devons lui fausser momentanément compagnie, et voir ce qu'il advient dans d'autres savoirs lorsqu'ils se trouvent confrontés à cette même question — qui n'est pas propre aux sexes et à leur différence, mais traverse aussi certains savoirs lorsqu'il leur est donné de concevoir ce qui leur serait radicalement Autre. Ainsi, vers la fin du XIX^e siècle, le savant allemand Dubois-Reymond avait-il voulu prendre acte de ce que toujours quelque chose échapperait au savoir scientifique, et avait en conséquence lancé son célèbre « *Ignorabimus* ». A quoi David Hilbert avait répondu, du haut de son rationalisme conquérant : « Il n'y a pas d'*ignorabimus* », comptant alors sur une démonstration de la non-contradiction de l'arithmétique qui eût garanti la cohérence de la pensée scientifique — pas moins.

Le théorème de Gödel, qui le démentit sur ce point crucial, ne donnait pourtant en rien raison à Dubois-Reymond, mais démontrait un fait entièrement nouveau : la limitation interne des formalismes. Car les savoirs, qui progressent par eux-mêmes de façon plutôt tentaculaires, ne voient leur consistance se préciser que par l'étude de leurs conditions aux limites, comme on le dit des systèmes physiques.

RETOUR AU NON-RAPPORT

Que l'exception existe *et* n'existe pas, qu'il y ait une universelle *et* qu'il n'y en ait pas, qu'on puisse appeler ça «homme» *et* «femme» en tant que régis tous deux par une même fonction dite «phallique», tout cela n'est pensable que dans l'idée, la perspective, le soupçon du non-rapport. Bien sûr, penser, parler, écrire, c'est indéfiniment créer du rapport. Et si l'ordre des raisons se montre assez parcimonieux, voire chichiteux pour qui élève ses exigences, le rapport signifiant, tel que Lacan le déchaîna par sa définition du sujet, est, lui, tous azimuts. Aucune limitation interne ne vient spécifier à l'avance quels signifiants représentent le sujet pour quels autres signifiants. Cette restriction n'aurait, à la vérité, aucun sens puisque la définition se propose, entre autres choses, d'accueillir à bras ouverts le «quelconque» : n'importe quel signifiant lui est bon, elle ne chipotera pas. Loin d'elle l'idée, si chère au clinicien, de générer des contre-indications, et de produire une sous-classe de signifiants qui, eux, n'auraient pas vocation à représenter le sujet auprès d'autres. «*Cuentame tu vida*», dit un tango psychanalytique argentin ; mais la définition du sujet lacanien, en cela en prise directe sur la règle fondamentale freudienne, va d'emblée bien au-delà de la vie, de la biographie et de ses avatars. Seul l'irréalisable « dites n'importe quoi » serait à la hauteur d'une telle définition.

Dans un tel décor, le non-rapport, c'est le merle blanc, l'« impensé radical » comme on l'aurait appelé dans une époque qui s'éloigne au point d'être aujourd'hui presque révolue. Et le moins troublant n'est pas que Lacan l'ait conçu à sa façon très tôt, dès la fin des années cinquante, lors de l'élaboration de son « graphe du désir ». On y voit en effet apparaître la notation $S(A)$ commentée comme le « signifiant qui manque à l'Autre ». Comment un signifiant peut-il manquer à l'Autre alors défini, sans équivoque, comme le « trésor des signifiants » ? N'y aurait-il pas là comme l'amorce de l'exception qu'on va retrouver bien plus tard sous la forme du $3x. ex$? Question qui trouve un début de réponse dans la notation même du sujet : S , qui se lit comme la barre tombant sur la lettre S , jusque là préposée à désigner le signifiant. Le sujet n'est donc pas un signifiant mais, oui, il est bien ce qui manque à l'Autre, où « tous » les signifiants se rassemblent. Le lecteur attentif de Lacan peut savoir par ailleurs que cet Autre, si décisif dans toute la construction théorique, « n'existe pas », chose qui ne peut se dire (de le dire, je le fais *ipso facto* exister), mais par contre peut s'écrire : Al . Toutes ces barres qui tombent sur des lettres participent ainsi du même mouvement : on affirme une universelle (A : on ne peut pas faire mieux), puis on la nie : $A($. Pourquoi cette rage de la rature ?

Parce qu'il faut soutenir deux choses à la fois, si pas en même temps ni sous le

même rapport : que l'indéfini de la mise en rapport n'entame rien d'une absence abrupte de rapport, absence déjà pointée, de façon timide et elliptique, par le *leer Gegenstand ohne Begriff*, l'objet vide sans concept — objet dont je peux certes me forger un concept générique (Kant me le tend tout prêt à l'emploi), mais sous lequel ne viendra s'abriter aucun objet mondain. Cette rose d'aucun bouquet a vocation de raviner le parcours signifiant, sans jamais y apparaitre comme tel. On ne s'étonne plus trop, dès lors, de voir cette contradiction installée au centre de l'écriture du fantasme, dans ce poinçon qui tout à la fois unit (aliénation) et désunit (séparation) le sujet **S** conçu comme universel (il est l'exception, le 3x.clx apte à soutenir, tel Épiménide, que, oui, Vx.clbc), et l'objet (a) comme ce avec quoi... il n'y a pas de rapport. Les sexes viennent re-marquer cette faille, sans qu'on sache bien si elle est là de leur fait, ou eux du sien.

}

Pour une lecture
critique des formules
de la sexualité

ADDENDUM

Le texte qu'on vient de lire reprend, à partir des séminaires, des éléments que Lacan a voulu rassembler dans son écrit ultra crypté, publié dans le n°4 de sa revue *Scilicet* sous le titre «I tourdit». C'est dire que le lecteur est invité à aller lire et relire ces lignes trop denses, au ton assez testamentaire. Mais où ? Deux publications se présentent aujourd'hui en langue française (on n'ose invoquer les traductions existantes, vu la nature du texte source) : l'original, dans *Scilicet*, fautif au moins dans les quanteurs puisque, à la place de V et 3 on trouve, pour quelques mentions des formules, A et E, pour d'autres V et 3, ce qui peut gêner la lecture ; ou le plus récent, publié en 2000 aux éditions du Seuil sous le titre général de *Autres écrits*. Faisons le choix de la nouveauté, et penchons nous sur cette dernière édition.

L'autorité de la chose imprimée faisant son effet, tout semble d'abord aller pour le mieux... jusqu'à l'arrivée des formules. Le bas de la page 458 nous apprend en effet l'existence de $Vx.(1)x$ et $3x.'x$. On s'en voudrait de tenir rigueur à l'éditeur de ce V à la place du 'd , si la phrase suivante n'introduisait pour le lecteur novice en lacanismes une réelle difficulté :

La première [il s'agit donc de la première formule, celle écrite $Vx. Ox$], pour tout x, ex est satisfait, ce qui peut se traduire d'un V notant valeur de vérité...

En dépit de cette phrase, le V, anagramme classique de la valeur de vérité, n'est en rien à confondre avec le quantificateur «pour tout», V, et il eût mieux valu suivre *Scilicet*, qui se contente d'écrire : $Vx.(x)$. Que Lacan se plaise ici à rapprocher 'd et V n'est l'indice d'aucune confusion chez lui. Un peu irrité par cette erreur bénigne, on sursaute quand, quelques lignes plus loin (en haut de la page 459), on lit ceci :

Je les conjugue de ce que l'Il *existe* un en question, à faire limite au *pourtant*, est ce qui l'affirme ou le confirme...

Il s'agit, on s'en doute, de faire limite au «*pourtout*», et non au «*pourtant*». A quoi bon l'italique, qui incite le lecteur à forcer un peu son attention, si l'éditeur lui-même n'y prend garde ? Un peu après le milieu de cette même page 459, on lit :

Il est donc juste d'écrire comme je le fais : $3x.r1)x$.

Surprise ! Lacan n'emploie presque jamais cette formule, mais bien celle que nous avons rencontrée de multiples fois, soit : $3x.cDx$. Le texte publié marquerait-il un virage par rapport aux séminaires ? Phrase suivante :

L'un qui existe, c'est le sujet supposé de ce que la fonction phallique y fasse forfait.

Ce simple mot de « forfait » lève l'hésitation puisque cette écriture de la particulière affirmative repose sur un type de négation dont on a vu que Lacan le plaçait du côté de la « forclusion ». Il s'en souvient ici avec ce «forfait». Cet oubli force donc le

lecteur à installer, de sa propre autorité, une barre de négation sur ex. Sinon, le voilà parti (le lecteur) dans des spéculations qui, au regard d'un texte aussi complexe, le mèneront rapidement dans les sables. Page 465, de nouveau, surprise. On lit :

De deux modes dépend que le sujet ici se propose d'être dit femme. Les voici :

Ex.cDx et Ax.thx

Leur inscription n'est pas d'usage *en* mathématiques. Nier, comme la barre mise au-dessus du quanteur le marque, nier *qu'existe* un ne se fait pas, et moins encore que *pourtout* se pourpastoute.

Pourquoi donc les lettres utilisées précédemment pour les quanteurs ont-elles disparues pour laisser place au E et A capitales qui déjà ornaient les pages de *Scilicet* à cet endroit ? Lacan aurait-il innové une nouvelle fois sans trop nous en avertir ? Ou peut-être nous a-t-il averti à sa façon dans les pages intermédiaires, et ça nous est passé par-dessus la tête ? Comment savoir ? Mais non, en relisant bien, il semble que rien n'ait changé de la sorte.

Et lorsque, bien plus loin (en bas de la page 481), déjà rompu à ce français limite, bourré de néologismes, de tournures savantes et précieuses, on bute sur la phrase :

C'est pourtant le progrès qu'il faut restreindre là, puisque je ne perds pas de vue le regret qui y répond, à savoir que l'opinion vraie dont au *Ménon* fait sens Platon, n'a plus pur nous qu'ab-sens de signification, ce qui confirme de la référer à celle de *nos* bien-pensants.

on est prêt à passer sans moufter sur ce « pur nous », qu'on peut croire dans la veine du Jacques Lacan écrivant ces lignes. Et pourtant non. Ce que prouve d'ailleurs *Scilicet* (cf. p. 38) ! Lacan a bien voulu écrire : « 1...] n'a plus pour nous qu'ab-sens de signification [...] ». C'était déjà si peu simple qu'on se prend à imaginer quelque zélateur tardif appuyant sur ce passage fautif « le concept de nous tel que Lacan a su le porter à l'"é-pur" dans *LEtourdit*... »

La presque totalité des erreurs jusqu'ici susmentionnées relèvent de la compétence d'une correctrice professionnelle. Pourquoi Jacques Lacan, auteur, n'a-t-il pas droit au régime commun ?

Mais le pire a eu lieu bien des pages avant, page 458. Lorsque J. C. Milner veut renvoyer à ce passage de « tütourdit » dans son ouvrage *Les penchants criminels de l'Europe démocratique*, il est dans l'obligation de mentionner ainsi sa référence : « (exemple de Lacan, *Autres écrits*, p. 458, à corriger d'après *Scilicet*, p. 15) ». Milner est bien bon (quoique pas avec son lecteur), car la version de *Scilicet* est elle-même fautive. Que dit-elle ?

L...1 il y a par exception le cas, familier en mathématiques (l'argument $x = 0$ dans la fonction exponentielle $1/K$), le cas où il existe un x pour lequel $clpx$, la fonction, n'est pas satisfaite, c'est-à-dire, *ne* fonctionnant pas, est exclue de fait.

Pour une lecture
critique des formules
de la sexualité

D'où débarque cet X ? Est-ce l'aleph cantonen ? Mais dans ce cas, une telle écriture indexe un nombre, et en aucun cas une fonction ! Dira-t-on qu'aleph n'est rien qu'une écriture un peu spéciale de x ? Mais alors, où s'arrête la douce déformation des lettres censées assurer la rigueur du calcul ? Quoiqu'il en soit, il y a erreur, et Autres écrits, conscient du problème, entend y remédier. Il offre donc au lecteur ceci :

[...] (l'argument $x = 0$ dans la fonction exponentielle x/X) [...]

On a d'emblée le sentiment que, s'il y a progrès, c'est dans la dimension de l'erreur, car il est certain que la valeur $x = 0$ satisfait la fonction et ne fait limite à rien, puisque 0 au numérateur est toujours recevable, quoiqu'on ait au dénominateur (sauf 0).

Ce petit cortège d'erreurs — celles de *Scilicet*, celles d'Autres écrits qui rajoute une ineptie mathématique très élémentaire — laisse entrapercevoir encore une autre erreur, imputable, elle, à personne d'autre qu'à Jacques Lacan : pourquoi nomme-t-il ici «exponentielle» une fonction hyperbolique ? Une fonction exponentielle, qui s'écrit ex , prendrait pour la valeur $x = 0$ (comme tout nombre élevé à la puissance 0) la valeur 1, sans rencontrer là aucune limite ni exception. A s'armer à cet endroit d'un regard un peu critique, on se fût rendu compte de ce à quoi Lacan faisait ici allusion, et l'on eût retrouvé (comme le fait Milner pour son propre compte), l'écriture $1/x$ qui, en effet, permet de rapprocher exception et limite pour $x = 0$.

Changements de sexualité, changements de croyances et de paternités

CHARLES-HENRY PRADELLES DE LATOUR

Si fin de la religion il y a, ce n'est pas au dépérissement de la croyance qu'elle se juge, c'est à la recomposition de l'univers humain-social non seulement en dehors de la religion, mais à partir et au rebours de sa logique religieuse d'origine.

Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris, Gallimard, 1985, p. I.

L'itinéraire ethnographique qui fut le mien en Afrique m'a amené à comparer deux systèmes de parenté patri- et matrilineaire, dont l'analyse fait ressortir, entre pratiques sexuelles et fonctions paternelles, un rapport structural non étranger à la transformation récente de notre ordre parental, qui, selon une opinion courante, évolue vers des formes diverses de « parentalité », c'est-à-dire des rapports de parenté coupés de leur base. Contre l'idée d'un grand partage irréductible entre les sociétés traditionnelles et occidentales, qui est à l'heure actuelle silencieusement accréditée, cet article a pour but de soutenir que les va-et-vient heuristiques des unes aux autres sont toujours possibles. Penser que les études ethnologiques effectuées sur des sociétés dites exotiques peuvent contribuer à mieux comprendre notre actualité n'a rien d'une gageure.

Au début des années soixante-dix, j'ai effectué un premier terrain au Cameroun dans une chefferie bamiléké de la région Centre-Ouest, puis, à la fin des années quatre-vingt, j'en ai fait un second chez les Père, qui résident dans l'est de l'Adamaoua à proximité de la frontière du Nigeria. Je suis ainsi passé d'une société de la forêt à une société de la savane, et d'une chefferie très hiérarchisée, avec des notables, fils de chef, serviteurs et villageois, à une société traditionnellement acéphale, composée de clans égaux entre eux. Toutefois, la principale différence entre ces deux formations

Changements
de sexualité,
changements
de croyances et
de paternités

n'est ni écologique ni politique, mais parentale. Les Bamiléké étant patrilinéaires et les Pèrè matrilineaires, j'ai éprouvé un certain embarras dans le passage de l'étude des premiers à celle des seconds. Les difficultés ne se sont pas présentées sur le terrain, car, chez les Pèrè restés très traditionnels, j'ai pu assister à un plus grand nombre de rites que chez les Bamiléké : rites de réparation consacrés aux enfants nés par le siège, rites d'initiation des garçons et des filles, rites thérapeutiques pratiqués pour guérir les malades et plus particulièrement les femmes stériles. Les questions se sont posées quand, de retour en France, j'ai voulu appliquer mes analyses des données ethnographiques bamiléké à celles, que je dépouillais, des Pèrè. Rien ne marchait. La récurrence de leurs pratiques magiques banalisait, à mes yeux, tous leurs rites. Les injonctions, prononcées toujours de la même manière, par les guérisseurs sur un objet magique pour chasser le mal et les maladies paraissaient d'une grande monotonie. De plus, les pratiques sexuelles des Pèrè friands de relations amoureuses extraconjugales, étaient très différentes à cet égard de celle des Bamiléké. Comme je ne parvenais pas à répondre à ces questions et à trouver un ordre sous-jacent à l'organisation sociale des Pèrè, je laissai dans un premier temps ce travail *de dépouillement* pour me consacrer à l'étude, apparemment plus attrayante, des Trobriandais de Papouasie-Nouvelle-Guinée. J'espérais que cette société, connue pour être de façon prototypique matrilineaire, me livrerait une clé possible pour comprendre la logique interne des systèmes de parenté matrilineaire. Ainsi tout en relisant *Jardins de corail, La vie sexuelle des sauvages du Nord-Ouest de la Mélanésie*, *Les Argonautes du Pacifique Occidental* de Malinowski, et en prenant connaissance des travaux de ses épigones, Harry Powel et Annette Weiner, qui, comme lui, ont mené une enquête ethnographique dans le village d'Omarakana, à des époques différentes (1951 et 1972), il est apparu que les pratiques magiques sont, dans les rites trobriandais, tout aussi dominantes que dans ceux des Pèrè. La magie ne serait-elle donc pas intrinsèquement liée aux systèmes de parenté matrilineaire ? Par contre-coup, les croyances religieuses ne seraient-elles pas l'apanage des systèmes patrilinéaires, comme c'est le cas chez les Bamiléké où le culte des dieux locaux et celui des ancêtres occupent encore de nos jours une place centrale ?

LES CROYANCES COMME DISCOURS

En quoi la magie est-elle associée à la filiation matrilineaire et la religion à la filiation patrilinéaire ? Cette question est d'autant plus inhabituelle que les études anthropologiques de la parenté se sont développées, des fonctionnalistes anglais aux structuralistes français, en se tenant à l'écart des croyances. Comment donc expliquer le rapport étroit qui relie un système de pensée à une relation parentale inscrite dans une histoire ? A nouvelles questions, nouvelles réponses. On postule ici que les croyances sont liées à une pratique sociale, lorsque le discours qui les constitue étaye dans la réalité une fonction, telle celle du père qui est nodale dans les régimes de filiation. Mais qu'est-ce qu'un discours ? D'après Michel Foucault, l'un des premiers à en élaborer une théorie, tout discours est sous-tendu par des processus de subjectivation

qui font que telle vérité est recevable à telle époque et non à telle autre. De la même manière, chaque type de croyance constitue un discours spécifique ayant sa logique propre et sa gamme de valeurs. Les discours types — religion, magie ou sorcellerie — sont ainsi susceptibles de s'opposer ou de se superposer en fonction des paramètres intrinsèques à chaque culture. Selon Émile Benveniste, linguiste, un discours est un agencement entre énoncé et énonciation. En effet, si un ami me dit : «Je crois aux sorts», je peux soit avaliser le contenu de son énoncé — je crois aussi aux sorts —, soit le croire, lui, le sujet de l'énonciation, sans avoir pour autant à partager sa conviction. Je n'ai pas besoin de croire aux sorts pour croire mon ami. Je le crois parce que sa croyance témoigne d'une vérité qui le concerne, lui, en tant que sujet. Dans la religion ou la magie, énoncé et énonciation peuvent ainsi être disjoints ou conjoints. Mais l'énonciation propres aux croyances n'est pas seulement un acte phonatoire, elle implique aussi une altérité supposée — une origine, voire un au-delà — sur laquelle elle s'adosse comme sur son fondement. C'est pourquoi toute croyance religieuse ou magique est fondée, aux confins du langage et de l'expérience humaine, sur un point limite où la notion d'exception prend corps ; car si l'au-delà n'existe pas, l'exception « ex-siste » : comme l'indique son étymologie, *ex-capere*, elle est une «prise au dehors» qui participe en quelque sorte du dedans. N'ayant pas de consistance sans la norme, l'exception est par essence clivée ; à la fois interne et externe à la totalité qui la constitue, elle a pour principale fonction, dans les croyances, de séparer et de rapprocher à la limite d'un univers et de son contraire, le réel du symbolique, ou inversement. Le réel, qui correspond en deçà de la réalité au non symbolique, est, comme la substance en philosophie, ce qui ne se prédique pas.

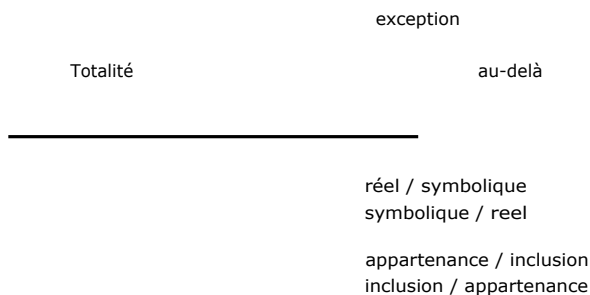


Figure I. Modalités du clivage des croyances

Pour extrapoler les modalités de ce clivage des croyances aux groupes de filiation, je pose que le réel est à l'appartenance ce que le symbolique est à l'inclusion. Selon la théorie ensembliste, les éléments appartiennent à un ensemble, alors que les sous-ensembles y sont inclus. Selon cette théorie revisitée par Alain Badiou, l'appartenance est réelle, car elle implique une présentation des éléments existants dans un ensemble, tandis que l'inclusion est symbolique, car elle est une re-présentation d'un ou de plusieurs ensembles. Ainsi l'objet d'exception des croyances peut-il appartenir à un

Changements
de sexualité,
changements
de croyances et
de paternités

univers et être inclus dans son contraire, et réciproquement. Sur le fil de ces présupposés, la phénoménologie de l'objet sacré et celle de l'objet magique mettront en évidence que le premier appartient au monde et est inclus dans l'au-delà, et qu'inversement le second appartient à l'au-delà et est essentiellement inclus (re-présenté) dans notre univers. Les clivages qui sous-tendent respectivement les discours de la religion et de la magie seront ensuite mis en parallèle avec ceux qui déterminent la fonction paternelle dans les systèmes de parenté patri- et matrilineaire. Un discours, c'est ce qui détermine un lien social.

CLIVAGES DU DISCOURS RELIGIEUX ET DE LA FONCTION PATERNELLE PATRILINÉAIRE

Que *ce* soit la relique d'un saint dans une église catholique romaine ou les doubles cloches en fer qui confèrent aux sociétés secrètes des chefferies bamiléké un pouvoir exceptionnel, l'objet sacré est un élément du monde, mis à part par un groupe social pour représenter une puissance tutélaire qui lui est extérieure. Cet objet n'est pas dépouillé de ses propriétés matérielles, bien au contraire : une relique non authentique ne saurait être consacrée, et les doubles cloches qui ne seraient pas en fer, métal précieux à l'époque pré-coloniale, ne sauraient représenter le pouvoir supérieur du chef et de la chefferie. Les objets sacrés ont ensuite pour caractéristique d'être détenus par un groupe ou une institution en dehors desquels ils seraient sécularisés ou profanés par d'autres groupes. Enfin, l'objet sacré est tabou car il représente autre chose que lui-même. Si cet objet est donc apte à représenter une divinité ou toute autre puissance dans un espace localisé, il ne peut en communiquer le pouvoir qu'à un entourage délimité. L'objet sacré, qui appartient au monde et qui, par l'intermédiaire d'un groupe, est inclus dans un au-delà, est un objet d'exception dont les modalités du clivage sont aux fondements du sacrifice et du discours religieux. L'offrande sacrificielle, dont le réel ou l'appartenance au monde est détruit pour l'inclure dans l'au-delà, a pour fin de renforcer la représentation d'une puissance tutélaire. De même, sur le plan subjectif, toute dépossession des biens de ce monde, toute privation de désir et tout renoncement aux appartenances a pour double fonction de racheter une faute commise et de rehausser un idéal ou une loi garantie par une instance supérieure. L'objet sacré comme l'offrande sacrificielle tendent ainsi à séparer le monde humain de l'au-delà divin afin d'en valider l'écart et l'opposition. De la même façon, le discours religieux a pour logique interne d'accentuer cette disjonction et d'en promouvoir la contradiction, comme en témoigne le premier dogme de la double nature du Christ que l'Église chrétienne s'est donné. Pour le reformuler dans notre terminologie, il faudrait dire : « Le Christ appartient entièrement au monde, et il est entièrement inclus dans l'au-delà »_ Quand le clivage de l'objet sacré est appliqué aux dieux, ceux-ci n'échappent pas au paradoxe. Leur statut oscille entre la transcendance (une pure re-présentation) et l'immanence (une présence latente). Une divinité lointaine induit des conduites extatiques et fusionnelles, telles que les rêves nocturnes des inspirés et la transe des possédés, qui ont pour but d'inclure ces privilégiés dans le

monde divin par le biais d'un message reçu où d'une nomination à respecter. Une divinité proche, en revanche, exige de ses adeptes des rites et des comportements normatifs dont elle sanctionne le non-respect en envoyant des infortunes (maladies ou échecs) ou en exigeant, par devin, prophète ou prêtre interposé, des renoncements. Les croyants, regroupés en ecclesia, confréries ou lignages, qui sont reliés à un dieu ambivalent, donateur et juge, souvent appelé «père», sont unis par leur conformité à l'idéal dominant et des sacrifices individuels et/ou collectifs répétés. Le discours religieux étant ancré dans la contradiction inhérente à la Faute, source de culpabilité, tout énoncé juste ne peut qu'être entaché d'une énonciation fausse, et toute énonciation juste trahie par un énoncé imparfait. Énoncé et énonciation sont décalés comme dans le «je mens» d'Épiménide, l'énoncé vrai entraînant une énonciation fausse et réciproquement. Pour en sortir, le sujet est invité, par le biais du sacrifice, à se déprendre toujours davantage de ses appartenances mondaines. C'est ce qui explique que les religions révélées telles que le judaïsme, le christianisme et l'islam consistent à transformer une contradiction présente en une eschatologie, i.e en un jugement différé posé comme ultime finalité.

En régime patrilinéaire, la fonction paternelle est clivée comme l'objet sacré, car le père appartient au groupe de filiation de ses enfants et en représente par ailleurs l'idéal hérité du passé. Chez les Bamiléké, un père partage le même sang que ses descendants et représente directement *ses* ancêtres quand il devient leur héritier. Un chef de lignage intronisé peut répondre à la première personne en parlant d'eux. «Moi, m'a dit l'un d'eux, je suis installé dans cette concession depuis le règne de Diola' [chef ayant vécu au milieu du XIX' siècle].» Dans les chefferies bamiléké, la sacralité des chefs de lignage est soulignée par la possession d'objets interdits, *njud* njä. Dès qu'ils sont intronisés, les chefs de lignage ont le droit de posséder un siège de bois sculpté à trois ou quatre pieds, représentant leur autorité, sur lequel aucun membre de leur lignage ne peut s'asseoir, hormis leurs filles non mariées. Les grands notables officiellement intronisés possèdent, en plus de leur siège, une «société interdite» regroupant certains de leurs frères et de leurs fils qu'ils ont choisis et qui ont le privilège de battre la mesure sur des doubles-cloches en fer, que personne en dehors d'eux n'a le droit de voir ni de toucher. Quant au chef supérieur, il dispose d'un trône monté sur des sculptures en bois, de plusieurs sociétés secrètes et de nombreux objets prestigieux tels que peaux de panthère et défenses d'éléphant. Plus un chef de lignage est élevé dans la hiérarchie sociale, plus son nom est associé à des objets inaliénables qui lui confèrent son caractère sacré, à la fois craint et admiré. Les objets interdits renforcent l'autorité et le pouvoir d'un chef de lignage et, par là même, l'unité et la continuité de son groupe de filiation.

Parce qu'il appartient au groupe de filiation de ses enfants, un père doit élever ceux-ci au moyen de sanctions positives ou négatives, récompenses ou punitions corporelles. Parce qu'il est inclus par son nom dans le monde des ancêtres, il peut en sus les bénir en cas d'infojune afin qu'ils guérissent, ou les maudire lorsqu'ils déshonorent le groupe de filiation par leurs délits. Pour les bénir, un père prononce *des* vœux de bonheur sur la poitrine de son enfant à côté des crânes de ses ancêtres qui reposent dans des poteries soigneusement rangées dans la « grande maison », construite

encore de nos jours de façon traditionnelle ; pour maudire, il prend une calebasse neuve pleine d'eau et la verse au pied de l'arbre sacré de sa résidence en prononçant, en présence de plusieurs membres du lignage, des imprécations contre l'individu rejeté qui ne peut plus désormais remettre les pieds dans sa famille tant que ces paroles ne seront pas rituellement effacées. La fonction du père, qui est tantôt faste, tantôt néfaste, participe de l'ambivalence du sacré, largement connue depuis les travaux de Durkheim.

CLIVAGES DE LA MAGIE ET DE LA FONCTION PATERNELLE MATRILINÉAIRE

Les caractéristiques de l'objet magique sont particulièrement bien mises en relief dans les contes de différentes aires culturelles qui les mettent en scène en suivant toujours les mêmes schèmes. Cet objet est souvent une baguette ou un anneau dont les formes manifestement sexuées ont été déjà largement soulignées — la magie, qui est utilisée pour faire des philtres d'amour, est plus orientée vers la sexualité que la religion —, mais l'objet magique peut être aussi une pièce de monnaie, un animal, une plume, un fruit, des crottes d'âne, etc. Lorsque ces objets deviennent magiques, ils perdent leur valeur d'usage. La lampe d'Aladin n'est jamais utilisée pour éclairer. De plus, l'objet magique est connu pour se cacher, entre trois objets offerts au choix, sous celui dont l'apparence est la plus trompeuse. Contrairement à l'objet sacré, l'objet magique ne doit rien à sa matérialité, car son réel vient d'ailleurs. Telle est aussi la raison pour laquelle il survient dans la réalité de façon inattendue, soit au hasard d'une rencontre, soit en récompense d'une aide insolite, soit au moment où on ne l'attend plus. Ensuite, l'objet magique est toujours détenu par un individu et non par un groupe ; c'est pourquoi, comme le dit Durkheim : «La magie ne fait pas église». Enfin, l'objet magique n'est efficient que s'il est accompagné d'une injonction ou d'une formule prononcée par son détenteur, telle que «Sésame ouvre-toi — Sésame ferme-toi». Cette formule est souvent beaucoup plus élaborée utilisant des rapports langagiers de similarité et de contiguité dont Frazer fut le premier à relever la grammaire. Le semblable appelant le semblable, l'eau appelle la pluie, et l'objet magique ayant été en contact avec un autre garde un pouvoir sur ce dernier. Si la flèche ayant blessé un ennemi est mise au feu, la plaie de la victime se mettra à briller. L'objet magique, qui appartient donc à l'au-delà, est inclus dans le monde par le biais d'un langage construit. Ce clivage étant l'inverse de celui de l'objet sacré, les discours de la magie et de la religion peuvent glisser l'un sur l'autre, se superposer, et former ainsi les systèmes de croyances, dits «magico-religieux». Comme le suggère Lévi-Strauss : «Il n'y a pas plus de religion sans magie que de magie sans un grain de religion». Toutefois, si les deux discours peuvent être rapprochés, l'un est toujours dominant par rapport à l'autre.

« S'il y a magie, affirme Marcel Gauchet, c'est que le monde de l'invisible est divers, fractionné, morcelé et soumis à des régularités internes desquelles les hommes peuvent justement jouer ». La force de l'objet magique tient non pas à une transcendance supérieure, mais à un au-delà impersonnel qui lui confère une origine opaque,

voisine du monde obscur de la sorcellerie. Son réel étant extérieur au monde, il ne peut pas être sacrifié sans perdre automatiquement son efficience. Le discours de la magie ne connaît donc pas le sacrifice ou la privation, mais comme cet objet est aliénable, propriété d'un individu, il peut changer de main, être échangé, volé ou perdu. Comme au jeu de furet, il glisse d'un partenaire à l'autre sans qu'on le voie, et s'éclipse. Tandis que l'objet sacré appelle pour complément l'acte sacrificiel, l'objet magique implique, comme dans un pari, un supplément, une mise susceptible d'être perdue. C'est ce qui fait qu'à l'inverse du discours religieux, qui disjoint les deux articulations du langage, le discours de la magie les conjoint, l'énonciation étant suspendue à l'énoncé jusqu'à ce que celui-ci se réalise (ou non) dans la réalité. Mais la magie, qui implique ainsi un risque, dissimule les contradictions inhérentes à sa visée. Si une formule ou un rite magique rate, on pense que la formule n'a pas été bien prononcée ou que le rite a été mal exécuté, et si après correction le résultat souhaité n'est toujours pas obtenu, on pense que son pouvoir a été mis en échec par une contre magie. Si le discours de la religion tend à séparer le monde de l'au-delà, le discours de la magie tend à les rapprocher au point de les confondre. C'est pourquoi aussi les aléas de la magie sont amalgamés avec ceux de la vie quotidienne.

Ne serait-ce que par les modalités de son exception, l'objet magique partage quelques points communs avec la monnaie. L'or acquiert une valeur monétaire parce que de toutes les marchandises mises en circulation, il est la seule à être soustraite à sa valeur d'usage afin d'être promue unité d'échange pouvant réguler en tiers (de façon extérieure) toutes les transactions commerciales. Mais si la monnaie change de main comme l'objet magique, elle est tributaire des impératifs des lois du marché. A la différence de la monnaie, l'objet magique, quel qu'il soit (talisman, gri-gri ou philtre), est hors échange, voire hors norme. C'est pourquoi il peut passer d'un objet à un autre, d'un objet à une personne et vice versa, et revêtir ainsi la forme du mana. L'objet magique est interdépendant. Sans son détenteur, l'objet magique n'est rien ; sans l'objet le sujet est démuni.

Dans un système de parenté matrilineaire, la fonction paternelle est clivée comme l'objet magique, car le père est altérité pour ses enfants en tant qu'il appartient à un autre matrilignage que le leur. Cette non-appartenance du père au groupe de filiation de ses enfants se traduit aux îles Trobriands en termes de non-consanguinité. Ni chair ni sang ne relie père et enfants. Les Trobriandais pensent que le père n'est pas géniteur et que la mère est fécondée par un esprit-enfant, appelé *waiwaia*, venu du monde des ancêtres. Néanmoins, ils pensent aussi qu'un père façonne à son image son enfant par les colts répétés qu'il a avec sa femme quand celle-ci est enceinte. C'est donc par le biais d'une forme, d'une pure ressemblance dénuée de corporéité, qu'un père inclut ses enfants dans son groupe de filiation. Un père étant relié par l'apparence extérieure à ses fils et filles, il s'attache à mettre en valeur leur beauté afin qu'ils puissent se distinguer par leur particularité. Il leur offre, quand ils sont petits des boucles d'oreille en écaille de tortue, puis, lorsqu'ils sont plus âgés, le collier de spondyle rouge qu'ils portent jusqu'à leur mariage. Quand les enfants apprennent à marcher, « il les promène pendant des heures en les regardant avec admiration, et tout éloge adressé à l'un d'eux le touche infiniment ». Quand ils sont adolescents, il peut leur offrir des terres

à cultiver appartenant à son matrilignage, leur donner des pierres polies pour participer aux échanges, et même leur apprendre des formules magiques pour qu'ils réussissent dans leurs entreprises. Quand ils sont adultes, il les défend en cas de conflits. Ne serait-ce donc que par son extériorité au groupe de filiation de ses enfants, un père trobriandais joue un rôle déterminant en transférant à ces derniers un système de valeurs qui leur permet d'entrer et de progresser dans le jeu des relations sociales ; mais il le fait sans pouvoir sanctionner. Cette relation affective privilégiée est cependant limitée par les règles du matrilignage. Si un père peut effectivement accorder à ses fils des biens de son matrilignage, ceux-ci ne peuvent en aucun cas les transmettre à leur propre descendance. Tout bien donné de son vivant doit être rendu à sa mort par ses fils aux membres de son matrilignage. « Tout ce qui est emprunté au lignage du père doit être rendu ». Entre père et fils il n'y a pas transmission continue des biens à travers les générations, mais transmission discontinue séparant les générations. Si, en régime patrilinéaire, la fonction paternelle est inaliénable, fixe et supposée éternelle tant que le lignage perdure, en régime matrilineaire elle est, comme l'inclusion dont elle relève, aliénable, susceptible de tomber dans l'oubli après la mort du père. Comme l'objet magique, la fonction paternelle est intrinsèquement liée à sa perte.

N'appartenant pas au groupe de filiation de ses enfants, le père n'est qu'un séparateur et un médiateur sans pouvoir. Le droit de battre pour punir et de menacer pour exclure du groupe de filiation revient à l'oncle maternel des enfants. Garant de la solidarité du matrilignage, l'oncle maternel est investi d'une autorité incontestée. Vénééré et adulé, il est le « père » tout-puissant, craint et redouté. En ce sens, l'oncle maternel est un personnage distant qui n'entretient aucune relation de ressemblance avec ses neveux. Malinowski raconte avec humour qu'il commit sans le savoir un *faux pas* (en français dans le texte) le jour où il fit remarquer à l'un de ses informateurs que son neveu utérin lui ressemblait. En tant qu'il appartient au même corps lignager que son neveu, l'oncle maternel se manifeste surtout en qualité de propriétaire des biens matériels et culturels du matrilignage ; il détient non seulement les terres mais aussi les récits d'origine, les lois et les formules magiques. En tant que connaissant la tradition et répondant d'elle, il est maître. Le terme *tolt*, « propriétaire », « maître », socialement très valorisé, revient fréquemment dans la langue trobriandaise pour désigner divers types de pouvoirs. Les propriétés du matrilignage transmises de génération en génération depuis l'origine des temps assurent l'unité et la continuité du groupe de filiation, mais aucun de ces biens n'est mis à part à l'instar d'un objet sacré, pour représenter le monde souterrain d'où sont sortis les ancêtres fondateurs du matrilignage.

Pour traduire les fonctions paternelles path- et matrilineaire définies en termes d'appartenance et d'inclusion dans une terminologie classique, on pourrait dire qu'un père bamiléké détient à la fois la *potestas* et l'*auctoritas* sur ses enfants et ses descendants, tandis qu'un père trobriandais n'a que l'*auctoritas*, la *potestas* étant conférée à l'oncle maternel. Seul ce dernier peut les exclure du matrilignage en les privant des richesses. C'est ce qui a fait dire à Malinowski : « Tout Trobriandais est divisé entre deux pères dont l'un, bon et généreux, partage une intimité avec ses enfants, tandis que l'autre, sévère et intéressé, rappelle ses neveux utérins à leurs devoirs ». En fait ces

deux fonctions paternelles renvoient les enfants à deux lois distinctes, à savoir : la loi des inclusions successives et des échanges qui repose sur un système de valeurs défini, entre autres, par des formules magiques, et la loi sociale qui garantit l'unité et la cohésion d'un groupe par le biais de sanctions positives ou négatives. En disant et en répétant que le père est plus important que l'oncle maternel, les Trobriandais laissent toutefois entendre que le premier est plus déterminant que le second.

SEXUALITÉ, PATERNITÉS ET DISCOURS DE LA SCIENCE

Les relations sexuelles avant et après le mariage sont libres aussi bien chez les Pères que chez les Trobriandais, si bien que Malinowski pensait que cette liberté correspondait à l'état de nature dont les sociétés traditionnelles extérieures à la civilisation jouissaient sans souci de répression. En fait, les relations sexuelles sont affranchies dans les sociétés matrilineaires, parce que leur système de parenté sépare radicalement la sexualité de la procréation. Alors qu'en régime patrilineaire une femme qui se marie devient épouse et mère dans le lignage de son conjoint, en régime matrilineaire une femme mariée est soeur et mère pour son frère, et uniquement épouse pour son mari. Autrement dit, dans le premier cas la sexualité de l'épouse et la procréation de la mère sont conjointes, dans le second, disjointes. Il résulte de cette séparation que, dans les sociétés matrilineaires, les femmes, qui peuvent choisir leur conjoint autant que ceux-ci les choisissent, sont beaucoup plus indépendantes que leurs homologues vivant en régime patrilineaire, et que les divorces sont beaucoup plus fréquents. Il n'est pas rare qu'un homme ou une femme changent plusieurs fois de conjoint au cours de leur vie. Pour reprendre notre terminologie ensembliste, la fonction de mère, qui procrée et nourrit l'enfant en bas âge, relève du réel ; c'est donc uniquement par elle que se transmet l'appartenance aux groupes de filiation, que ceux-ci soient patri- ou matrilineaires. En revanche, le statut d'épouse ne doit rien à une appartenance, car une femme n'appartient ni à un homme ni à un lignage. Une épouse est donc uniquement incluse dans le groupe de filiation de son mari sous la forme symbolique « femme de ... ». Si, donc, en régime patrilineaire, la conjonction des statuts d'épouse et de mère marchent de pair avec celle des fonctions paternelles, *potestas* et *auctoritas*, et si, en régime matrilineaire, la disjonction de ces statuts féminins est associée à la séparation des fonctions paternelles, autorité du père d'un côté, pouvoir de l'oncle maternel de l'autre, force est de reconnaître qu'il existe dans les systèmes de parenté une corrélation étroite entre pratiques sexuelles et fonctions paternelles. Autrement dit, *l'ordre de la sexualité, conjugué ou non à la procréation constitue en lui-même une instance sociale de base beaucoup plus déterminante que ce qu'on ne l'a cru jusqu'alors*. Cet ordre sous-tend en effet, par-delà des fonctions paternelles patri- et matrilineaire contrastées, des structures sociales et des croyances de types différents qui s'appliquent en grande partie à l'évolution de notre système de parenté.

Dans notre cellule familiale de type indifférencié, tout enfant est inclus de la même manière dans la parentèle de sa mère et dans celle de son père. Notre ordre parental, depuis sa formation sous les Francs, n'a jamais été patrilineaire et ne sera

peut-être jamais matrilineaire ; mais si cet ordre parental ne doit rien à l'unifiliation, on constate que lorsque la sexualité et la procréation se sont définitivement séparées, notamment avec la généralisation de la pilule contraceptive dans les années soixante-dix, la paternité, qui était déjà en mutation, s'est profondément transformée. Le père, dont les premiers signes de défaillance avaient été détectés par plusieurs auteurs, n'a quasiment plus le pouvoir de sanctionner physiquement ses enfants et de les exclure du groupe familial. Autrement dit, le père n'étant plus le garant de la loi sociale, elle-même garante du groupe dont relèvent ses enfants, il ne peut plus se prévaloir auprès d'eux d'une appartenance commune au sens que nous avons donné à ce terme. Ainsi, le père, qui inclut ses enfants dans la cellule familiale qu'il a créée avec son épouse, est appelé à exercer éventuellement un rôle de séparateur et de médiateur à l'instar de ses homologues en société matrilineaire. Séparateur, s'il lui revient de détacher symboliquement ses enfants de leur appartenance initiale à leur mère ; médiateur, s'il a, au même titre que sa femme, pour charge de transmettre à ses enfants un système de valeurs au sein duquel ceux-ci extraient un étalon de type monétaire, un « équivalent général singulier » choisi à leur mesure, grâce auquel ils s'insèrent dans les échanges culturels et matériels, base de la vie sociale et collective. Comme l'appartenance au groupe n'est plus aussi prégnante que ce qu'elle l'était, l'aspect social de la procréation est sensiblement moins déterminant, et la fonction paternelle devient applicable à des hommes et à des femmes qui ne sont pas père biologique. D'où les différentes formes de « parentalité » ouvertes à divers rapports parentaux, tels que les couples de lesbiennes et de gays, qui s'inscrivent souvent, semble-t-il, dans les fonctions parentales actuelles.

Mais qui représente maintenant la *potestas* et la loi du groupe ? Au commencement de la vie, la mère. Quand elle est enceinte, elle est juridiquement la seule à pouvoir décider, indépendamment du géniteur de l'enfant, de l'arrêt ou du prolongement de sa grossesse. Elle dispose ainsi à elle seule du droit de vie et de mort sur le fœtus. Ses enfants en bas âge lui appartiennent davantage qu'à son époux, si l'on en juge par le droit de garde dont elle bénéficie souvent en cas de divorce. Eappartenance pure sans inclusion qui relève de la logique du tout ou rien : « Tu es à moi ou tu n'es pas », est au départ l'apanage de la fonction maternelle. Lorsque l'enfant grandit, le droit de sanctionner et celui d'exclure sont détenus ensuite à des degrés divers par les établissements de formations, écoles, collèges, etc., par les employeurs, entreprises privées et administrations, et par la justice. Le père est ainsi dépossédé de la *potestas* ou, plus précisément, de la loi sociale régissant l'appartenance à un groupe. La fonction paternelle est-elle pour autant en déclin, et l'ordre social est-il en danger comme on le lit de façon récurrente dans les écrits des psychologues et des psychanalystes, qui sont devenus de ce fait les nouveaux tenants de la morale sociale ? 1_étude des sociétés matrilineaires nous montre non seulement que le père, qui détient avec compétence l'*attctoritas* sans la *potestas*, est toujours un père, mais aussi que cette fonction est plus importante que celle qui assure la *potestas* sans l'*auctoritas*. Autrement dit, depuis que la sexualité est déconnectée de la procréation, la fonction paternelle n'est plus soumise au même type de clivage, et la société a changé de mentalité.

Le discours dominant dans notre société, qui sert de référence à tous les niveaux

de la formation et du travail, est celui de la science. Ce discours, qui, en principe, a pour caractéristique d'être hostile à toute exception et à toute contradiction, se veut fondamentalement étranger aux croyances. Son association de plus en plus étroite avec la technique lui a conféré un pouvoir sans précédent, source d'innovations parmi lesquelles il faut compter les contraceptifs médicaux qui ont accéléré la disjonction entre sexualité et procréation, et les nouveaux moyens de communication électronique qui ont largement contribué à la sécularisation de tous les biens matériels et culturels, et à la banalisation des pères et des idéaux. Cependant, en dehors de son impact direct sur l'ordre social, la science est traduite dans le discours quotidien en d'autres termes que les siens. C'est ainsi qu'au fur et à mesure que la science est devenue fille de la technique, son arrimage dans le discours de tous les jours est passé d'une logique discursive de type religieux à une logique nouvelle se rapprochant de celle de la magie. Dans la première moitié du XX^e siècle, les savants étaient encore comparés à des héros qui se sacrifiaient pour la recherche, et leurs découvertes ont été sanctifiées par l'opinion publique en raison du progrès qu'elles induisaient. Chaque discipline scientifique formait ainsi un corps de spécialistes hiérarchisé, doté d'un «contexte de justification» et d'une éthique propre, garantis et rehaussés par des figures ancestrales incontestées, Descartes et Leibniz pour les mathématiques, Galilée et Newton pour la physique, Claude Bernard et Pasteur pour la médecine. Mais lorsque la science s'est technicisée, son arrimage au discours quotidien s'est fait à travers une logique discursive dont les accointances avec le discours de la magie sont particulièrement frappantes. Non seulement les chercheurs sont devenus de plus en plus nombreux, mais l'éthique définissant les normes des disciplines s'est aussi progressivement affaiblies. D'où la mise en question des orthodoxies qui, en établissant une norme grâce à des prémisses, en posaient les limites et leurs envers, l'hétérodoxie. De façon parallèle, les élaborations théoriques ont été dépréciées, et les connaissances, de plus en plus diversifiées, sont toutes mises sur le même plan sans pouvoir être instituées et hiérarchisées. Aussi le succès d'une recherche ou d'une nouvelle façon de penser ne tient-il maintenant qu'à la rentabilité dont elle est prometteuse, à la politique qui la promeut ou à l'effet de mode qu'entretiennent les médias. Du même coup, la science n'est plus aussi indépendante que ce qu'elle semblait. D'aucuns affirment que c'est la société, à savoir les relations entre l'État, l'industrie et les marchés, qui décident désormais des recherches et du savoir. Les connaissances fluctuantes et changeantes, de plus en plus transformées en informations, ne font plus école. De façon concomitante, l'individualisme l'emporte sur les obligations collectives, l'égalitarisme sur les hiérarchies, et les structures de réseaux sur les structures de groupe. Le web, dans lequel chacun peut entrer et sortir quand il veut et circuler comme bon lui semble en fonction de ses intérêts, en est la meilleure illustration. Enfin, avec le déclin de l'esprit de groupe la culpabilité est moins prégnante, le sacrifice et les vocations n'attirent plus et les occurrences de pertes réelles ou imaginaires, facteurs de frustration, s'accroissent, d'où les réactions de plus en plus fréquentes de violence interindividuelle, dont les manifestations les plus tangibles se font sentir dans les écoles et collèges.

Changements
de sexualité,
changements
de croyances et
de paternités

Le changement de structures parentales et celui concomitant des discours dégagés par notre étude anthropologique nous incitent à conclure que le monde actuel ne devient ni meilleur ni pire, il change tout simplement de clivage et de logique discursive. A partir du moment où la sexualité est séparée de la procréation, les femmes et les hommes sont plus égaux entre eux, la sexualité est plus ouverte à toutes ses manifestations hétérosexuelles, homosexuelles ou sadomasochistes, l'*auctoritas* paternelle est déconnectée de la *potestas*, et le discours dominant, qui tente de faire lien entre les individus, se rapproche à bien des égards de la logique de la magie. Si, autrefois, la croyance religieuse jugulait les conflits internes à sa juridiction, elle pouvait aussi être violente envers les autres, comme en témoignent les guerres fomentées par les discours religieux ou patriotiques. Aujourd'hui, la violence engendrée par les penes éprouvées par les individus est plus interne à la société que celle qui était associée aux sacrifices exigés par la collectivité. En somme, le changement de pratiques sexuelles est socialement plus déterminant que ce que la sociologie contemporaine paraît le penser.

BIBLIOGRAPHIE

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*. Paris, Le Seuil ('L'Ordre philosophique'), 1997.
- BADIOU, Alain. *L'Être et l'événement*. Paris, Le Seuil ('L'Ordre philosophique').
- BENVENISTE, Émile. *Problèmes de linguistique générale, II*. Paris, Gallimard ('Bibliothèque des Sciences humaines'). 1974
- DURKHEIM, Émile. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*. Paris, Librairie Félix Alcan ('Travaux de l'Année Sociologique'). 1975, Textes. Paris, Minuit.
- FOUCAULT, Michel. *L'Archéologie du savoir*. Paris, Gallimard. 1969.
- *L'Ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*. Paris, Gallimard.
- FRAZER, James George. *Le Rameau d'or. Étude sur la magie et la religion. I : Magie et religion ; les tabous*. Traduction de l'anglais par R. Stiébel. Paris, Librairie C. Reinwald, Schleicher frères & Cie, Éditeurs.
- GAUCHET, Marcel. « La dette de sens et les racines de l'État politique de la religion primitive », *Libre 2* : 5-43. *Le Désenchantement du monde*. Paris, Gallimard ('Bibliothèque des Sciences humaines'). 1977.
- GIBBONS Michael, LIMOGES Camilles, NOVOTNY Helga, SCHAWARTZMAN Simon, SCOTT Peter and TROW Martin. *The New Production of Knowledge, The Dynamics of Science and research in Contemporary Societies*, London, Sage, 1994.
- IACUB, Marcela. *Le Crime était presque sexuel, et autres essais de casuistique juridique*, Paris, EPEL, 2002.
- LACAN, Jacques « Les complexes familiaux », *Encyclopédie française*. Paris, Larousse., t. 8.40. 3-16 et 42. 1-8, rééd sous [intitulé] les Complexes familiaux. Paris, Navarin, 1984.
- *Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Livre XI, Paris, Le Seuil. 1973
- *Encore*. Livre XX. Paris, Le Seuil.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonauts of the Western Pacific*, New-York. E.P. Dutton ('Studies in Economics and Political Science' 65), 1922. ITrad. franç. 1963, *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Gallimard, 1963 (« L'espèce humaine »).
- *Sex and Repression in Savage Society*. New York, Meridian Books. 1927 ITrad. franç. : *La Vie sexuelle des sauvages du nord-ouest de la Mélanésie*. Paris, Payot, 1969.
- *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*. New-York, Harvest Books. 1929. ITrad.

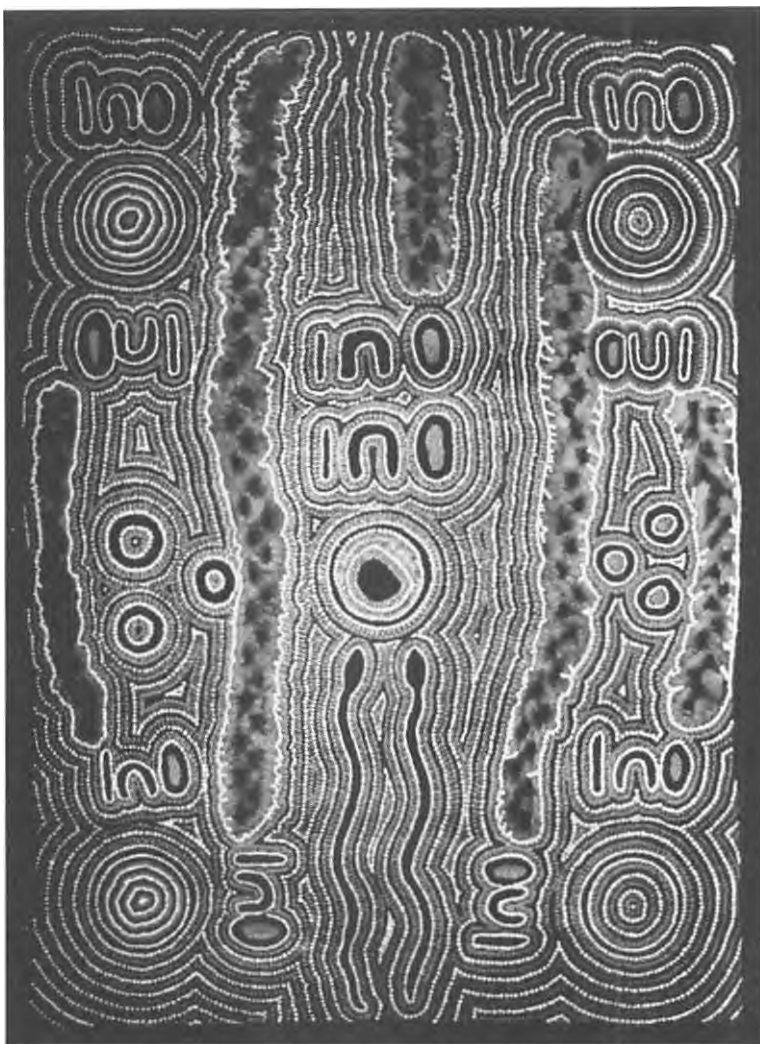
- franc.: *La Vie sexuelle des sauvages du nord-ouest de la Mélanésie*. Paris, Payot, 1970.
- *Coral Gardens and their Magic : A Study of the Methods of Tilling the Soil and Agricultural Rites in the Trobriand Islands, II*. New-York, American Book Company. 1935. [Trad. franç. abrégée : *Les Jardins de corail*. Paris, Maspero, 1974 ('Textes à l'appui').]
- LEVI-STRAUSS, Claude. *Les Structures élémentaires de la parenté*. Paris, PUF, 2e éd., Paris-La Haye, Mouton. (1949) 1968.
- *Anthropologie structurale*. Paris, Plon.
- NOVOTNY Helga, GIBBONS Michael & SCOTT Peter, *Re-thinging Science : Knowledge Production in an Age of Uncertainty*, Oxford, Polity Press, 2001
- PESTRE Dominique, «Les sciences et l'histoire aujourd'hui», *Le débat*, n° 102, 1998.
- PRADELLES DE LATOUR, Charles-Henry. *Le Crane qui, parle, deuxième édition d'Ethnopsychanalyse en pays bamilébé*. Paris, EPEL. (1991) 1996.
- *Incroyance et paternités*. Paris, EPEL.
- POWEL, Harry A. « An Analysis of Present Day Social Structure in the Trobriands », Ph. D. Dissertation, London, Cambridge University New-York Cambridge, London, New-York College, London University.
- WEINER, Annette B. *Women of Value, Men of Renown. New Perspective in Trobriand Exchange*. Austin, University of Texas Press, 1976. [Trad. franc. : *La Richesse des femmes, ou comment l'esprit vient aux hommes. Iles Trobriands*. Paris, Le Seuil, 1983 («Recherches Anthropologiques»)].
- *The Trobrianders of Papua New Guinea*. New York, Holt, Rinhart and Winston ('Case Studies in Cultural Anthropology'). 1988

Liddy Miller Nampijinpa
 warlpiri dc tajamanu

Rive Graines Watiyawarnu
 Deux Sours avalées par un couple
 de Serpents ont laissé des traces de
 leur passage dans le dosen ^
 Parulyu.

acrylique sur toile
 1995
 collection paniculitre

OEuvres à la
 National Gallery of Victoria



Reve Graines Watiyawarnu

Les deux femmes coupaient des arbres près d'un petit lit de rivière et en les coupant les petites graines ont poussé. Elles descendirent dans le lit et ont commencé d creuser la terre d Parulyu. Le Serpent de Jarlunangu a senti leur odeur.

- Qu'est-ce que c'est que cette ombre, a demande Nangala, on dirait un nuage, peut-etre va-t-il pleuvoir ?

Mais quand elle a levé la tete, elle a vu les deux serpents :

- Qu'allons-nous faire ?

- Je ne sais pas t

Et elles furent englouties par le Serpent et sa femme. Elles ont laissé leurs graines là a Parulyu. En témoigne encore aujourd'hui une pierre sacrée, toute petite et de couleur marron. Je chante la vérité quand les deux se sont chantées au fond de l'eau.

*Propulseurs de rêves ou comment « performer » les cartes cognitives aborigènes**

BARBARA GLOWCZEWSKI

Un film australien récent va nous aider à introduire la notion des « cartes cognitives aborigènes ». *Le chemin de la liberté*, de Philip Noyce, raconte la longue marche de trois jeunes filles aborigènes originaires du désert de l'Ouest qui se sont enfuies d'une réserve pour retrouver leur famille dont elles avaient été séparées de force par l'administration australienne dans les années 1930. En anglais le film s'appelle *Rabbit proof fence*, « La clôture de protection contre les lapins », désignant un grillage, qui coupait l'Australie en deux, pour empêcher la propagation à l'est du continent des lapins importés par les colons et qui s'étaient multipliés avec une maladie contagieuse pour les hommes. C'est grâce à cette clôture que les trois jeunes filles du film vont réussir à retrouver à pied le chemin de retour, après avoir été déportées en voiture à la réserve de Moore River à 2 400kms au sud de leur terre natale, Jigalong. Ignorant que la clôture a trois bifurcations, les filles se trompent au départ, mais elles arrivent à retrouver la bonne direction grâce à leur sens de l'orientation cardinale. Au bout de deux mois de marche, et de survie très difficile — l'une des filles est rattrapée par la police — les deux autres atteignent une section du désert tellement aride que la clôture y est interrompue. L'ainée, qui a quatorze ans, continue en portant sa petite sœur de huit ans jusqu'à ce qu'elles s'évanouissent.

Pendant ce temps, la mère et les femmes de Jigalong se sont réunies pour une cérémonie visant à aider les jeunes filles. L'ainée va en effet se réveiller avec le souvenir de la voix de sa mère lui montrant un aigle dans le ciel comme étant son esprit auxiliaire. L'administrateur de Jigalong a pour directive de renvoyer les filles dès qu'elles seront arrivées, mais la cérémonie des femmes l'oblige à fuir les lieux en raison d'un pouvoir inexplicable qui le terrorise. Les deux sœurs arrivent à rejoindre leur

Barbara Glowczewski (Docteur ès lettres et sciences humaines), Directrice de recherche au CNRS, Collège de France, Laboratoire d'Anthropologie sociale. Exposé présenté à Place Publique (école lacanienne de psychanalyse) en avril 2003 et aux journées « Orientation spatiale » du Collège de France, 20-21 mai 2003.

Propulseurs de rêves
ou comment
« performer »
les cartes cognitives
aborigènes

mère sans se faire prendre.

Le film de fiction s'arrête là, mais il est suivi d'une séquence documentaire avec les deux survivantes aujourd'hui très âgées. On apprend qu'elles sont reparties se cacher dans le désert avec leur mère et leur grand-mère pour y vivre en compagnie d'autres Aborigènes, se marier et avoir des enfants. Mais les filets de l'administration ont fini par les happer à nouveau pour les enfermer, puis retirer définitivement à l'une d'elles un de ses enfants.

L'histoire illustre le phénomène dit de la *stolen generation*, la « génération volée », expression qualifiant la pratique de séparation des enfants métis de leurs mères aborigènes qui a duré jusqu'aux années soixante. Les réserves où étaient déportés ces enfants étaient souvent tenues par des missionnaires qui les formaient comme employés de maison et de ferme. Cette politique dite d'assimilation ou encore de « blanchiment » de la race visait à marier les enfants à plus clairs qu'eux afin d'éradiquer à terme l'existence des peuples aborigènes.

Beaucoup de gens — y compris des anthropologues — ont cru que les Aborigènes étaient en voie de disparition. En fait, après le référendum de 1967, qui a enfin reconnu des droits de citoyens à ses « natifs » australiens, il y eut un baby boom et un revival des cultures locales avec une identification des métis à leur héritage aborigène. Ceux qui avaient soufferts des réserves furent parmi les plus militants dans les luttes pour la restitution des terres confisquées. En 1972, un artiste du sud sorti d'une école d'art dessinait le drapeau aborigène adopté par tous aujourd'hui (noir, rouge et jaune). Les peintres de la Terre d'Arnhem transposaient sur écorce leurs affiliations spirituelles à la terre dans un style dit radiographique où les animaux et les humains sont présentés comme par transparence, alors que des peintres du désert occidental commençaient à peindre ces fameuses toiles à petits points, cartes d'apparence quasi neuronale, connues depuis dans le monde entier sous le nom de « *dot paintings* ».

Le film *Le chemin de la liberté* fournit quelques éléments essentiels d'une vision traditionnelle du monde des chasseurs cueilleurs semi-nomades, qui, malgré la fin de cette économie ancestrale, s'affirme comme actuelle au niveau cognitif. Le savoir de survie en brousse y est démontré par rapport à une géographie en quelque sorte virtuelle dans la mesure où la jeune fille ne connaît pas le territoire qu'elle traverse mais l'interprète en marchant sur la base d'une idée : elle a entendu que la clôture est censée traverser le désert sur une longueur correspondant à au moins deux mois de marche. Elle connaît par ailleurs le moyen de décrypter les signes de ce type d'environnement afin de trouver à manger et à boire car elle a appris à pister pour chasser, mais aussi à effacer ses traces. Ainsi va-t-elle mélanger les indices pour pouvoir tromper ici le traqueur aborigène qui les suit.

L'interprétation dynamique de traces visuelles et la projection de savoirs spéculatifs dans l'espace sont la clef de la vision aborigène. Par ailleurs ce système cognitif spatialisé repose sur une vision de l'univers qu'on pourrait qualifier de « connexionniste » car tout y est virtuellement connectable et interdépendant : toute connexion entre deux éléments a des effets sur d'autres éléments de ce réseau. Que ce soit les hommes et les femmes, le règne animal, végétal ou minéral, la terre, le souterrain ou le ciel, l'infiniment petit et l'infiniment grand, la vie actualisée et les rêves, tout inter-

agit Ces connexions sont mises en oeuvre de trois manières :

- 1) par les rites,
- 2) par les rêves,
- 3) par le lien spirituel et physique qui unit chaque humain à certains éléments de son environnement, lien qu'on a coutume en anthropologie de qualifier de totémique.

Dans le film *Le chemin de la liberté* les trois techniques de mise en oeuvre des connexions sont condensées dans l'épisode de l'aigle : 1) la jeune fille a un lien spirituel avec l'aigle ; 2) les femmes effectuent une cérémonie pour mettre ce lien en action 3) la jeune fille reconnaît un message en rêve lui disant de suivre l'aigle. Du point de vue aborigène, elle est sauvée en « suivant » le rêve de l'Aigle qui se manifeste dans la réalité pour la guider grâce aux activités rituelles des femmes : chants, peintures corporelles et danses.

Cette performance rituelle n'est pas vraiment expliquée dans le film, mais je peux dire, pour avoir participé à de très nombreuses cérémonies des femmes du désert, chez différents groupes et dans des rencontres intertribales réservées aux femmes, que — comme chez les hommes —, toutes les activités rituelles sont liées à des lieux. Les moyens employés — chants, peintures et danses — sont tous des transpositions très complexes de voyages consistant à nommer et laisser des traces physiques de ces déplacements dans la géographie terrestre.

Pour retrouver quelqu'un qui est perdu en brousse, quand l'art du traqueur qui cherche et interprète les traces ne suffit pas, on peut recourir à l'art du rêveur qui se projette dans un voyage de lecture mythique de l'environnement, et l'art du chanteur et du peintre qui en reliant mentalement les toponymes qu'ils chantent ou peignent sont censés actualiser des informations virtuelles : c'est grâce à cette conjonction, du chant, du geste performant du peintre et du danseur, que des connexions sont effectuées ou renforcées entre les gens et leur environnement. C'est aussi grâce à cette conjonction que doit opérer le lien entre la personne qui est perdue et les éléments lui permettant de retrouver son chemin.

LE DESERT CENTRAL

Voyons un exemple de mythe warlpiri dont un épisode montre très bien ce lien actif entre le pistage des traces et l'interprétation des rêves, au point que les deux se joignent en une véritable activité de « dépistage ». Il est question dans ce mythe raconté sur le sable de deux femmes oiseaux vivant loin des hommes : l'une, Caille, a deux filles. L'autre, Bergeronnette, a un très gros ventre qui intrigue beaucoup les deux jeunes soeurs. Elle part tous les jours chasser toute seule pour ramener du gibier : l'aînée des filles remarque que le kangourou rapporté un jour est percé d'un petit trou (en fait la trace d'une lance) et rêve la nuit d'un jeune homme. En se réveillant le matin, l'aînée pense que cet homme est lié à Bergeronnette et persuade sa soeur cadette de partir à sa recherche : cet homme, dit-elle, « doit être vrai puisqu'elle l'a rêvé ». En effet, en suivant la piste de Bergeronnette, elles trouvent le jeune homme.

Propulseurs de rêves
ou comment
« performer »
les cartes cognitives
aborigènes

Celui-ci vit en fait caché dans le ventre de sa mère qui le fait sortir chaque jour pour chasser. Les filles réussissent à le convaincre qu'il ne doit pas retourner dans le ventre de sa mère mais les épouser. Il accepte, mais au prix d'un drame digne de la tragédie grecque : sa mère est tellement en colère d'avoir perdu son fils qu'elle tue la mère des deux jeunes filles. Le fils, doit alors venger sa belle-mère en tuant sa propre mère. Cette histoire est racontée aux jeunes enfants, garçons et filles, avant leur initiation pour les préparer à se séparer de leurs parents et rentrer dans l'alliance'.

Il est important à retenir dans ce récit sur sable qui combine des demi-cercles (représentant les personnages assis) et des lignes droites (figurant leurs déplacements), c'est la conjonction entre la lecture des traces et le rêve. Dans plusieurs langues aborigènes, le mot pour empreinte est d'ailleurs le même que le mot pour rêve : en warlpiri par exemple *kuruwarri* et *jukurrpa* sont synonymes. Ce qui unit les concepts de trace et de rêve c'est que le mot pour empreinte, aussi utilisé pour désigner n'importe quelle image, est pensé comme un mouvement : l'image comme trace c'est la preuve du passage de l'agent qui a laissé la trace. Pour un bon traqueur, qui piste un animal ou un humain, la lecture d'une empreinte permet à la fois d'identifier l'agent (y compris son sexe et son âge), la direction qu'il a prise et le moment où il est passé. Autrement dit, l'identité qui est « signée » au sol donne une information sur le physique (forme, sexe, âge) ainsi que sur une activité spatio-temporelle, le lieu et le temps du déplacement.

Du point de vue du rêve, cet aspect dynamique de l'interprétation des traces se retrouve dans le fait que les images oniriques sont aussi sujettes à interprétation, non seulement par le sens que le rêveur et son entourage leur donnent, mais aussi par les performances qui en découlent. Ces performances d'interprétation sont aussi bien le déploiement d'un récit oral, un chant rêvé, une peinture à transposer ou encore une danse à intégrer dans un rituel, à condition bien sûr que le groupe concerné accepte l'authenticité des révélations proposées.

Cette capacité performante des rêves repose sur l'idée que tout ce que l'on voit et entend en rêve n'est pour les Warlpiri qu'une « remémoration » d'éléments existants depuis toujours mais qui se combinent, se connectent de manière nouvelle. Les combinaisons sont quasi infinies mais toujours localisées dans des agents pensés comme des êtres ancestraux aux formes hybrides qui ont laissé des traces dans des lieux sacrés. C'est la raison pour laquelle tous les agents mythiques et tous les lieux sacrés sont aussi appelés *Juhurrpa*, *Dreaming*, Rêves.

Pourquoi *Dreamings*, des Rêves ? Parce que dans les langues d'un grand nombre de groupes australiens, la mythologie n'est pas pensée comme un temps passé mais plutôt un espace-temps éternel auquel on accède par des sortes de portails virtuels que sont les sites sacrés, les rites et surtout la pratique onirique. L'esprit du rêveur quitte le corps pour voyager dans un espace-temps synchronique où il peut rencontrer certains de ces êtres éternels qui sont à la fois des manifestations externes et inter-

1. Jintirrijintirpa manu *Puntaru*, Bergeronnette et Caille, film de B. Glowczewski et Laurence Vale, 1994. Extraits analysés sur le CD-Rom de B. Glowczewski, *Dream trackers/Pistes de rives*, Editions UNESCO, 2001. Texte intégral paru dans *Rives en colère*, Paris, Pion, Terre Humaine, 2004.

nes aux humains. Il peut se déplacer dans une mémoire à la fois très ancienne, celle de la formation du paysage, et une mémoire en quelque sorte virtuelle qui traite pour lui des données nouvelles mais sur un mode parallèle — un peu comme un voyage dans le temps où passé et virtualités du futur (et non pas un futur prédéterminé) sont comme empilés. C'est ainsi que le rêveur dit parfois « reconnaître » des ancêtres fondateurs qui lui donnent la révélation de nouveaux chants et peintures. Cette mémoire dite de rêve est un espace-temps virtuel où des éléments anciens combinés de manière nouvelle permettent d'interpréter la vie aujourd'hui.

Les itinéraires mythiques qui sont célébrés dans les rites sous forme de chants, de danses et de peintures sur le corps, sur des objets sacrés ou sur le sol sont des cartes cognitives au sens où ces récits consignent des informations essentielles pour la survie de la société. Les mythes répertorient des milliers de toponymes dispersés sur un territoire très vaste (600 par 300 km dans le cas des Warlpiri, une population qui comme la plupart des groupes linguistiques aborigènes n'aurait jamais compris plus de 4 000 personnes).

La plupart du temps, les lieux sont dits avoir été formés par le végétal ou l'animal qui, sous forme d'un peuple de Rêve, aurait laissé là son empreinte. Une trace de disparition sous terre devient une grotte, une giclée de sang devient un gisement d'ocre, une larme un trou d'eau, une partie corporelle démembrée devient un rocher. Chaque trait topographique a ainsi son histoire comme trace d'un ancêtre dit de Rêve, *Juhurra*, qui est toujours un voyageur marquant la terre comme s'il écrivait ainsi son parcours. Cette géographie mythique projetée dans l'espace réel rappelle à chacun la mémoire du lien sacré qui unit les humains aux plantes, aux animaux, au minéral et à toutes les choses nommées. Les Aborigènes parlent des lieux comme « vivants » (*living waters*) en ce que les traces physiques qu'ils y lisent connotent une infinité d'informations indispensables pour leur survie dans cet environnement.

Ainsi raconte une femme warlpiri : « A Yarduralinyi, le Rêve a pris Igname ngarlajiyi. Il a pris le prénom de mon père. Avec le Rêve, l'esprit de mon père est allé, loin à Yamakungu. La fleur d'igname a parlé au Rêve Igname. Elle a dit « Igname » et igname a poussé, l'esprit de mon père. Le Rêve est allé ».

Le Rêve Igname a essaimé en une multitude de lieux, donnant aux hommes une nourriture très prisée, qui peut être déterrée chaque année en creusant aux mêmes endroits, à condition de savoir les reconnaître dans ces plaines gigantesques de sable, de pierres et d'herbes piquantes parsemées de petits buissons d'eucalyptus ou d'acacia. Quand on creuse un trou pour déterrer une igname, on la coupe en faisant très attention aux racines, pour ne pas les casser n'importe comment, car se serait « casser la Loi » disent les Warlpiri. Un bon trou à igname doit toujours être recouvert. Quand la racine sèche à l'intérieur, on doit suivre les filaments d'une autre racine, dans l'autre sens.

Pour les chasseurs cueilleurs semi-nomades, la reproduction des ignames ne relève pas de l'agriculture ou du jardinage, mais d'une action des forces de la terre dépotée par les hommes selon un savoir ancestral consistant à reconnaître et connecter des informations nouvelles. Les récits et les chants attachés à des toponymes sacrés aident à trouver la nourriture semée par des ancêtres qui ne sont ni tout à fait horn-

Propulseurs de rêves
ou comment
« performer »,
les cartes cognitives
aborigènes

mes, ni tout à fait plantes ou animaux, mais quelque chose qui leur est commun : *guruwarri*, la trace de Rêve. Dans ces récits, les plantes sont liées à certains animaux qui s'en nourrissent ou occupent le même habitat, de manière permanente ou saisonnière.

La projection d'itinéraires mythiques dans la géographie physique du désert produit une sorte de réseau : parfois les itinéraires se connectent comme des rhizomes et d'autres fois s'enchevêtrent sans se croiser. Bruce Chatwin dans son *Chant des pistes* évoquait à ce propos un plat de spaghettis, toutefois l'analogie est limitée car, comme l'a justement remarqué Mayette Viltard, on ne parle de spaghettis que lorsque les règles sont inconnues, or les Aborigènes ont des règles très précises quant au déploiement de leurs cartographies mythiques, oniriques, totémiques et sociales. Certains segments d'itinéraires, tels les Rêves Ignames ou Lézards, se déroulent sous terre avant de ressortir en surface pour éventuellement retourner au point de départ. D'autres segments — tels les Rêves Aigle ou Pluie — alternent des déplacements aériens et terrestres. Dans les deux cas, les itinéraires apparaissent discontinus à la surface du sol, alors qu'en fait ils s'enchevêtrent en trois dimensions. Tous les lieux traversés appartiennent au groupe gardien de cet itinéraire de Rêve, mais les terres qui se trouvent entre deux lieux d'émergence ou de disparition ne sont pas forcément sa propriété, elles appartiennent à un autre groupe ou peuvent parfois être des terres communes ou de « *no man's land* » provisoire.

Le territoire de chaque groupe du désert n'est donc pas découpé en parcelles mais formé d'itinéraires mythiques qui, dans la représentation mentale du plan en deux dimensions, semblent tous s'entrecroiser. Or certains de ces croisements de parcours ne sont qu'une illusion de la vision plane. Il n'y a pas de rencontre entre deux itinéraires lorsqu'un parcours mythique est souterrain ou aérien par rapport à un autre qui passe au même endroit, ou lorsque les deux parcours ne sont pas censés s'être déroulés à la même époque et que leurs héros respectifs ne sont pas décrits comme s'étant rencontrés.

Toutefois, on peut rêver d'un nouvel épisode illustrant une telle rencontre, par exemple le héros s'en retourne au lieu qu'il avait quitté ou rêve lui-même dans ce lieu qu'il voit les héros d'un autre itinéraire. Chaque site offre différentes strates de récits mythiques qui peuvent se superposer dans des ordres différents correspondant à autant d'épisodes — y compris les révélations oniriques — attachés à tel ou tel itinéraire. On a ainsi une géographie dont les lieux et les parcours possibles sont stratifiés par le temps.

Similairement, les distances kilométriques sont relativisées dans un espace-temps topologique dont les surfaces s'étendent ou se rétrécissent selon certains impératifs de la marche et de la survie. Ainsi la distance entre deux lieux séparés par cent kilomètres à vol d'oiseau ne sera pas la même pour les Aborigènes selon que l'eau fait défaut ou est présente. En effet, s'il n'y a pas de source, il faut voyager très vite sans s'arrêter et donc on parcourt les cent kilomètres d'une seule traite, en faisant juste une sieste aux heures les plus chaudes. Alors que cent kilomètres séparant deux autres lieux situés en une terre moins désertique offriront diverses sources pour se désaltérer justifiant une marche très lente et plusieurs jours de campement. La vitesse de parcours

du même territoire sera aussi relative aux saisons selon que les points d'eau sont à sec ou fraîchement remplis par les pluies.

Cette différence de qualité *de* survie selon le territoire ou la saison explique que, pour les Aborigènes du désert, un seul mot, *ngurra*, désigne à la fois la journée, notion de temps, et le camp, notion d'espace. Si on demande à un Aborigène du désert à quelle distance se trouve un endroit donné, il répondra : à deux, trois ou plusieurs « camps ». Cette même relativité du temps dans l'espace reste d'usage aujourd'hui, par rapport à la saison et au type de véhicule dont on dispose.

Une journée est un camp, en ce qu'elle indique le temps nécessaire pour aller d'un endroit à un autre en tant que nomade. Cette longueur spatiotemporelle est relative car elle ne se mesure pas en kilomètres mais en vitesse (en musique on parlerait de mouvement ou tempo). L'espace en mouvement inclut tous les arrêts éventuels, voire les détours — notamment pour se nourrir — que le parcours permet selon la nature de l'environnement et de la saison. A ce titre, le chemin en ligne droite entre deux lieux n'est pas forcément le plus pertinent : la tradition d'un itinéraire mythique indiquera ainsi que pour aller de A à B, il est bon de faire un petit détour par C, car là on trouve de l'eau ou d'autres ressources. Ces déviations sont à ce point essentielles qu'il arrive qu'en demandant la direction d'un site, que l'on sait être au nord, l'Aborigène montre la direction de l'est, s'il vaut mieux contourner par l'est. D'autres fois on pointera son doigt dans une direction qui n'est pas la vraie direction cardinale à partir du point où l'on parle, mais à partir du point où on se projette pour imaginer le parcours à faire.

La relativité de l'espace, selon le temps que l'on met à le parcourir, a son pendant dans la relativité du temps qui s'aplatit en quelque sorte dans l'espace comme support de traces. La surface du sol est marquée par les passages des animaux et des hommes, où différentes séquences de temps se superposent. Les peintures corporelles (ou à l'acrylique aujourd'hui) présentent le même être ancestral assis en quatre endroits différents, correspondant à quatre haltes effectuées en quatre lieux différents : pour cela quatre cercles reliés par des lignes forment le carré topologique de son déplacement, alors que quatre demi-cercles tracés à côté des cercles sont la trace de l'être ancestral assis près de chacun des quatre sites.

La multiplication des traces laissées par les ancêtres et leurs totems, ne signifie pas qu'il y a une multiplicité de choses sur un même plan, mais que c'est le même principe — souvent présenté comme dédoublé en une paire — qui se déplace *dans* l'espace et dans le temps. Cette synchronicité se déchiffre comme on piste un animal et permet de déployer le plan à deux dimensions des traces vers l'émergence en 3D de l'être qui a laissé sa trace et qu'on peut alors nommer puis mettre en mouvement en 4D, c'est-à-dire dans un récit qui par définition déroule du temps ce qu'on a vu avec le récit sur sable où chaque étape est effacée par une nouvelle. Un bon pisteur est aussi un maître du temps, lui qui sait déduire l'ancienneté d'une trace : une demi-journée ou un mois de passage. Le temps du récit sera aussi celui du chant (et de son tempo) qui avance de site en site et fait passer les nuits. C'est alors que nous rencontrerons la cinquième dimension, puisqu'en rêve la synchronicité va se retrouver sous forme de condensation et d'associations où les limites de temps et d'espace seront

Propulseurs de rêves
ou comment
performer »
les cartes cognitives
aborigènes

abolies pour permettre de multiples connexions en réseau des images de rêves.

La trame que forment tous les lieux nommés du désert répartis en itinéraires, cache outre ces savoirs écologiques une logique sociale, celle d'un idéal de complémentarité guidant l'organisation sociale à la manière d'un jeu de rôle. Chez les Warlpiri tous les itinéraires désignés par des noms totémiques sont répartis en quatre catégories qui se combinent entre elles comme des relations de parenté². Si on attribuait une couleur à chacune de ces quatre catégories, on verrait la projection dans l'espace d'un réseau complexe où des brins de différentes couleurs sont enchevêtrés et se croisent quand ils indiquent les mariages autorisés entre les groupes totémiques respectivement gardiens de tel ou tel itinéraire. Si un homme appartient à un chemin blanc, il doit se marier sur un chemin noir, ses enfants appartiennent au chemin du père qui est blanc, mais ils devront se marier sur un chemin rouge ; les enfants des fils qui sont sur le chemin blanc devront se marier à nouveau sur le chemin noir alors que les enfants de ses filles, qui appartiennent au chemin rouge de leur père devront se marier sur un chemin de la quatrième couleur, jaune. Les alliances continuent ainsi à se diversifier selon le sexe des enfants.

Des Rêves de même couleur sont dits « frères » ou « pères/enfants » (*huyu-wapirra*). Quand ils sont de deux couleurs épousables, jaune ou blanc vs rouge ou noir, les Rêves sont dits en relations d'« époux » (*huyu-hirda*) ou de « mères/enfant » (*huyu yarrihi*). Enfin, la relation entre les Rêves jaunes et blancs ou entre les Rêves rouge et noir s'appelle « belles-mères/gendre » (*huyu-wururu*). Les mariages devraient respecter ces règles dites de « chair » (*kuyu*) entre les Rêves. Dans cette association entre un lieu et une « couleur », celle-ci correspond en fait à deux termes de parenté en relation père-fils (tante-paternelle/niece pour les femmes). Les quatre couleurs se déploient en quatre paires de noms, formant ensemble ce que l'anthropologie appelle un système de parenté classificatoire à huit-sous-sections et que les Aborigènes appellent « *skin name* », « noms de peau ».

La relation entre le système de parenté classificatoire et la cartographie des itinéraires a été peu explorée : elle nécessite en fait de dédoubler chaque itinéraire comme une double hélice où chacun des deux brins (correspondant à l'alternance des générations père/fils ou père/fille) se marient sur deux couleurs d'itinéraires différentes : ce pontage crée des croisements peu lisibles dans une représentation à 2 dimensions mais parfaitement topologiques. Les règles d'alliance entre les groupes gardiens doivent être respectées pour que la parenté classificatoire entre les Rêves continue à tourner dans la géographie avec ses double hélices. En fait les humains recréent sans cesse de la singularité qui se connecte, tout en les relativisant, à ces règles matricielles.

Chez les Warlpiri par exemple, chaque homme et femme est gardien en général de l'itinéraire de Rêve de son père dont il porte le nom totémique, mais il ou elle est aussi l'incarnation singulière d'un *Gurruwalpa* « esprit-enfant », qui peut provenir d'un autre Rêve que celui du père. L'esprit-enfant est identifié par un prénom, chant condensé, pensé comme ce qui permet au nourrisson de se déployer pour devenir un

2. Dont les diverses propriétés, telle la transitivité sont celles d'un groupe diédrique en mathématique ; voir Glowczewski et Pradelles de Latour, 1987, « La diagonale de la belle-mère », L'Homme.

être « articulé » : l'esprit-enfant de chaque individu lui donne motricité et parole, pour articuler ensemble son corps et son esprit. C'est souvent en rêve qu'une mère, un père ou un proche perçoivent l'annonce d'un enfant à naître et l'identité totémique de son prénom. Il est dit qu'à la mort ce prénom esprit retourne au lieu précis d'où il avait émergé en attente de renaître en un nouvel enfant. Il est censé garder en lui la mémoire de ses vies antérieures. L'esprit-enfant se distingue de l'esprit individuel de la personne, pirlirra, qui lui à la fois se dissout dans le site qui concentre ces ancêtres patriclaniques et est aspiré dans le ciel par deux tâches laiteuses, Nguungkari terme qui désigne aussi « Le pouvoir chamanique ». Selon les Warlpiri ces deux tâches aspirantes sont situées « derrière » la Voie Lactée. Selon nos astrophysiciens aussi, car il s'agit des galaxies dites des Nuages de Magellan, les seules qui, à leur connaissance, fabriquent encore des étoiles.

KIMBERLEY

La notion d'esprit-enfant se retrouve dans toutes les autres régions de l'Australie, Chez les Ngarinyin du Kimberley célèbres pour leurs milliers de grottes peintes avec des visages auréolés sans bouche appelés Wandjina³, esprits de l'eau, un ancien explique :

Au début du temps Lalai, quand Wandjina est allé à la source, il a vu son image là, la photo, le reflet comme dans du verre. Il s'est regardé. Il est allé en un endroit appelé Towarura, dans mon pays, et il faisait comme ça, racontait Banggal faisant mine de tirer une barbe qu'il n'avait pas. Le Wandjina se coiffait les cheveux, les moustaches qui s'appellent *Iowa rura*. Puis il fit un homme d'après son image, là dans le trou d'eau. Alors aujourd'hui, quand un homme marche là, ces images d'esprits-enfants cachées dans les trous d'eau, et bien, elles y vivent. Alors vous trouvez ces petites images, et la mère tombe enceinte de cette eau Ungurd, car il a mis son image là, dans cette eau. Nous venons tous de l'eau, de l'eau de pluie et cela s'appelle wulu.

Le Wandjina qui met en forme ses poils de barbe, ses moustaches et ses cheveux (les hommes portent des chignons dans lesquels ils cachent des outils de survie) évoque la fabrication des fibres de cheveux fabriquées pour servir de ficelles ou tresser des filets. Hommes et femmes Ngarinyin se peignent le visage en entourant leurs yeux de lignes ou de petits points blancs en forme de masques sous-marins à l'image des grands yeux des Wandjina sans bouche. Le dos des hommes est parfois décoré de stencils de mains, à l'instar des mains peintes sur les parois selon la technique du pochoir en soufflant la peinture autour d'un modèle. Ces empreintes digitales, qui ne laissent voir que le contour de la main, font office de signature des gardiens du lieu : manière de signer la présence par l'absence, à l'instar un peu des étoiles qui

3. Sir G. Grey, *Journal of two expeditions of discovery in N.W. and W Australia*, London, 1840 ; Lévi-Bruhl qui a republié une de ces peintures l'a par erreur attribuée à la tribu des Karajarri, groupe côtier situé au sud de Broome, qui pratiquait une autre forme d'art.

continuent à briller dans le ciel alors que cene lumière n'est que la trace de leur passé.

Les Ngarinyin pratiquent une danse cérémonielle, le Walungari, qui se rencontre aussi chez d'autres groupes du nord-ouest et certains du désert, tels les Mangala, qui s'associent tous entre eux dans un système d'échange, le Wunan, inauguré par des ancêtres Oiseaux. La danse consiste à enchevêtrer deux spirales de danseurs, celle des hommes et celle des femmes, qui forment ensemble une seule figure en se connectant entre elles par la formation de couples accrochés deux à deux, les mains d'une femme sur les épaules d'un homme. Cette performance de la double spirale renvoie une fois de plus à l'image de la double hélice dont les deux brins tournent ensemble et ne se touchent que par l'intermédiaire de liens qui font pont entre eux.

Et il y eut un groupe de gens, des gens descendant de ce mari Tortue et de sa femme Moule, raconte l'ancien Ngarrinyin. Et Wandjina divisa la terre : chaque homme avait son symbole maintenant, chaque homme. Un homme avait un symbole de montagne, un autre l'avait d'une pierre, d'un arbre ou d'une rivière. Toutes les plantes et le kangourou, l'émeu, les animaux, tout ça. C'est le symbole clef maintenant.

E usage du terme symbole s'applique ici à l'image comme l'empreinte vivante de la chose, soit un « symbole qui tient pour lui-même »⁴, un symbole qui est auto-référentiel, qui a la propriété d'être lui-même son propre référent. Cela est vrai aussi des signes picturaux du désert qui fonctionnent comme des empreintes : pour le chasseur la trace de pane d'un oiseau « est » l'oiseau et non pas une transposition symbolique de cet oiseau. L'empreinte est ici une image vivante en ce qu'elle garantit le passage et donc la présence antérieure de l'oiseau. La perception de l'image comme restituant un concept à partir d'une trace de mouvement relève d'une vision qu'on pourrait appeler holographique, au sens où une des propriétés de l'hologramme est que chacune de ses parties constituantes comprend déjà le tout⁵. C'est aussi le principe des gènes, où un fragment de tissu cellulaire d'un individu donne l'ensemble de l'information concernant son séquençage génétique, jusqu'à même permettre la virtualité du clonage. La perspective de l'accès à la vie et à la totalité à partir de l'image d'un fragment semble correspondre à la pensée aborigène.

L'image des gènes souligne la question du rapport entre virtuel et actuel, soit la relation entre ce qui se matérialise comme formes de vie singulières et la virtualité qui préexiste à cette matérialisation. Pour les Aborigènes l'actualisation de la vie passe par le mouvement du corps comme connexion de l'esprit projeté dans l'espace pour atter-

4. Roy Wagner, *Symbols that stand for themselves*, Chicago University Press, 1986 ; voir aussi *An Anthropology of the subject. Holographic Worldview in New Guinea and Its Meaning and Significance for the World of Anthropology*, University of California Press, 2001.

5. B. Glowczewski, *Du Rêve d la Loi chez les Aborigènes*, Paris, PUF, 1991 : 40, 52, 312: « l'enjeu de la peinture n'est pas tant de « représenter » mais de produire un effet à la fois esthétique et émotionnel où la signifiante — association d'un nom totémique, d'un récit mythique et d'un site ou itinéraire de référence — n'est qu'un moment de la vision qui, elle, suppose un processus a-signifiant permettant des imprimer, par-delà tout symbole, du devenir en mouvement de l'espace-temps du Rêve. Il s'agit là de ce processus quasi-holographique où par un élément on accède au tout qui n'est pas une somme d'éléments mais quelque chose d'indéterminé et infini, l'éternité comme virtualité de transformation ».

rir en un lieu donné. Une théorie du corps pensant qui rejoint certaines questions des sciences cognitives⁶.

TERRE D'ARNHEM

L'Esprit de l'Ancre est un documentaire que nous avons tourné avec Wayne Barker, en Terre d'Arnhem, région de jungle et de mangroves où vivent les Yolngu : un peuple rendu célèbre en anthropologie pour son système de parenté très complexe connu sous le nom de Murngin. Dans ce film, la mère du protagoniste principal reprend son fils cadet qui présente un oncle comme un « artiste appelé Baru, Crocodile », en précisant : « Il EST Crocodile ». Quand le fils reprend « Son Dreaming/Rêve est Crocodile », la mère insiste à nouveau « Il est Crocodile ». Le fils est d'accord avec elle, mais il suspecte les non Aborigènes (auxquels ils s'adressent par le film) de ne pas pouvoir comprendre cet énoncé d'identité sur le spirituel qui identifie les humains à des animaux. Cet écart fait d'ailleurs rire toute la famille qui assiste au tournage. Plus loin, dans le film, le fils aîné présentera son propre lien totémique comme son « nom scientifique » pour souligner par là, toujours à l'égard des occidentaux, que la connexion entre lui et son Dreaming, suppose toute une cartographie de savoirs.

Le film *L'Esprit de l'ancre* montre aussi quelques signes du langage gestuel yolngu (les Warlpiri du désert en ont un autre) où des parties du corps se rapportent à des relations de parenté, alors que le pied *luku* signifie l'empreinte, la fondation en tant qu'articulation de toute chose, au sens où elle met en mouvement comme le pied, le pneu d'une voiture mais aussi la musique.

Une autre partie corporelle, *likan*, le coude, est utilisée par les Yolngu pour désigner un rapport à la fois spirituel et physique de connexion entre les choses, à l'image de l'angle qui relie entre eux les éléments à associer : souvent pour désigner les peintures totémiques. En somme, le corps par ses articulations est perçu comme un outil de structuration de l'environnement et de la société. La danse dans ce contexte devient une métaphore performative de ce qu'elle est censée évoquer : le geste dansé actualise le référent *Igname* ou *Poisson* en tant que réseaux de liens enchaînés entre eux. Or ces danses ont d'abord été pensées, rêvées disent les Yolngu : la parole est image en mouvement qui sort de l'espace imaginaire pour se poser à terre.

Un texte de Franca Tamisari sur la danse et les signes du corps chez les Yolngu de la Terre d'Arnhem analyse l'empreinte comme « formée par le corps ancestral se heurtant avec le monde. Résultant de cette collision, le corps ou la partie corporelle entre, comme dirait Merleau-Ponty « en collusion » avec le monde et peut être (en réalité) vu comme établissant une signification, c'est-à-dire l'essence et l'existence d'un lien entre les gens, les ancêtres et la terre ». C'est à ce titre, conclut l'ethnologue, qu'un Yolngu dira pour valider son savoir non qu'il sait, qu'il a vu ou qu'il est allé

6. Bernard Andrieu, *Le cerveau. Essai sur le corps pensant*, Paris, Hazier, 2000 ; F. Varela, *Cinscription corporelle de l'esprit*, Paris, Le Seuil, 1996.

quelque part, mais : « Mon empreinte de pied s'y trouve » (*ngarra luku ngunhidhi*)'

Le terme « luku » pied, empreinte, est utilisé par les Yoingu pour tout ce qui fonde quelque chose, mais de manière à permettre son articulation : le pied, la roue, l'ancre, la voile, soit des empreintes qui « signent » le mouvement. Dans le même sens, un ancien Ngarrinyin du Kimberley, David Mowaljarlai, parle des peintures rupestres des ancêtres esprits de l'eau Wandjina, comme un « symbole clef » qui identifie chaque humain à un lieu, non seulement telle une image détachée de l'être, mais aussi un moule intrinsèque à ce qui articule la vie⁸. L'analogie de la serrure qui reproduit en creux la forme de la clef renvoie encore à l'empreinte comme espace trace d'un mouvement, l'agent absent de la serrure, la clef qui en tournant permet d'ouvrir la porte du sens de ce qui est peint. C'est aussi l'idée des *guruwarri* du désert, les images semées par les ancêtres sous forme de particules virtuelles de vie s'incarnant dans les humains comme dans les animaux, les plantes et les lieux, images qui sont à la fois des images mentales, comme les récits mythiques et les chants entendus en rêves, et des images palpables, telles les peintures tracées sur divers supports sous forme de signes empreintes, les deux se faisant l'écho du mouvement de la reproduction de la vie.

Dans les dessins du désert, qu'ils soient sur corps, sur sable, sur objets rituels ou aujourd'hui sur toiles, les motifs totémiques combinent des lignes qui en général ne se croisent pas entre elles sauf en étant connectées par un cercle illustrant souvent un site : c'est ainsi que l'on obtient cet effet de réseau de synapses connectant des neurones. Tout lieu sacré est pensé comme l'espace d'une transformation en profondeur, un trou plutôt qu'un pont : là se déploient différentes couches de récits, des espaces-temps parallèles qui se rejoignent tous par la synchronie du Rêve. Un motif en double hélice est parfois utilisé pour les rhizomes d'Ignames, les Lianes et la Voie Lactée : cette double hélice qui projetée sur la plan semble croiser deux lignes méandreuses, fait en réalité tourner ensemble, comme la double hélice de l'ADN, deux brins qui ne se croisent jamais.

Dans l'art de la Terre d'Atnhem, à l'inverse, les croisements de lignes formant un maillage sont quasi systématiques. Chaque clan à sa manière de placer ces trames selon des motifs propres : certains les insèrent dans des losanges qui s'enfilent comme des rubans, d'autres dans des rubans aux contours torsadés. Il y a aussi des motifs claniques de type vannerie : tressages perpendiculaires, en fuseau à 45° ou encore selon des boucles entrelacées comme de la vannerie. Tous les motifs claniques sont utilisés pour représenter différents états de la mer, ses reflets et son écume, ses vagues et ses marées, sa profondeur et ses occupants, sa violence et ses remous, ce qui, derrière l'as-

7. Franca Tamisait « Body, Vision and Movement : in the footprints of the Ancestors », *Oceania* 68, 1998: 249-270: « The track is thus formed by the ancestral body colliding with the world. As a result of this collision the body or part of the body thus enters, as Merleau-Ponty would say « in collusion » with the world and may be (actually) seen as establishing meaning, namely the essence and existence of a link between people, ancestors and land » (264) et pour la citation yoingu : p. 265.

8. *Milli Milli*, 53', documentaire de Wayne Barker, 1993 (diffuse sur ABC, La Cinq et d'autres chaînes dans le monde).

pect esthétique suggestif des humeurs de la mer, traduit de nombreux principes concernant la relation entre l'eau salée et l'eau fraîche, les vents et les climats, l'écologie et le comportement sexuel de toutes les créatures de la mer, des rivières, de la terre et de l'air. Les Yolngu ont aussi un motif transclanique en forme de double hélice, identique au motif Ignose et Voie lactée du désert : il est souvent tracé sur le dos de la tortue, et serait d'après les Yolngu « l'os du secret de la vie »⁹.

Un ancien Yolngu de la Terre d'Arnhem, cité par Howard Morphy¹⁰, précise à propos d'une des peintures que les hachures croisées évoquent le sang menstruel d'une femme ancestrale qui a préparé les ficelles de poils d'opossums et s'en est ceint le torse en croix, inaugurant cette décoration rituelle réservée aux femmes aujourd'hui. D'après diverses sources, cette croix symbolise aussi les nuages et l'homme tonnerre aux bras coupés dont le torse a la forme d'une enclume car il eut les bras coupés par des pêcheurs étrangers venant de Macassar. Finalement les deux lignes croisées soulignent au point de croisement le sternum qui, comme le pied et le coude, est une partie corporelle faisant office de concept de connexion : *kumur marida* « relation du sternum » (littéralement « poitrine contre poitrine les deux ») est le nom donné par les Yolngu aux partenaires d'échange par lesquels des biens divers circulaient entre tous les clans de la Terre d'Arnhem et en dehors, notamment dans le désert et dans le Kimberley".

En Terre d'Arnhem, la reproduction des enfants est pensée comme légèrement différente pour chaque moitié classificatoire qui divise toute la société en deux ensembles de clans intermariables. Pour tous les Yolngu, les esprits-enfants *jurtu* sont dit tomber sous forme de gouttes de pluie dans les animaux de la moitié correspondante : ignames, tortue verte ou poissons du côté de la moitié Dhuwa, baleine, dugong ou poissons du côté de la moitié Yirritja. Quand les hommes trouvent ces nourritures, ils rêvent de conception. La différence entre les deux moitiés, d'après Mountford¹² tient au fait que pour les Dhuwa, l'esprit-enfant provient du sperme de l'Homme Tonnerre qui crée les nuages, alors que pour les Yirritja, il viendrait du sang menstruel qui monte dans les nuages quand une femme n'a plus ses règles. Si cette opposition est effective, tout se passe comme si les deux moitiés associaient les naissances humaines à la pluie, mais l'une en passant par un « sperme » ancestral et l'autre par un « sang menstruel », deux fluides qui relèvent, selon les Yolngu, du plus grand secret. Il ne nous reste qu'à en retenir le fait qu'il y a à nouveau un « deux » irréductible, comme le blanc et le rouge, telles deux tangentes qui ne se rencontrent en général pas, sauf à être pontées par des mariages et torsadées, à l'instar des vents d'est et de l'ouest, qui provoquent les tornades, forces de la nature évoquant en Terre d'Arnhem, comme dans le désert et le Kimberley, le pouvoir ancestral des chamanes.

9. *Salt water*, Yirrkala paintings, Buku Iarnagayi 2000.

10. Howard Morphy, *Ancestral connections*, 1991, Chicago University Press.

11. Thompson, D.F., 1949, *Economic Structure and the Ceremonial Exchange Cycle in Arnhem land*. Melbourne: Macmillan : 67.

12. Mountford, CP., 1956 (ou 65), *The art of Yirrkalla* (chap.4), in *Records of the American-Australian Scientific Expedition to Arnhem Land*, vol.1 (Art, myth and symbolism), Melbourne.

Les groupes du Kimberley sont depuis des temps immémoriaux liés à ceux du désert et de la Terre d'Arnhem par des réseaux d'échanges qui suivent des chemins commerciaux alliant des partenaires d'échange du même sexe deux à deux. Dans toutes les régions citées, les formes sociales et artistiques très différentes semblent exprimer un souci similaire : virtuellement tout est connectable et dans le monde réel ces connexions ne sont pas immuables mais changent selon les circonstances. De surcroît, dans l'univers plan, celui de la surface de la terre, du monde manifeste, les éléments se « croisent » et l'on dira que l'enfant est généré par ses seuls parents. Mais dans le monde des profondeurs, du souterrain et du rêve, le monde virtuel, le croisement est en quelque sorte toujours mis à distance par la stratification des lignes qui se superposent dans les lieux. L'enfant est un mystère issu d'une ligne continue, celle de son nom et de son chant semé par les esprits ancestraux dans les points d'eau, les arbres ou les pierres.

On peut interpréter une partie de l'insistance aborigène à définir des « lignes » de Rêve, comme la construction imaginaire d'identités virtuelles qui viennent se mettre à la « place » de la reproduction biologique. Les bébés qui « attrapent » les parents, les jeunes qui doivent « mourir » à leur famille pour renaître au groupe de leur lignée, la division des genres dans les cérémonies pour mettre en scène des androgynies symboliques, tout cela témoigne d'un souci de séparer la généalogie de la parenté cosmique. La rencontre entre la source de la matière et de l'esprit prime sur celle de la sexualité. Au niveau le plus ésotérique, tout est distinct même si l'ensemble forme un canevas homogène : le continu est fait de discontinu, tels les petits points qui caractérisent les textures de fond des peintures du désert ou les visages des danseurs et des esprits rupestres des Ngarinyin, ainsi que les hachures maillées qui caractérisent les écorces peintes, et les peintures rupestres et corporelles de la Terre d'Arnhem.

En dernière instance, l'articulation de la double spirale, posée comme une déchirure intrinsèque à l'être, semble être le fondement ontologique de la pensée spirituelle aborigène, car son expansion est multipolaire, expliquant tant la multiplicité des formes dans l'espace que l'infini des générations dans le temps.

Par delà leurs différences culturelles et géographiques, tous les groupes aborigènes semblent insister sur les mêmes principes que ceux autour desquels j'ai résumé la pensée du désert central : nommer pour localiser, agir pour devenir, allier pour affilier, interdire pour jouir, figurer pour transformer". Tous ces principes peuvent se voir comme les déclinaisons d'un seul fondement : séparer pour attacher. C'est une philosophie de l'Autre, du sujet divisé, du double, de l'empreinte, de la connexion et du réseau. La parole projetée dans une géographie symbolique où les lieux sont reliés par des récits, des chants, des danses et des rites, les structures sociales qui positionnent les alliés dans un réseau de parenté imaginaire, les tabous qui régulent la sexualité, les pratiques alimentaires, la parole et l'occupation de l'espace, les arts picturaux et performatifs qui renvoient toujours à des récits et des lieux — tous ces aspects des cultures aborigènes prennent sens à condition de les comprendre comme fondés sur l'existence d'un ailleurs qui postule la présence de l'Autre, à la fois à l'intérieur et à

13. Glowczewski, *Du Rêve à la loi chez les Aborigènes*, op. cit.

l'extérieur de chaque être pris comme sujet individuel ou entité collective. Cet incontournable de l'Autre se manifeste dans le fait que chacun est toujours reconnu comme singulier tout en étant pris dans un réseau qui n'a pas de limites et peut se conjuguer avec d'autres à l'infini, car il offre autant de relations nouvelles que de nouveaux éléments à combiner. Un peu comme des synapses et des neurones qui travaillent dans le cerveau, les relations que les Aborigènes établissent entre eux, entre les choses et entre différents niveaux d'interprétation, à la fois suivent des chemins balisant des couches superposées d'une mémoire ancienne et font émerger des informations nouvelles¹⁴

Dans cette optique, les principes cognitifs aborigènes, tout en étant archaïques, s'avèrent très actuels car ils mettent en œuvre des aspects universels de la pensée que l'Occident avait mis de côté durant les siècles dominés par l'écriture, aspects qui émergent aujourd'hui avec l'ère de l'audiovisuel. A l'heure où la culture dite de la mondialisation est de plus en plus imprégnée par l'image et le son, certains modes de la pensée aborigène sont en phase avec nos interrogations épistémologiques sur la relation entre global et local ainsi que le fonctionnement de nos derniers dispositifs de mémoire, en l'occurrence les ordinateurs et l'Internet. Il est bien entendu que les machines — malgré leur vitesse d'interconnexion — sont bien plus pauvres que l'incroyable cerveau et les affects qui permettent aux hommes de connecter les données et les savoirs entre eux pour mieux propulser leurs rêves.

Propulseurs de rêves
ou comment
« performer »
les cartes cognitives
aborigènes

14. Todd Shore, dans *Culture in Mind-Cognition, culture and the problem of meaning* (1996) consacre deux chapitres à la relation mythe/rite des Yoingu : « As ritualized performances, the story becomes schematized as a general and foundational set of patterns, with very strong kinesthetic associations. They become "grounded" as an aspect of procedural memory, in some sense a "deeper" and less conscious kind of memory than the episodic memory of particular events » (...) « It would stem that the cognitive power of dreamtime learning is tied not simply to the symbolic content of the narrative and the rites, but also to the ways in which the myth-ritual complex exploits the various types or "layers" of memory ». (259)

Ma fille



Je me transformerai en l'un de vous et je le détruirai

MIREILLE LAUZE - JEAN ROUAUD

Je me souviens dans une existence perdue avant de naître dans ce monde-ci avoir pleuré fibre d fibre sur des cadavres dont les os poussière à poussière se résorbaient dans le néant.

Ai-je connu leur anatomie ? Non, j'ai connu l'être en lambeau de leurs cimes dans chaque petit os de poussière qui gagnait les ténèbres premières et de chaque petit os de poussière j'ai eu l'idée dans la musique sanglotante de l'dme de rassembler un nouveau corps humain.

Antonin Artaud — Rodez, début octobre 1945

*Je me transformerai
en l'un de vous
et je le détruirai*

JE NE SUIS PAS UN PHOTOGRAPHE DE BLESSURES.

Ecrire sur David Nebreda... Et déjà on vacille : il produit des traces sur sa peau, dans l'isolement et le silence et en suivant *l'ordre*, avec des entailles, des flagellations, des brtlures, son sang, ses excréments... Et il les donne *autophotographiquement* à voir... Ne pas lire trop vite, pour ne pas écrire trop vite sur ce que construit cet homme, ou trouver une sorte d'écriture qui permettrait qu'un texte le présentant soit réellement écrit avec, et non sur, ses photos, ses notes, ses écrits. Parvenir alors à une production composite, peut-être anonyme mais forcément singulière car il est impossible de ne pas faire un choix pas raisonné dans *ce* travail de création, dans cette *production de l'intelligence*, et ce choix implique le frayage d'un chemin, alors qu'ils sont multiples. _ . Mais il suffit de s'apercevoir de ce qu'écrire emprunte à tracer. (Fernand Deligny)

Toujours, dit David Nebreda, il a eu une *activité subtile, pas sanglante, d'auto agression*. C'est avec les autoportraits photographiques qu'elle a pris cette forme, mais *ces blessures ne se font pas dans le but de faire une photo ; la plupart n'ont pas fait l'objet d'enregistrement photographique*.

Je ne suis pas masochiste. Je ne suis pas non plus un photographe de blessures.

Il a une formation académique, et même un titre académique, dans le domaine des beaux-arts, mais dans celui de la photographie il est autodidacte, totalement. Obsédé par l'autoportrait, il a choisi la photographie parce qu'elle offre cette ressemblance limite en matière de représentation. Il utilise parfois le dessin car représenter un corps mort est autophotographiquement irréprésentable. Les dessins sont des photos impossibles.

1987-1989: dessin au crayon sur papier, de facture très académique, un gisant nu la tête renversée en arrière. *Autoportrait aux artères carotide et radiale ouvertes.*

1999: photo, sur le fond noir six dessins géométriques et une feuille de papier couverte de traces d'excréments sur laquelle est collé un triangle, de ce triangle part un fil qui va se nouer en garrot autour du cou de Nebreda nu, de profil, dans une main un rasoir posé contre la carotide. *Les sept façons de construire un pentagone. Il envisage d'inciser le premier point de référence corporel qu'il eut, le seul qui n'admette ni doute ni erreur.*

Les photos ne sont pas retouchées, ni recadrées, ni truquées, sont prises par déclenchement à distance ou différé, nombreuses celles qui sont jetées, chacune exige deux ou trois heures de préparation, certaines sont obtenues par double exposition du film ou par des temps de pose très longs, parfois cinq minutes, des minutes de main qui brûle, de peau crochetée, de corps convulsé... Travail *insupportable, physiquement insupportable, et avec la photographie la terreur se réduit à une angoisse. Tout devient légèrement plus supportable.*

Il ne voit jamais ce qu'il est en train de photographier, son oeil n'est pas dans le viseur. Notre point de vue de regardeurs de ses photos est superposable à celui de l'appareil photographique. Cela alors pourrait être le lieu de fabrication du *témoin*, mais comment faire là venir des mots sans tomber dans le comment-taire de ce que montre Nebreda ?

La photo est création du *témoin photographique* et non d'un *objet photographique*. L'autoportrait, produit dans des conditions d'isolement, est toujours destiné à des témoins, qu'ils soient fantasmes réels ou irréels, construits sur mesure ou auto-imposés. Cette double fonction concrète de témoignage photographique déplace l'oeuvre de David Nebreda loin de la sphère du body-art, hors de l'intention de transmettre un message ou de provoquer, anéantit toute dimension *anecdotique* que pourraient revêtir les pratiques d'auto agression et les utilisations d'excréments, de sang, d'urine. *On n'utilisera jamais de sperme parce que dans cette situation le sexe disparaît immédiatement_*

Le corps que David Nebreda *enregistre photographiquement* n'est pas habillé, même si certaines fois les vêtements, parfois superposés, peuvent le faire croire. Et pourtant il n'est pas nu...

Viennent d'autres histoires, cinématographiques, celles du dernier film de David Cronenberg «Spider» (autre autoportrait...). Spider empile quatre ou cinq chemises sur son corps, ce qui lui vaut une remarque acerbe de la directrice du centre « d'accueil »... « ça ne se fait pas... », et la répartie d'un autre fou : Madame, l'habit fait l'homme, quand de l'homme il n'y en a pas beaucoup il faut beaucoup d'habits... Et aussi de Julie : Quand on porte un anorak pendant plusieurs années ça veut dire quelque chose quand même, avec la tête couverte en plus...

(chaude journée d'un début d'été dans les rues de Paris, un homme, cheveux et barbe hirsutes, traverse une avenue, course désarticulée, gros anorak vert et noir sur le dos... on pense à eux...)

Il se pourrait que *la procédure* que Nebreda utilise est une autre forme d'une même question : comment se trouver, avec quoi se fabriquer, un corps ?

Il expérimente *ce que l'on ne peut arracher, ce qui est incontestable, ce qui n'est pas accessoire, ce qui est nécessaire...* Il photographie *Le rêve des mutilations hygiéniques*. On lui coupe un ongle du pied. Sur la photo il tient debout sur un pied, l'autre pied est tenu dans une main, l'autre main coupe un ongle, il est seul, lui et son ombre. Seule occurrence dans les textes et titres des photos du mot mutilation. Où passe la frontière entre le corps et le non-corps, où est atteinte la réduction vivable du corps ? On et lui dans un même corps... mais est-ce si sûr ?... qu'est-ce qui articule une main et un pied, un corps et son *témoin photographique* ?... Le deuxième assemblage peut être plus évident, plus *nécessaire*, que le premier.

Si l'expérience des limites n'admet pour frontière que celle de la limite biologique et si l'expérience de soi, elle, n'admet aucune limite, l'accès à la limite d'autrui devrait exiger, au moins, un préalable de silence...

Ne pas aller trop vite... même s'il est tentant d'évoquer le corps sans organe de Gilles Deleuze via Antonin Artaud.

David Nebreda se déchame, la peau est incroyablement tirée sur les os, le squelette en est visible, comme trop gros, trop anguleux. La peau il l'entaille, (parfois avec un couteau qu'il nomme *mi hija* (*ma fille*)), il la fouette, il la brûle, il la transperce de crochets où il suspend des pierres, il la fait saigner, il l'empêche de cicatriser, il la couvre d'excréments...

Il y a les os, il y a la peau, il y a les blessures, les brûlures, les torsions, les tensions... Où est la chair dans les autoportraits de Nebreda ? On en verrait la présentation dans le sang et les excréments, jus du corps, matières coulantes, suintantes, malléables, bouleversant les limites figées du dedans-dehors... *Substances très sérieuses qui ne se prêtent pas au jeu.*

Le sang me constitue (...) les excréments me manifestent. Dans la même phrase, il écrit aussi *la mère maintient...* faute de peau pour maintenir tant bien que mal tout le reste ? Mais point question ici d'enveloppement de surface : *un des bords de la nature*

Je me transformerai
en l'un de vous
et je le détruirai

s'appuie sur moi et cela est suffisant.

La surface est crevée, le corps tout entier n'est plus que profondeur, tout est mélange de corps (Gilles Deleuze)

Utiliser de la peau la fragilité et la résistance, la sensibilité aux douleurs et aux inscriptions...

Pourquoi ces traitements ne seraient-ils pas *une aide inappréciable* pour un procédé de construction d'un corps vivant avec une peau productrice de fulgurances, d'intensités, de variations physiques, sensibles, visuelles... Corps vivant au moment même où il est produit, la temporalité linéaire importe peu à Nebreda qui répond lors d'une interview il *me semble que la brièveté de l'enveloppe charnelle est plus importante pour vous que pour moi*. Cette brièveté n'est peut-être que le jouet de ceux qui se font peur jouir avec une idée de la mort. *Je ne sais pas ce que vous appelez vie, mort ou violence parce que j'écoute seulement un murmure.*

Le temps de Nebreda ne file pas du passage à la vie au passage à la mort, mais d'une mort à une *renaissance à un trou dans la tête* avec invasion du cerveau à une *régénération pas personnelle mais d'un autre type*. Il va de disparitions en créations, anéantissemments, créations...

C'est après *l'expérience effective de sa propre mort*, en 1989 (37 ans), qu'il est nouveau-né, « réincarné » et il ne reconnaît son identité qu'à partir de cette époque. Cette *renaissance* se fait par le passage du noir et blanc à la couleur. Des photos en noir et blanc (1983-1989), Nebreda dira (en 2000) *qu'elles appartiennent à une personnalité antérieure, étrangère et différente*, et qu'elles ne sont pas dignes de commentaires ou de critiques. Elles ne sont pas titrées.

La *renaissance* implique de renoncer à l'identité propre au bénéfice de celle du témoin photographique en sa qualité d'un autre moi plus réel et plus définitif. Cette identité nouvelle est le fruit de la relation avec certaines figures mythiques essentielles de l'histoire de la culture occidentale.

Le témoin photographique est construit par *appropriation, assimilation, imprégnation* de l'histoire de l'art, que Nebreda réintroduit, réélabore mais n'utilise jamais dans une intention symbolique. Chez *l'auteur tout est construction symbolique* mais cette construction doit être acceptée comme une réalité double et non comme un produit avec une intention symbolique délibérée.

Le décodage dès lors n'a pas lieu d'être. La *convention de pathologie mentale* est une convention réelle ; si on l'accepte, elle n'a pas besoin d'interprétation. Contre quelqu'une qui lui dit qu'il présente dans son travail une distinction entre fiction et réalité il s'insurge : *la réalité est une convention, vous n'avez pas le droit de m'imposer votre terminologie ni vos préjugés en ce sens, je vous propose de changer votre « fiction-réalité » par notre pacte « ma réalité ou rien »*. (David Nebreda utilise le plus souvent la troisième personne du singulier ou la première du pluriel pour parler de « lui »).

On regarde comme on peut/veut les photographies de David Nebreda... On se regarde comme on peut/veut dans les photographies de David Nebreda, un autoportrait est un miroir pour quiconque. *La grande vertu de l'autoportrait, lorsqu'on l'exerce avec sérieux, réside dans la fonction du reflet.* Une connaissance de l'histoire de l'art permet d'identifier dans ses photos des citations de Corrège, Géricault, El Greco, des icônes byzantines, des figures christiques... etc... et on peut alors savamment habiller le corps que Nebreda photographie, « surmonter le dégoût », se rassurer par des « références culturelles communes », se retrouver des « racines »...

Après l'expérience de la mort et de la renaissance, le reflet n'est plus incarné, reste un corps que le miroir ne reproduit pas, une image qui ne ressemble pas à la *réalité* du corps, qui ne peut plus être identifiée à ce que le corps renaissant, reconstruit, est. Nécessité alors de prendre dans le monde des figures *mythiques, des éléments de la culture*, pour *construire des fantasmes, des chimères*, et les identifier. Construire des fantasmes pour produire un corps. Établir *une relation directe entre ces figures culturelles, certains types d'animaux, d'aliments, de règles numériques et de symboles, entre lui-même et le double photographique.*

Antonin Artaud, juin 1947: j'ai fait venir parfois, à côté des têtes humaines, des objets, des arbres ou des animaux parce que je ne suis pas encore sûr des limites auxquelles le corps du moi humain peut s'arrêter.

Il ne s'agirait pas de morcellement mais de désorganisation, de « désorganisme », et la question serait plutôt de savoir si les morceaux peuvent se raccorder, et à quel prix.. Il y a forcément des croisements monstrueux. (Gilles Deleuze)

*Je me transforme
en l'un de vous
et Je le détruis*

Je n'ai pas utilisé de tissu-suaire mais des chions...

Et si on parlait de l'idée que Nebreda utilise pareillement les *figures culturelles* et les *chiffons, aucun d'entre eux n'étant interchangeable et chacun ayant sa fonction propre*, comme il dit que cela fut, un temps, pour le *miroir, le couteau, le bistouri, les excréments et le feu* ? Ce serait porter la même attention aux formes misérables, (Georges Didi-Huberman) et aux formes culturelles ; les unes et les autres seraient des *débris du monde ramassés pour refaire quelque chose de l'ordre d'un monde qui n'est pas forcément le monde commun*, les matériaux de production d'un tenant-lieu de fabrique du corps. (Jean Oury)

La première série d'autoportraits est réalisée en deux périodes : de mai à octobre 1989 et de juin à octobre 1990. Entre les deux a eu lieu une hospitalisation dont les traces ne se trouvent pas dans les écrits mais dans les photos.

Sur un coussin blanc immaculé sont exposés les pieds et chevilles. Plaies indescritibles. *Après une année et demi de discipline les jambes se mirent à saigner toutes seules.*

Photo suivante : sur un coussin blanc est posée la tête, cheveux coupés, visage tordu par une grimace de douleur, on entend le gémissement impossible, sur un avant-bras

un bandage maintient une perfusion, c'est un lit d'hôpital. *Hôpital psychiatrique Notre Darne de la Paix*. C'est la seule photo qui n'est pas de Nebreda, elle a été prise par son frère. *Aucun romantisme ni malédiction, seulement du sordide, de la souffrance et une ambiance de véritable faillite mentale. Une photo de ce type ne peut être prise que par un étranger* Parce qu'elle ne peut pas être construite ?

Sur la photo suivante il est assis bien droit sur une chaise, vêtu d'un strict costume gris, les mains posées sur les genoux, les pieds chaussés bien appuyés sur le sol, sur le visage, dans le regard, une extraordinaire présence-absence. *La dernière nuit à l'hôpital*.

Puis la série continue : *tout est accompli mais le sacrifice ne s'accomplit pas. J'attends jusqu'à ce qu'il vienne*. Nebreda inclut le sordide et la souffrance de l'hospitalisation dans la construction de la série de *la renaissance*, sauf qu'ils ne sont pas *autophotographique-ment* représentables.

Trace aussi de cet internement et des suivants dans un dessin de 1999 : *D.N.N — avec son sang — autoportrait-souvenir de l'hôpital*. Le buste à peine esquissé, la précision du cou et du visage décharnés, les yeux immenses à la fois vides et emplis d'effroi. On y voit tous les hospitalisés, déportés, malades, affamés, terrorisés, de tous les temps, de tous les lieux. Peut-être est-ce par là que s'approche ce que Nebreda touche, *ce qui est le plus proche de soi-même et qui est en fin de compte le plus universel malgré tout*.

Vers septembre, octobre 1990 s'ouvre ce trou dans sa tête et commence l'invasion de son cerveau. Le trou s'ouvre quand l'entité psychiatrique décrète intolérable le projet visionnaire qui mène à la vie nouvelle matérialisée au moyen de photos et de notes, l'étiquette comme entité pathologique et dangereuse qu'il faut éliminer le plus vite possible. David Nebreda accuse le personnel psychiatrique de ne s'être jamais intéressé à son travail, *non pas pour son contenu mais pour son existence en tant que telle*.

Depuis la renaissance le cerveau est divisé en deux réalités, l'une qui appartient à la vie antérieure, celle à laquelle on a renoncé grâce à la nouvelle naissance, et l'autre qui appartient à la personnalité acquise après cette renaissance. L'intervention psychiatrique révèle la dégénérescence dans laquelle on se trouve, et à partir de là, la construction de la réalité double s'effondre, la distance entre les deux points et l'équilibre des forces sont anéantis, c'est la confrontation directe, et l'invasion, l'aliénation, la spoliation de tout le projet.

Le témoin photographique faisant partie de ce projet, il faut le protéger, et il faudra y renoncer pour le protéger. Nebreda enfouit ses photos dans des boîtes emplies de terre et enterre ces boîtes. J'ai tenté de donner une sorte d'éternité à ces photos, la meilleure garantie possible d'éternité.

Il abandonne la photographie... *la seule perspective qui reste est celle du « néant »...* parce qu'il y a la peur que quelqu'un d'étranger, les humains d'abord, mais bientôt aussi les objets et les concepts, puisse s'approprier tout geste, toute parole ou tout objet de la pensée ou de la perception propres.

Etranger est un mot qu'il utilisera pour «son corps» reflété dans le miroir. Enterrer les photos, protéger le témoin photographique, permettraient de ne pas tout être englouti en forçant l'écart entre l'étranger et le témoin. Image d'un chien enterrant un os... un os qui serait de son squelette, enterré pour que du corps quelque chose reste vivant...

G. Rodenbach, poète : devant la glace j'ai pris peur... C'était comme une eau qui allait s'ouvrir, se refermer sur moi ! (...) Ah ! ces maudits miroirs ! Ils vivent de reflets. C'est de les avoir colorés que nous sommes pâles C..) Il considéra comme un étranger sa propre personne reflétée, il lui sembla qu'au lieu d'être une image, elle offrait la réalité physique d'un être. Mais, dans le livre, il s'est élancé contre le miroir, pour vraiment y entrer, et on le trouva un matin ensanglanté, le crâne ouvert, râlant... Est-ce à cela qu'échappe Nebreda en produisant puis enterrant-protégeant le double photographique ?

Pour lui suivront sept ans de *réelle paralysie et véritable disparition mentale*.

Après ces sept années il reprend les autoportraits photographiques, poussé par *le maudit fond de lucidité sur l'inertie d'une mort en vie*, et il exhume les autoportraits enterrés pour réaliser un projet de régénération non pas personnelle, (il insiste sur cela : *ce n'est pas ma régénération*) qu'il nommera aussi *reconstruction, récupération d'un cycle vital, auto-reconstitution d'une image et d'une situation totalement perdues dans le temps et l'espace*.

Ce n'est plus un mouvement vers une *identité nouvelle* mais la nouvelle station d'un projet, d'un *désir de disparition en vue de la création d'une double réalité qui m'a été imposée*. Cette double réalité qui s'était effondrée sous le diagnostic psychiatrique de *dégénérescence*.

Je me transformerai
en l'un de vous
et je le détruirai

PUTA DE LA REGENERACION

Au sens religieux la régénération est la renaissance de ce qui était corrompu, le paradigme en est le baptême qui ouvre au baptisé la vie nouvelle d'enfant de Dieu ; au sens biologique c'est le renouvellement d'une partie enlevée à l'organisme, poils, plumes, écailles, épithéliums chez les mammifères, oiseaux, reptiles... Chez d'autres animaux ce sont des organes entiers ou des portions d'individu qui peuvent repousser, pas forcément identiques à ceux qui ont été perdus. On ne sait pas ce que cette régénération signifie pour Nebreda, on dirait que c'est plus une mise en tension de ces deux significations que l'une ou l'autre.

Ce mot apparaît dans le titre de deux photos de la troisième série construite entre janvier et juillet 1999, après la première exposition : *PUTA DE LA REGENERACION* (*Putain de la régénération*). Dans les deux il est nu, de face, la tête détournée de profil. Dans l'une, assis jambes très écartées sur une sorte de tabouret, les mains derrière le dos, à chaque aine est attaché un caillou, devant le /à la place du/ sexe un agglomérat de... boue, excréments ?... *Dieu fatigué crache du lait et du sang. Le symbole de Jupiter sur deux verrues et des restes de sang.*

Dans l'autre, debout, les bras le long du corps maintiennent un vêtement roulé dans le dos, du sang coule du crâne sur le visage le cou le torse jusqu'au sexe. *Autoportrait crachant du sang et de l'eau. Nous recevons notre sang comme une onction.*

PUTA DE LA REGENERACION

Ce projet de régénération se fait par le passage à l'extérieur de la maison, sa réalisation nécessite de montrer les photos à des *étrangers*, de les soumettre pour la première fois à d'autres regards, de les rendre publiquement visibles. *Ce fut une décision personnelle.*

En 1998 les deux premières séries seront exposées à la Galerie Xippas à Paris. Mais ce contact avec l'extérieur (...) a suscité des mots, inconnus pour moi jusqu'alors, tels que honte, douleur ou dégoût. Je voudrais insister : je découvre seulement maintenant la signification de mots comme dégoût, honte ou haine.

Pourtant... la douleur David Nebreda la connaît. En 1989 ou 1990 il écrit *Décrire sensation coupures. Douleur Et une semaine plus tard, il rouvre quelques-unes des blessures et les brûle avec de l'alcool. Après il les recouvre avec du sel. Et aussi mon corps et sa douleur, une douleur nécessaire et joyeuse, sont les seuls éléments pouvant établir et reconnaître la moitié de mon patrimoine.*

Après la publication de ses photos la douleur lui est renvoyée en tant que *norme morale* de laquelle certains s'autorisent pour estampiller Nebreda masochiste. On la lui arrache du corps pour en faire une idée, un mot pour le qualifier. On tente de l'insérer dans la théorie de l'art comme une « formalisation de la douleur ». Mais *la douleur n'admet aucune formalisation. Ce serait un rêve exceptionnel et horrible.*

Je ne peux accepter la qualification de masochisme pour autant que les idées, l'expérience et la recherche du plaisir ou de la douleur apparaissent comme consubstantielles à ce terme, qu'il s'agisse d'un plaisir ou d'une douleur pervers. Le champ que délimite dans ce cas la dénomination de schizophrénie est antérieur à l'idée, à l'expérience ou à la recherche du plaisir ou de la douleur. Tout ce qui excède ce point antérieur à l'expérience du plaisir ou de la douleur n'existe pas.

Contre le « diagnostic » de masochisme il oppose celui de schizophrénie, *pathologie de l'identité qui se voit obligée de recourir à un univers d'images et de fantasmes, du moins tant qu'elle le peut, comme substitut à une identité conventionnelle.* Ce qu'il fait à/de « son corps » serait à préciser en fonction du degré de masochisme de l'observateur, de celui qui méconnaît aussi bien le fait schizophrénique que le fait masochiste comme il méconnaît son propre comportement face à l'un et à l'autre. Dans tous les cas, *il s'agit toujours de définitions qui ne sont pas cliniques mais morales.*

Mettre violemment les photos de Nebreda sous la férule de la morale les a fait cracher honte, dégoût et haine. Comment vous croire quand vous dites « vous savez, les mots ne doivent pas nous faire peur » (M. Blanchot) ?

Lui, il ne se situe pas dans le champ de l'immoral mais de l'amoral, de ce qui ne parvient pas à être immoral, qui ne peut l'être, en deçà du plaisir ou de la douleur.

Je me transformerai
en l'un de vous
et je le détruirai

A la suite de cette exposition il *est renvoyé d son enfermement*, puis, en janvier 1999, il lui est *nécessaire* de reprendre les autoportraits photographiques. Le premier de la série a pour titre *Le nouveau nom de la mère honte* : dans un miroir fêlé et sali le buste couvert de deux tricots la tête légèrement détournée bouche et yeux clos dans le visage ensanglanté une main fermée autour de l'index de l'autre main là aussi du sang, sur le miroir deux inscriptions *SACRATE* et *VERGÜENZA* (honte).

L'inscription *SACRATE* apparaissait sur le dernier des autoportraits en noir et blanc : reflet de lui en buste, impeccable profil, un manteau au col relevé, dans le coin supérieur droit un esthétisme drapé d'une sorte de moire, le cadre du miroir redoublant le cadre de la photo. En 1999 le cadre du miroir a disparu mais l'inscription est reprise, doublée par la vergenza.

On dirait que c'est comme cela chez Nebreda : il y a catastrophe, vertige, écroulement, enfermement, et quelque chose résiste juste assez pour que des trouvailles soient possibles, et il est nécessaire de reprendre « l'autophotographie » afin de trouver encore autrement figure et construction d'une réalité.

A un moment, *l'observation du miroir fut interdite* alors qu'auparavant *on vivait avec lui, les mains posées sur lui, on dormait avec lui...*

Nebreda renonce à fixer l'image du miroir, à se *contempler en lui*, mais pas à utiliser l'objet miroir qui restera présent dans ses photos, avec l'invention d'une technique créant l'illusion de photos du reflet de son corps. Il utilise une double exposition et sur-imprime sur le même film son corps et le miroir, il tend des tissus noirs pour que l'appareil ne soit pas visible. Est posée dans le miroir l'image de son corps alors que le corps est réellement situé hors du champ du reflet. Confrontation interdite avec le reflet dans le miroir, cet *étranger* qui y apparaissait, qu'il était tout au plus possible *d'observer* et *d'étudier*. Dès lors, la création du *double photographique* est le seul rapport qu'il établit avec l'image du corps, ce double est sa seule vision.

C'est vertigineux, et *contre vertige, rien d dire*.

Mais que l'on ne s'y trompe pas : *l'unique sujet de discussion* est non *le symbole-miroir* mais *la négation de soi*, même si la consistance du corps s'y oppose : *il essaie de représenter la disparition, mais il ne réussit qu'd faire disparaître sa tête*. Et sur la photo ainsi titrée (1989) on ne comprend plus ce qu'on voit, on ne saisit pas la cohérence de ce corps dont les squelettiques membres surnuméraires rappellent l'insecte de Kafka avec son fruit pourrissant fiché dans le dos. *Métamorphose...*

Je me transformerai en l'un de vous et je le détruirai.

La date exacte de cette interdiction du miroir est difficile à définir avec les textes et interviews de Nebreda, les indices en étant contradictoires : est-ce dès le début, en cours, ou à la fin de la première série de photos couleur (1989-1990) ?

La question n'est pas anodine : c'est dans cette première série de 55 photos, celle de la *renaissance*, que les *figures mythiques essentielles* de l'histoire de la culture occidentale ont la plus grande visibilité. Viennent-elles quand le miroir est devenu impossible ou

servent-elles d'assise à la construction de l'autre réalité à côté de l'étranger ?

A la 47^e apparaît son nom dans la photo d'un texte écrit avec son sang : *je suis David Nebreda. Ma vie mon silence mon ordre mon sang David Nebreda de Nicolas. Né à Madrid le 1^{er} soit 1952.* Ce nom composé semble venir d'un couteau offert par la mère (16^{ème} photo) : le corps décharné, nu, torse balaféré, est de profil, dans le visage de face on peut saisir le regard, sur une sorte de socle est dressé le couteau étincelant, lame vers le haut. *Le cadeau de la mère. Le nouveau couteau portant mon nom. On voit, sur une autre photo, la lame portant la gravure de ce nom et de la date de naissance.*

Il est tentant d'évoquer que, d'après la légende, Saint Nicolas a reconstitué et fait renaître les trois enfants qu'un horrible boucher avait découpés en morceaux avec son grand couteau afin de les conserver dans son saloir pour s'en régaler plus tard... Boucher qui a été condamné par le saint à devenir le Père Fouettard...

Dans une lettre que David Nebreda s'écrit avec l'écriture de sa mère, en 1989 ou 1990: *Peut-être te ferai-je cadeau d'un bon miroir comme je t'ai fait cadeau d'une fille étincelante. Qu'est-ce qu'un bon miroir ?...*

51^e photo : il est debout à côté et «dans» le miroir, pantalon à pinces chemise beige fermée jusqu'au dernier bouton veste marron le tout impeccablement propre et repasse, le regard soucieux et indéfinissable, dans les mains ouvertes paumes vers le haut il présente un rasoir qui n'est pas le couteau-cadeau de la mère mais tranche pareil-pas pareil, le cadre du miroir et la glace sont maculés, sur la glace un fil tendu à hauteur de poitrine et une inscription qui fait titre Mt HUA (ma fille), on ne sait pas si le reflet est celui du corps «charnel», c'est presque indécidable. Est-ce celui-là un bon miroir ? Serait-il possible que la mère puisse en faire cadeau ? Faudrait-il alors lui présenter *mi hija* ? ... En offrande ? ...

Dans la deuxième série, celle réalisant la *régénération pas personnelle* (1997) s'exposent solitude et renoncement. Le seul miroir présent est une petite glace ronde toujours orientée vers le plafond, dans trois photos sur les dix-sept de cette série. La première est une plongée sur un corps en torsions vêtu d'un seul court tricot boutonné jusqu'au cou sur un lit chiffonné, yeux tournés vers l'appareil, entre les jambes repliées la boursouffure des bourses, dans la main au bout d'un bras tendu le petit miroir au reflet si vide qu'il fait trou. *Le plafond de la maison dans le miroir. Il lui est interdit de regarder l'un et l'autre depuis dix ans.* Sur une autre, agenouille sur un chiffon blanc étendu sur le sol, vêtu du même tricot, il prend la mesure du miroir, avec triangles et compas. Sur la troisième il est nu, debout dans l'angle d'une pièce, sur la pointe des pieds presque en lévitation, une main dresse un index devant le visage l'autre soulève le coin d'un grand tissu blanc accroché sur un mur derrière lequel pend une ampoule électrique allumée, posé par terre devant les pieds le petit miroir rond. *La séparation d'avec la mère.*

Nebreda apparaît radicalement seul, dépouillé de référence culturelle basique, celle-ci

étant remplacée par une procédure et des rituels utilisant une série de formes simples et d'archétypes universels.

Ce changement pourrait être la reconnaissance de l'évolution des différents types de témoins fantômes, pour lesquels ont toujours été réalisées les photographies, et aussi la radicalisation de la négation de soi, de la conscience de ne pas être. Pour cette deuxième série Nebreda écrit que si l'autre, l'étranger qui apparaît dans le miroir, a déjà un visage, « celui qui n'est pas », qui (se) méconnaît (dans) son image, qui ne « s'en-visage » pas, démontre (...) qu'il est capable (...) d'avoir des pensées complexes, et qui plus est, qu'il est capable de les représenter. Mais alors l'inconnu devient le seul matériau de cette tentative de récupération d'un cycle vital qui impose un rigoureux concept de silence et d'ordre personnel.

Et dans la troisième série (1999), celle qui suit le rejet dans l'enfermement par les réactions du public, le grand miroir réapparaît, mais brisé, dédoublé, sali, en partie caché, couché dans un coin, et pas le regard désormais absent. Le visage se détourne, la tête s'abaisse ou est hors miroir, et les yeux se ferment dans toutes les photos sauf une : l'autoportrait aux yeux ouverts, au compte-gouttes et au pain en feu. Il est assis sur une chaise, la tête renversée en arrière, tient dans une main un compte-gouttes dirigé vers les yeux, devant lui sont posés sur une table un pain qui brûle et le petit miroir rond dont on ne comprend ni ce qu'il reflète ni où se trouve ce qu'il reflète...

Les miroirs se multiplient, lui-même est un miroir et ce simulacre de régénération le rassure.
Texte accompagnant un dessin réalisé avec son sang sur papier, en 1999.

Renoncer à une explication, accepter de trouver dans les séries des photographies une radicale mise en question, en actes, du regard du corps du miroir des accessoires de la mise en scène de la réalité... Deviner que « quelque chose » fait tenir une photo à l'autre : elles sont toutes conformes à l'ordre. Conformes à l'ordre. Cette inscription de la main de Nebreda sur la toute dernière page du livre des autoportraits indique que ce livre même suit l'ordre. Et donc nos regards sur lui. Et parler et écrire de lui également ?

Si ce code extrêmement rigide admet le couteau et la réalité quotidienne de la mort, il admet difficilement le miroir, inséparable ou insupportable, ou l'idée de la mort.

Pratiquer un dernier chemin de traverse dans la production de David Nebreda, sans être dupe de cela : chacun construit ses propres lignes de pensée mais toujours en marge de l'auteur et de son double.

En mai ou juin 1989, cinquième photo de la première série : le corps reflété, de face, le visage relevé un peu détourné, le regard de biais, il écarte des deux mains l'encolure de deux vêtements, expose son cou, le miroir est par endroits rayé, éraflé. Titre : *La découverte du véritable sens du miroir. Il ne sait plus où il est et où est l'autre. De quel côté du miroir se trouve-t-on ? Dans quel sens un miroir reflète, (se) regarde ?... Qui viendra le dire ? Miroir, mon beau miroir, dis-moi qui est... Silence. David Nebreda le fait. De par sa volonté. En silence.*

Je me transforme
en l'un de vous
et je le détruirai

Plus tard, plus loin, dans cette même série, trois photos se suivent :

1 — buste de face cadré serré, la peau est cousue en surjet de la base du cou jusqu'au creux du menton par un fil qui se prolonge dans la bouche sort d'une narine pénètre sous une paupière inférieure semble ressortir par l'autre et pend noué le long d'une joue. *Un seul fil parcourt les quatre sens*. L'ouïe est exclue, pas prise par le fil. En français comme en espagnol peut s'esquisser un jeu de lettres : fil/hilo, fils/hijo. Nebreda l'a écrit, le dit, le martèle : le principe fondamental est le silence. *Il fait tout ce qui est nécessaire. En silence*. Et dans ce silence éclate la question de la mère. (Une pensée pour Louis Wolfson, le jeune étudiant de langues à l'esprit fendu en proie à la voix maternelle.)

2 — une armoire à pharmacie où sont exposés les objets utilisés pour la construction des autoportraits : pain, lait, pommes, clous, couteau, courroie pour *fouetter*, gaze, excréments... Le miroir central reflète Nebreda de face, nu, visible jusqu'au ras du sexe, visage occulté par des excréments barbouillant la surface glacée et à côté dessiné avec la même matière un visage naïf et grimaçant, et entre le barbouillé et le dessiné un appareil à photo sur pied dont le reflet est pareillement barbouillé, mais la particularité de l'armoire fait que l'appareil se reflète doublement sur les bords. Magistrale monstration de la duplicité du miroir retors... *Conversation sacrée*.

3 — unique photo sur laquelle Nebreda est en présence d'un autre vivant : la mère est présente dans la photo par son reflet dans un grand miroir limpide mais en partie recouvert d'une tenture noire portant un carré de gaze où sont épinglées deux grosses mouches. Le visage de la mère est caché derrière un appareil photo qu'elle pourrait vraiment utiliser si ce n'était pas le fils qui contrôlait le déclencheur à distance. Elle ne fixera pas *ce* que son ceil de mère voit dans le viseur : son propre reflet dans le miroir, et peut-être les mouches, et peut-être le fils qui se tient debout à côté du miroir. En fait, on ne sait pas si la photo a réellement été ainsi mise en scène ou si elle est la fabrication d'une mise en représentation par surimposition de plusieurs négatifs saisis en des temps différents. Mais la mère est trompée par le fils, ce n'est pas elle qui se photographie, ni qui lui tire le portrait, c'est toujours lui qui s'autophotographie. Il est sur la photo à côté du miroir, sur sa veste est cousu un carré de gaze avec une grosse mouche épinglée, un petit miroir accroché (cousu ?) à son oreille, reflétant cette oreille et le fil où il suspend. Il regarde... quoi ? la mère ? les mouches ? ou rien, pour ne pas voir la mère ni son reflet ? C'est *La parabole de la mère et du fils*. *La mère simule la réalisation d'un portrait du fils et le fils fait son autoportrait aux trois mères*.

Les mères sont les trois grosses mouches au vol arrêté par l'épingle qui les transperce. Des commentateurs de cette photo désignent la mère et les deux mouches au miroir pour ces *trois mères*, comme si celle-ci devait quand même avoir quelque chose à voir avec...

Si la mère « charnelle » n'est présente que dans cette unique photo, le nom de *mère* apparaît dans les titres de neuf photos.

Dans cinq de la première série, et dans les quatre premières associé à un objet d'elle

9-7-89. La chaussure de la mère morte : une chaussure emplie de végétaux est tenue devant le sexe, il porte des lunettes, sinon il est nu, torse ensanglanté de multiples scarifications.

Le fil **de la mère** : construction similaire de la photo, sauf la chaussure et les lunettes, des fils sont cousus entre plusieurs endroits du torse et les deux mains qui les tirent, étirant la peau.

Le **cadeau de la mère. Le nouveau couteau portant mon nom.**

L'aiguille de la mère : de profil, en costume, la tête penchée en avant fait pendre les longs cheveux, une main tient pointée contre la nuque une très longue aiguille.

La **parabole de la mère** et du fils.

Dans deux de la deuxième série, dont la dernière :

La séparation d'avec la mère.

La cendre de la mère, le trou de la mère et la croix du fils : photo du sexe tel que seul Nebreda peut le voir, si allongé sur le dos il se le regarde, à la base des testicules deux tringles de fer étranglent le pénis dont le haut du prépuce est transpercé en croix par deux banales aiguilles. (Lors de la première vision de cette photo on y a vu une présentation bizarre du noeud bo...). De chaque côté, des étiquettes : *stupide, muet et stérile et stupide stérile, comment te reconnaitrons-nous ?* David Nebreda a dit à Jacob Rogozinski que le titre de cette photo était « initialement » *Êtes-vous bien mon père ?* Pour cette photo il ajoute un commentaire : *après les aiguilles il fallait d'abord appliquer le feu à cette même zone et ensuite sur la tête. Ce fut alors qu'il fallut interrompre à nouveau toute activité photographique.*

Dans deux de la troisième série :

Le nouveau nom de la mère honte.

La mère basilique. Exercice de discipline entre deux miroirs avec elastics et fils de fer. Il est assis nu de dos, jambes et bras écartés, entre deux miroirs, l'un dont la face aveugle cache le dos, l'autre qui reflète la face du corps hormis la tête et les jambes, des fils noués relient le cou le ventre une main, et, posés dressés ou couchés à côté, des bâtons.

Ces bâtons on les retrouve deux photos plus loin : sur le sol un tapis, sur le tapis quatre bouts de papier éclaboussés de sang ou d'excréments, quatre bougies, un miroir visible qu'en partie, au milieu de tout cela David Nebreda nu, les torsions du corps traçant un bizarre zig-zag, un bâton dans une main, un autre entre les dents. **Autoportrait en mordant dans un mot.**

Alors plutôt que de vouloir expliquer verbalement pourquoi Nebreda (se) représente ainsi la **mère**, revenir à la matière photographique, dire seulement qu'il se fabrique avec de la **mère**, et qu'il se construit une **mère** autre que celle qui **me donnerait à manger mon propre corps**, mais pas sans les éclats de celle-là. Et en trouve une figurabilité

**Je me transformerai
en l'un de vous
et je le détruirai**

qui fait tenir en équilibre, même si parfois le déséquilibre provoque le vertige et entraîne la chute.

Et montrer une dernière photo : sur un parquet il est allongé nu sur le dos, la tête de profil, le corps marbré de bandes grises probablement tracées à la cendre, il tient contre lui, par ses bras enlacée, une vitre transparente qui ne reflète rien, qui ne cache pas la visibilité de son corps. *Le baiser le plus doux pour le fils qui n'est pas né.*

Place publique 2003

David Nebreda de Nicolás. Né d Madrid le 1^{er} août 1952

Vers 1970 : premier autoportrait photographique précédant de peu le premier internement psychiatrique forcé.

1983-1989: première série d'autoportraits photographiques en noir et blanc, dessins au crayon sur papier

Mai-octobre 1989 - juin-octobre 1990: première série d'autoportraits couleur (et 2^e internement ?) (octobre : mois supposé précédant sa conception)

1990: 3^e et 4^e internements, toujours avec diagnostic de "schizophrénie paranoïde"

1992-1997: chez ses parents, état d'isolement, quasi-paralysie physique et mentale, copie de livres de géométrie.

Août-octobre 1997 : deuxième série d'autoportraits couleur, prend contact avec l'extérieur.

1998 : première exposition dans une galerie de Paris, publication d'un catalogue "David Nebreda Autorretratos Autoportraits".

Janvier juillet 1999: troisième série d'autoportraits couleur, dessins avec son sang sur papier.

2000 : deuxième exposition dans une autre galerie parisienne, publication du livre "Autoportraits", sans texte de commentaire autre que les textes de Nebreda.

2001 : exposition à Salamanca (date supposée), publication du "coffret" ragRPmbiant le livre précédant et un livre de commentaires de divers critique d'art, écrivains, neurologue, philosophes, professeurs ...

2004: exposition à Paris à la galerie Léo Scheer, à l'occasion de la sortie de son dernier livre "Chapitre sur les petites amputations".

Mireille Lauze
Jean Rouaud

L'UNEBÉ V UE-ÉDITEUR

Bulletin d'abonnement et de commande

d renvoyer d L'UNEBÉVUE - Éditeur

29, rue Madame, 75006 Paris

Télécopie - 01 44 49 98 79

Email - unebevue@wanadoo.fr

Nom et prénom

Adresse

Abonnement à la Revue

pour 3 numéros et 3 suppléments : 90 €

(+22,86 € étranger hors CEE-Suisse-Autriche)

☐ à partir du N°20 i- I à partir du N°21 ☐ à partir du N°22 El à partir du N°23

E Ci-joint un chèque de 90 € (ou 112,86 € étranger, par chèque bancaire uniquement)
à l'ordre de **L'UNEBÉVUE**

Numéros isolés

E N°1. Freud ou la raison depuis Lacan	21,34€
E N°2. Eélangue	21,34€
E N°3. L'artifice psychanalytique	21,34€
<input type="checkbox"/> N°4. Une discipline du nom	21,34€
D N°5. Parler aux murs	21,34€
<input type="checkbox"/> N°6. Totem et tabou, un produit névrotique	21,34€
<input type="checkbox"/> N°7. Le défaut d'unitude. Analyticit� de la psychanalyse	21,34€
E N°8/9. Il n'y a pas de père symbolique.	33,53€
<input type="checkbox"/> N°10. Critique de la psychanalyse et de ses détracteurs	21,34€
E N°11. L'opacité sexuelle. I - Le sexe du maître.	21,34€
E N°12. L'opacité sexuelle. II - Dispositifs, agencements, montages	21,34€
<input type="checkbox"/> N°13. Le corps de la langue	21,34€
<input type="checkbox"/> N°14. �ros �rog�ne	21,34€
E N°15. Les communautés électives	
1. Une subjectivation <i>queer</i> ?	21,34€
<input type="checkbox"/> N°16. Les communautés électives	
II. Ils parlent de l'amitié	21,34€
<input type="checkbox"/> N°17. Les bigarrures de Jacques Lacan	21,34€
<input type="checkbox"/> Grammaire et inconscient	10,36€
� Mémoires d'un homme invisible	10,37€
� écrits inspirés et langue fondamentale	10,36€
� Frege-Russell. Correspondance	19,51€
� N°18. Il n'y a pas de rapport sexuel	21,34€
� N°19. Follement extravagant. Le psychanalyste, un cas de nymph� ?	22,00€
� N°20. Robopsy. Des lois pour les �mes. Des �mes pour les lois	22,00€
� N°21. Psychanalystes sous la pluie de feu	22,00€

C4hiet's:>de 1 71ehé1►UE

<input type="checkbox"/> L'éthification de la psychanalyse, <i>Jean Allouch</i>	18,29 €
<input type="checkbox"/> A propos de Rose Minarsky, adapté de Louis Wolfson Alain Neddham	15,24 €
<input type="checkbox"/> Lacan et le miroir sophianique de Boehme, <i>Dany-Robert Dufour</i>	18,29 €
<input type="checkbox"/> Les sept mots de Whitehead ou l'Aventure de l'Etre, <i>Jean-Claude Dumoncel</i>	29,73 €
<input type="checkbox"/> La psychanalyse : une érotologie de passage, <i>Jean Allouch</i>	18,29 €
<input type="checkbox"/> Le sexe de la vérité. Érotologie analytique II, <i>Jean Allouch</i>	18,29 €
<input type="checkbox"/> Le rectum est-il une tombe ? <i>Leo Bersani</i>	9,91
<input type="checkbox"/> Le Pendule du Docteur Deleuze, <i>Jean-Claude Dumoncel</i>	18,29 €
<input type="checkbox"/> D Erra tu'm, Erratique érotique de Marcel Duchamp <i>George H. Bauer</i>	9,91 €
<input type="checkbox"/> Platon et la réciprocité érotique, <i>David M. Halperin</i>	9,15 €
<input type="checkbox"/> Le cas Nier <i>hoWagner, Max Graf</i>	9,15 €
<input type="checkbox"/> D Les p'ti.ts mathèmes de Lacan, <i>Jean Louis Sous</i>	18,29 €
<input type="checkbox"/> D Raymond Roussel à la Une, <i>Janine Germant'</i>	9,91 €
<input type="checkbox"/> CI Une école du balbutiement, masochimw, lettre et répétition, <i>Isabelle Mangou</i>	18,29 €
<input type="checkbox"/> Ça de Kant, cas de Sade, Érotologie analytique III, <i>Jean Allouch</i>	18,29 €
<input type="checkbox"/> Constructions, <i>John Rajchman</i>	20,00 €
<input type="checkbox"/> CI La Tradition de la Mathesis Universalis, <i>Jean-Claude Dumoncel</i>	20,00 €
<input type="checkbox"/> CI L'amour de loin du Dr L	22,00 €
<input type="checkbox"/> Chrestomathia, <i>Jeremy Bentham</i>	44,00 €

Séries

- ☐ Première série.
- Freud ou la raison depuis Lacan. • L'inconscient. *S. Freud*. • L'élange.
 - Remarques psychanalytiques sur un cas de paranoïa (*Dementia paranoides*) décrit autobiographiquement. *S. Freud*. • L'artifice psychanalytique. • Personnages psychopathiques sur la scène. *S. Freud*. Réminiscences du professeur Sigmund Freud. *M. Graf*. • La bouteille de Klein.
- 7 volumes l'ensemble 92 €
- ☐ 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 l'ensemble 92 €
- ☐ Troisième série.
- Le défaut d'unité. Analytité 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 l'ensemble 92 €

Ci-joint un chèque d'un total de

€ à l'ordre de l'UNEBÉVUE

Date

Signature

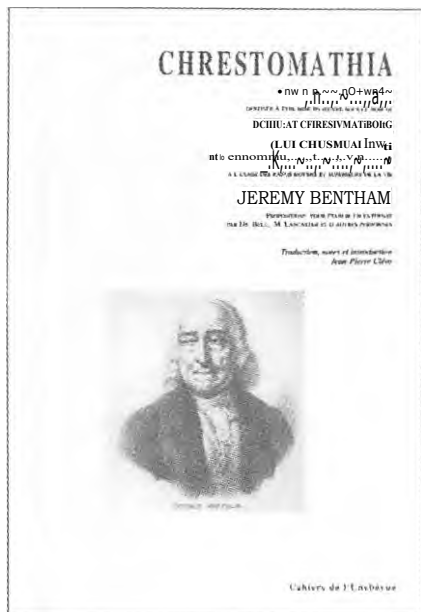
NOUVEAUTÉ

CHRESTOMATHIA

RECUEIL DE FEUILLETS QUI EXPLIQUENT LE PROJET D'UNE INSTITUTION DESTINÉE A ÊTRE MISE EN ŒUVRE SOUS LE
NOM DE EXTERNAT CHRESTOMATIQUE OU ÉCOLE CHRESTOMATIQUE POUR L'EXTENSION
DU NOUVEAU SYSTÈME D'INSTRUCTION AUX BRANCHES SUPÉRIEURES DE L'ENSEIGNEMENT,
A L'USAGE DE RANGS MOYENS ET SUPÉRIEURS DE LA VIE

JEREMY BENTHAM

Traduction, notes et introduction par Jean-Pierre Cléro



Cahiers de l'Unebevue

608 pages - 44 €
diffusion et distribution
L'unebévue - Éditeur

Ce livre, *Chrestomathia*, autrement dit, le *Savoir Utile*, pose l'un des fondements d'une doctrine qui veut établir ce qu'on doit enseigner à la jeunesse dans une société qui se propose de réaliser « le plus grand bonheur pour le plus grand nombre ».

Si clair et si distinct que soit le propos, l'ouvrage est un extraordinaire entrelacs de modes d'exposition : préfaces, tables (dont certaines ne sont pas de Bentham), notes sur les tables (dont certaines remarques consistent en lettres d'autres auteurs que Bentham), appendices dont certains sont de simples dissertations alors que d'autres sont de véritables traités. La première édition de *Chrestomathia* n'était pas signée de Bentham. Son écriture, en devenant proliférante, s'est trouvée mêlée à celle de Dumont, par exemple, traduite pour être publiée en français, et, par une étrange aberration, retraduite pour titre publiée en anglais, comme si elle n'avait pas d'abord été écrite en anglais.

Chrestomathia, mot énigmatique, n'est pas une simple fantaisie linguistique, propre à distraire le lecteur. Le terme, pensé en grec, nous impose d'inspecter les entrailles d'un projet éducatif et culturel où la main propose toutes sortes de lignes qui se concentrent particulièrement dans la table de Chambers, hymne verbal à l'artisanat, alors que l'essentiel du propos du texte tend à constituer un enseignement moderne mieux adapté à la grande industrie et au grand commerce du début du XIX^e siècle. Ainsi, ce livre qui se propose d'établir que tous ne doivent pas perdre leur temps à apprendre les langues anciennes, ne se laisse penser, dans ses ramifications et ses nervures, qu'avec la mise en œuvre de l'étymologie essentiellement grecque des mots utilisés pour désigner les sciences et les pratiques. Il y a là l'indice que l'utilitarisme n'est pas du tout ce qu'on croit. Pour preuve, les étymologies soigneusement forgées par l'auteur, comme pour graver ironiquement un faux passé. En magnifiant la main, à travers *Chrestomathia*, Bentham en précipite, à mots couverts, le déclin et la fin.

Jean-Pierre Cléro, agrégé de philosophie, est actuellement Professeur d'Université de Rouen, chargé de cours de l'Université de Paris X-Nanterre et associé au CNRS. A la recherche d'une philosophie des fictions, il se tourne naturellement vers l'œuvre de Bentham qu'il traduit et commente, avec les membres du Centre Bentham. La notion de fiction le porte à inspecter de nombreux domaines, apparemment hétérogènes : les mathématiques, le droit, la politique, la psychanalyse, avec Locke, Hume, Stuart Mill, Harsanyi, Hare, tout autant que Foucault ou Lacan.

Achevé d'imprimer le 30 décembre 2004
sur les presses de l'Imprimerie Rosa Bonheur
8, rue Rosa Bonheur - 75015 Paris
Tél. 01 43 06 57 66

Dépôt légal : décembre 2004
Imprimé en France

SOMMAIRE

Je suis une serial... Denise Laroutis.

"Genre" pour un dictionnaire marxiste : la politique sexuelle d'un mot. Donna J. Haraway.

Body Meccano d'un traducteur. Denis Petit.

Danse avec l'amazone. Colette Piquet.

Au pays des anges. François Dacht.

Un exemple de termes migratoires et de modèles institutionnels à propos du cinquantième anniversaire du Cercle linguistique de Moscou. Roman Jakobson.

Limites, bornes et normes : la délicate constitution de l'objet de connaissance en sciences humaines. Patrick Sériot.

La sexuisemblance selon Édouard Pichon. Françoise Jandrot.

Pour une lecture critique des formules de la sexuation. Guy Le Gaufey.

Changements de sexualité, changements de croyances et de paternités.

Charles-Henry Pradelles de Latour.

Propulseurs de rêves ou comment « performer » les cartes cognitives aborigènes.

Barbara Glowczewski.

Je me transformerai en l'un de vous et je le détruirai. Mireille Lauze - Jean Rouaud.