

Littoral



14

Freud Lacan :
quelle articulation ?

Littoral

N° 14 — FREUD LACAN : QUELLE ARTICULATION ?

Jean Allouch	5	<i>Freud déplacé</i>
Philippe Julien	17	<i>Lacan, Freud : une rencontre manquée</i>
Danièle Lévy	25	<i>L'étrange altérité de l'expérience</i>
Guy Le Gaufey	41	<i>Représentation freudienne et signifiant lacanien</i>

INTENSION ET EXTENSION DE LA PSYCHANALYSE

Jean-Louis Sous	59	<i>M. Duras ou le ravissement du réel</i>
-----------------	----	---

LIVRES

Sur Doï Takeo : « <i>Le jeu de l'indulgence</i> »		
Akira Mizubayashi	73	<i>De l'amitié</i>
Jean-Yves Pouilloux	85	<i>Premiers pas</i>
Françoise Davoine	93	<i>Amae sans complexe</i>

RÉCRÉATIONS TOPOLOGIQUES

Stephen Barr	107	<i>Le plan projectif</i>
Anne-Marie Ringenbach	129	<i>La dissymétrie, le spéculaire et l'objet a</i>

Dessin de couverture réalisé pour Littoral par Xia Jia-nong
Publié avec le concours du Centre National des Lettres

SONT DE LA REVUE :

● *un comité de rédaction*

Jean Allouch (direction), Philippe Julien, Guy Le Gaufey, Erik Porge, Mayette Viltard.

● *des correspondants*

en France :

C. Amirault (Bordeaux), C. Bertrand (Le Havre), J. Briffe (Antibes), B. Casanova (Tours), E. Decocq (Reims), M. Demangeat (Bordeaux), J.-P. Dreyfuss (Strasbourg), J. Fourton (Limoges), J. François (Marseille), M. Gauthron (Angers), N. Glissant-Succab (Antilles), A. Gorges (Orléans), P. Marie (Nice), J. Milhau (Nîmes), D. Poissonnier (Lille), A.-M. Ringenbach (Le Havre), P. Sorel (Lyon), M. Thiberge (Toulouse), F. Wilder (Montpellier), H. Zysman (Besançon);

à l'étranger :

J. Bennani (Rabat), Clinica de atendimentos psicológicos e psiquiátricos (Salvador de Bahia-B Brésil), D. Cromphout (Bruxelles), M. Drazien (Rome), I. Garate (Madrid), B. Garber (Barcelone), S. Gilbert (Oslo), M. Halayem (Tunisie), G. Izaguirre (Buenos Aires), E. Maldonado (Cordoba-Argentine), A. Patsalides (Californie), F. Peraldi (Montréal), W.J. Richardson (Boston), S. Schneiderman (New York), C. Simoes (Brasilia), M.F. Sosa (Mexico).

Rédaction : Littoral, 1, rue des Feuillantines, 75005 Paris.

Administration : Editions Erès, 19, rue Gustave-Courbet, F 31400 Toulouse.

Conditions générales d'abonnement :

— annuel (4 numéros) : France : 280 F.
Etranger : 305 F.

(Pour les envois par avion, ajouter 50 F)

— de soutien : 500 F.

Tout changement d'adresse est à signaler aux éditions Erès.

Jean Allouch

Freud déplacé

*Les preuves fatiguent la vérité.
Braque.*

0

La psychanalyse est une discipline locale et raisonnée.

Quel est son objet ? La chose ne se laisse pas aisément formuler. Le psychisme humain ? La personnalité ? L'inconscient ? L'objet a ?

Corrélativement, sa situation au regard de la science reste problématique : science de l'âme ? science conjecturale ? pas science mais discours ? Délire ?

Ainsi l'appui du nom propre de Freud pris comme qualifiant vient-il maintenir une prudente et donc heureuse mise en suspens de la réponse à ces questions, mais avec cette contrepartie possible de les négliger trop, de les laisser sous le boisseau. Il a fallu l'enseignement de Lacan *en acte* pour que cela ne fût pas le cas. Mais avec la prise en compte, aujourd'hui, de son frayage, cet appui lui-même est devenu problématique : « freudien » et « lacanien » sont-ils concurrentiels ? Synonymes ? Quelle dissymétrie fait, de l'un à l'autre, lien ?

I

Freud forge l'inconscient par un raisonnement de type *abductif*. Charles Sanders Peirce nomme ainsi la mise en jeu d'une hypothèse susceptible de permettre que soit réduite l'étrangeté d'une classe de

phénomènes observés. Freud construit une telle classe en montrant que les symptômes hystériques, rêves, lapsus, actes manqués, mots d'esprit, relèvent des mêmes mécanismes ; l'ics est le nom de cette hypothèse basale qui ouvre la possibilité de rendre compte de l'homogénéité de ces mécanismes. C'est introduire, dans l'appareil psychique, aux moins deux pôles, deux instances ; il s'agit de faire valoir *le conflit* comme tel car il y a conflit puisque ces phénomènes dénotent, chacun à sa façon, l'opposition d'une réalisation de désir et de quelque chose qui lui fait obstacle.

L'objet de Freud est cet appareil psychique — la *personnalité* — mais envisagé comme fondamentalement divisé en deux lieux. Il y a un binarisme chez Freud, à la fois essentiel et intenable. Le plus remarquable est que Freud, dans ses écrits, témoigne de cet intenable comme tel. Ainsi par exemple :

* l'opposition perception/mémoire est fondamentale dès l'*Esquisse* mais Freud y distingue *trois* sortes de neurones,

* l'opposition ics/cs-pcs est essentielle mais s'accompagne de la distinction secondaire cs/pcs,

* l'opposition pulsion sexuelle/pulsion du Moi ; elle se transformera en l'opposition pulsion de vie/pulsion de mort sans que ni l'une ni l'autre opposition ne parvienne d'ailleurs à véritablement résorber ce qui reste posé comme pulsion partielle,

* l'opposition amour/haine avec laquelle Freud (dans *Analyse finie et infinie*) aboutit chez Empédocle mais pas sans témoigner, corrélativement, de sa butée sur le complexe de castration.

Ce binarisme suffit à désigner l'objet de Freud comme étant non pas l'inconscient mais bien, comme l'affirme l'I.P.A. en définissant, dans ses statuts, la science psychanalytique, *la personnalité* dont l'inconscient est une instance.

II

Carlo Ginzburg, professeur d'histoire médiévale à l'université de Bologne, a inscrit le frayage de Freud dans ce qu'il a nommé un *paradigme de l'indice* dont il montre la mise en place à la fin du XIX^e siècle. Le terme « indice », remarquablement, renvoie à l'ordre du personnel et d'autant plus radicalement qu'il s'agit de cerner « la personnalité là où l'effort personnel est le moins intense »¹. Il y a donc bien, là aussi, clivage, et Freud est en effet proche de Morelli (comme il

1. Carlo Ginzburg, « Signes, traces, pistes », in *Le débat*, n° 6, novembre 1980, p. 8, éd. Gallimard.

l'a écrit lui-même), de Scherlock Holmes (comme l'opinion publique ne cesse de le supposer), de Mabillon, de Cuvier, de Bertillon (créateur de l'anthropométrie), de Purkyne (fondateur de l'histologie), ... etc. Cependant cette liste suffit à elle seule à manifester que ce paradigme de l'indice, en embrassant trop, mal étreint la psychanalyse ; il n'épingle pas ce qui fait sa spécificité.

III

Lorsqu'on envisage le travail de Lacan depuis ses derniers séminaires (ce qui est de bonne méthode dans ce paradigme de l'indice dont un des traits est d'autoriser des prophéties après-coup), lorsqu'on tient compte de la façon qu'a eu Lacan de s'engouffrer dans l'étude du borroméen, de vouloir résoudre mathématiquement la ternarisation d'r.s.r., il n'apparaît pas abusif d'affirmer qu'*avec I.S.R. Lacan a donné son paradigme à la psychanalyse*. Il s'en suit un déplacement des questions, en particulier il ne s'agit plus à proprement parler de conflit mais de nouement/dénouement (cf. sa lecture de Joyce²), il ne s'agit plus d'un intenable deux, mais d'un possible trois. Là où deux ne cessait pas de faire problème, on tranche dans le vif de la difficulté en posant un trois comme premier.

On ne s'étonnera pas qu'il s'en soit suivi une mise en question du statut même de l'ics, que Lacan ait dit que l'ics était de lui, ou encore qu'il ait prétendu avoir introduit « quelque chose qui va plus loin que l'inconscient ». Cette problématisation est dans le droit fil de l'introduction d'un nouveau paradigme ; aussi s'étonnerait-on plutôt qu'elle n'ait pas été explicitement formulée.

IV

Pour ce qui concerne la découverte d'un nouveau paradigme, et aussi bien les conséquences de sa mise en place, il apparaît que les traits pertinents, relevés par Thomas S. Kuhn, se trouvent bel et bien là, dans le rapport de Lacan à Freud³.

2. J. Lacan, *Le sinthome*, séminaire 1975-1976, transcription Chollet.

3. Thomas S. Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*, Champs, Flammarion éd. Comme C. Ginzburg, j'exclus de ce livre la tardive postface où, de la façon la plus nettement caractérisée, Kuhn fait marche arrière, comme effrayé devant l'énormité de ce qu'il avait avancé.

DÉCOUVERTE : Kuhn note qu'elle survient quand une discipline est en crise, quand cette crise est reconnue, un des signes du constat étant la prolifération de versions différentes. Tel était le cas, sans même compter les dissidents, chez les disciples de Freud. Kuhn remarque aussi que la mise en place du nouveau paradigme commence, chez celui qui s'y attelle, avec la conscience des anomalies de la théorie en place. Or cette anomalie est parfaitement désignée, cernée par Lacan : « *Le narcissisme* — écrit-il en 1932 dans sa thèse — *en fait se présente dans l'économie de la doctrine psychanalytique comme une terra incognita* (souligné par lui) *que les moyens d'investigation issus de l'étude des névroses ont permis de délimiter quant à ses frontières, mais qui dans son intérieur reste mythique et inconnue*⁴. » La psychanalyse restera inopérante dans le traitement des psychoses si elle ne s'instruit des psychoses pour donner sa consistance au narcissisme. D'où la première intervention de Lacan dans le champ freudien, l'introduction du *stade du miroir*, intervention dont la portée est explicitement donnée, deux ans plus tard, dans le texte sur *Les complexes familiaux*, lorsque Lacan écrit que « Freud reste fermé (...) à la notion de l'autonomie des formes ». Le point de départ du nouveau paradigme on le voit, n'est pas dans Freud. Une telle mise en place, venue d'ailleurs, est un autre critère relevé par Kuhn ; l'intervention d'un paradigme nouveau, remarque-t-il, est souvent le fait d'un homme jeune, nouveau venu dans la discipline ou situé dans sa frange. Tel était le cas de Jacques Lacan à l'intérieur d'un groupe français, lui-même marginal.

CONSÉQUENCES : Au niveau des suites de l'introduction d'un nouveau paradigme, Kuhn isole un certain nombre de critères. 1/ Le nouveau paradigme change la signification des concepts établis, 2/ il déplace les problèmes offerts à la recherche, 3/ il donne des repères pour décider des problèmes pertinents et des solutions légitimes, 4/ il modifie l'imagination scientifique elle-même (ce fut un des enjeux, aujourd'hui largement laissé à l'abandon, de la topologie lacanienne), 5/ il introduit de nouvelles formes de pratique et donc modifie l'expérience (sur ce dernier point la focalisation du combat entre le freudisme et Lacan sur les séances non pas « courtes » mais ponctuées peut ici enfin être reconnue comme fondée : un tel combat signe, selon Kuhn, le conflit entre deux paradigmes). Il est clair que ces cinq critères kuhniens définissent ce que fut le travail de Lacan à partir du 8 juillet 1953, jour où il produisit pour la première fois le ternaire i.s.r. comme tel.

4. J. Lacan, *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, Seuil éd., Paris, 1975, p. 322.

L'ensemble des travaux de Lacan antérieurs à cette date peut être reçu, de là, comme un formidable effort pour reconstruire d'abord la science psychiatrique puis la psychanalyse sur la seule base de la fonction à la fois structurante et aliénante de l'*image* (cf. le texte fondamental sur *Les complexes familiaux* où il refuse l'Œdipe et le complexe de castration de Freud en les situant, mieux que ne l'avaient fait des « intuitions trop hâtives » — celles du Freud de *Totem et tabou* — à partir du stade du miroir ; cf. aussi, dans les années quarante, sa notion d'*identification résolutive* et sa définition de l'analyse comme *paranoïa dirigée*⁵).

V

Kuhn distingue trois cas d'introduction d'un nouveau paradigme :

1) cette introduction crée une discipline dans un champ qui n'était jusque-là balisé que par des discussions d'écoles. Ce cas correspond à ce qui fût nommé, dans l'épistémologie post-bachelardienne française, « coupure épistémologique ».

2) cette introduction substitue un nouveau paradigme à un paradigme ancien dans le cadre d'une discipline déjà constituée,

3) cette introduction est une refonte d'un paradigme en place, lequel subsiste donc comme ordonnateur de la discipline au travers et grâce à cette refonte elle-même.

Ni le cas 1/ ni le 3/ ne correspondent à l'articulation Lacan/Freud. Lacan n'a pas fondé la psychanalyse ; il n'a pas non plus refondu un paradigme inventé par Freud. Toute tentative d'harmoniser Freud sur Lacan, de faire valoir dans Freud des équivalents pour i.s. et r., si elle peut n'être pas sans intérêt localement, reste vouée à tourner court. Le ternaire i.s.r. comme tel n'est pas dans Freud. Bien plutôt l'opération de Lacan avec Freud doit-elle être pensée comme cette opération qui « glisse » i.s.r. sous le pied de Freud (cette métaphore est de Lacan). Freud, notait Lacan, n'était pas lacanien.

Le nouage d'i.s.r., absent chez Freud, est aussi ce qui se trouve ici dénoté par le terme « lacanien » — donc chez Lacan lui-même. C'est dire que l'articulation Lacan/Freud est à situer comme une substitution. Substitution métaphorique ou métonymique ? En aucune façon le paradigme lacanien peut être dit faire métaphore au frayage de Freud ;

5. Cf. Jean Allouch « Du discord paranoïaque » in *Littoral* 3/4, 5 et 6 où ces thèmes sont discutés. On se reportera aussi à l'étude intitulée « Les trois petits points du retour à... » in *Littoral* n° 9. La présente *déclaration décimale* tire les conséquences de ces deux travaux.

la substitution d'un paradigme à un autre (ceci distingue les deuxièmes et troisièmes cas distingués par Kuhn) les révèle incommensurables ; et, comme le suggère ce terme « glisser » dont use Lacan quand il interroge Freud avec I.S.R., quand il confronte Freud à I.S.R., terme qui évoque le glissement de l'objet sous la chaîne signifiante, c'est au titre d'une substitution métonymique qu'il faut épingle l'articulation de Lacan avec Freud.

Lacan déplace Freud. Telle est la singularité de sa position vis-à-vis de Freud. Lacan n'est ni un épigone de Freud ni un hérétique au regard de la psychanalyse. Déplaçant Freud, Lacan constitue l'objet de la psychanalyse comme pas moins métonymique que celui de la pulsion et du fantasme.

VI

La substitution métonymique implique un voisinage, une connexité. Le champ de cette connexité apparaît historiquement constitué par ce que Lacan nommera plus tard « champ paranoïaque des psychoses ». Il s'agit, plus distinctement encore, de la prise en compte de la paranoïa comme fondamentale pour une théorie de la personnalité. Cette perspective-là est commune à Freud et à Lacan. Ce que Freud entr'aperçoit avec la « névrose narcissique » de base, Lacan lui donne corps ; le voisinage est là, dans cette proximité de la frontière à son intérieur déjà évoquée ici au point IV. Ce voisinage permet la substitution métonymique : d'abord une théorie du narcissisme se substitue à une autre théorie du narcissisme dont c'est le cas de dire qu'elle est plus informe. La substitution d'un paradigme à un autre n'interviendra que dans un second temps, lorsque Lacan scellera son premier frayage avec la nomination de la dimension de l'imaginaire comme telle, autrement dit en tant qu'irréductible à celles du symbolique et du réel.

De là seulement peut être traitée la question de savoir ce que fut, ou, mieux encore, ce qu'aura été le paradigme freudien. Le paradigme de Freud apparaît après-coup comme ayant été non pas tel et tel élément ou temps de son élaboration doctrinale mais à proprement parler *le cas*, chacun des cas relatés par Freud. Que les tout premiers séminaires de Lacan (antérieur aux séminaires publics) aient été consacrés à un commentaire littéral des cas de Freud prend ici toute sa portée. Mais par « cas » on entendra aussi bien le *famillionnaire* sur lequel Lacan s'interrogera toute une année et pour la lecture duquel il construira son graphe. Lacan désignait ce mode de la lecture en disant qu'il s'agissait

de porter le cas au paradigme. Cette formule donne l'exacte teneur de son articulation à Freud.

La psychanalyse innoverait-elle ici plus qu'on ne le croit, plus même qu'on ne l'imagine ? Et faut-il lier ce fait à la singularité de sa position à l'endroit du discours de la science ? Il est clair en effet que l'opération qui substitue à la mise en paradigme du cas (le frayage freudien lui-même qui se sépare ainsi radicalement du discours médical) le paradigme explicite que constitue le nouage de trois dimensions ne se laisse appréhender ni dans le premier ni dans le second cas distingué par Kuhn (cf. point IV), participe des deux sans se laisser réduire à aucun des deux.

VII

Au moment même où il visait à donner sa consistance au paradigme r.s.i. grâce au nœud borroméen, Lacan a balisé son propre parcours en disant qu'il avait d'abord mis l'accent sur l'imaginaire, puis sur le symbolique, enfin sur le réel. C'est parce qu'il est parti d'un point d'Archimède qui n'était pas dans Freud, à savoir le Moi comme pure identification spéculaire à l'image d'un semblable, que Lacan a lu le signifiant* dans le paradigme de Freud, dans les cas de Freud et non pas dans la théorie freudienne puisque la notion de *représentation*, précisément, amalgame et rend ainsi indistinct en elle ce qui relève du symbolique et ce qui relève de l'imaginaire. Ainsi la conférence de 1953 qui introduit l.s.r. s'applique-t-elle principalement à distinguer — j'ai montré ailleurs que pour cette distinction Lacan prenait appui sur la translittération — imaginaire et symbolique. Et pendant tout un temps (jusqu'à l'introduction du borroméanisme) l'irréductibilité du réel ne pourra être dite qu'avec la distinction du réel et de la réalité...

Lire Lacan consiste aujourd'hui à situer telle de ses leçons, tel de ses textes, en fonction de cette ponctuation fondamentale de son frayage ; c'est le lire avec ses propres coordonnées. Là est le véritable décrochage du « Lacan a dit », à l'argument qui fait d'autant plus autorité que se prolonge l'impasse faite sur la lecture.

VIII

En outre le repérage ici avancé de l'articulation Lacan/Freud dégage la voie pour une autre lecture de Freud qui passe d'abord par une

* Cf. ici même l'étude de Guy Le Caufey *Représentation freudienne et signifiant lacanien*.

nouvelle traduction de Freud. Comme en témoignent les travaux de la *Transa* (cf. *Littoral* n° 13 ainsi que le *Bulletin* de la *Transa*) il s'agit d'un autre biais que celui qui se consacre à promouvoir ce qui fleurit aujourd'hui et que je nommerai l'amalgame freudo-lacanian. On fait comme si le Moi de Freud était celui de Lacan, la représentation freudienne le signifiant, le *Wunsch* le désir, ... etc. On ne traduit pas Freud, on l'assimile, et dans le temps même où on choisit non pas de transcrire les séminaires parlés de Lacan mais de les polir. Cette bouffonnerie va au-devant du discrédit quasi immédiat qu'elle rencontre. Tenir compte du paradigme lacanien comme tel est aussi cesser de s'aveugler sur ses différences irréductibles avec Freud ; c'est préférer à l'amalgame, les gammes de l'*agalma*. Il est équivalent de dire que Lacan déplace Freud en donnant, avec R.S.I., son paradigme à la psychanalyse et de dire que, de l'un à l'autre, l'*agalma* fait ses gammes.

IX

Faire cas du paradigme lacanien revient à tourner la psychanalyse vers la science là où la métaphore du « retour à » l'inclinait vers un mode philosophique patenté. Prendre ce mode comme modèle aurait conduit la psychanalyse à se proposer comme une nouvelle religion : les philosophies ainsi construites s'avèrent toutes fortement teintées de religion.

Le registre du « retour à... » n'est en effet pas de la même veine que celui de l'après-coup. Le premier n'est pas sans déployer la nostalgie d'un savoir déjà là, d'autant plus déjà là qu'il est un savoir perdu, recouvert, méconnu, voire systématiquement méconnu. La chose est patente dans le lien d'Heidegger à l'origine grecque de la philosophie. Heidegger forge un *discours grec*, son lien aux « présocratiques » (les guillemets sont de lui) incarne le type même d'une discursivité au sens de M. Foucault, jusques et y compris sa dénonciation du platonisme, isomorphe à celle des successeurs de Freud chez Lacan⁶. Ce savoir méconnu et un jour retrouvé grâce à l'opération du « retour à » n'est jamais qu'un savoir rappelé, tel une classe de réserve quand l'armée régulière est insuffisante. L'après-coup, lui, invente un savoir à partir duquel le frayage premier — et inaccessible comme tel — se trouve écrit

6. Pour cette promotion d'un discours grec, on consultera son chevalier (au sens ou un Kierkegaard parlait du « chevalier de la foi ») Jean Beaufret, spécialement sa présentation d'une nouvelle traduction du poème de Parménide (Coll. épiméthée, PUF, Paris, 1983).

pour ce qu'il aura été. Rien de plus certes, mais aussi et surtout rien de moins puisque « plus » égale ici « trop ».

Le retour à Freud ne saurait en aucune façon être dit inaugural du frayage de Lacan ; on le situera comme troisième si on compte d'abord la mise à nu de la fonction de l'image de l'autre avec l'étude de la paranoïa, puis — et à partir de là — son engagement dans la psychanalyse, un engagement qui n'est pas mis sous la coupe de Freud (chacun de ses premiers textes le souligne) mais de la science psychanalytique. Ainsi « retour à Freud » se révèle être le nom de l'appui que Lacan va chercher dans le texte freudien *après* qu'il ait inventé le ternaire imaginaire/symbolique/réel. L'invention de ce paradigme qui n'est pas, comme tel, freudien, déportait Lacan loin de Freud. Que le mot d'ordre d'un retour à Freud ait suivi de très près signale assez que Lacan avait vu le danger. De ce moment-là, oui, il retourne à Freud, mais pour inscrire le nouveau paradigme dans la psychanalyse.

Le discours analytique apparaît ainsi être le nom de ce par quoi Lacan tentait de glisser i.s.r. à Freud. Il est un des pôles du discord qui nécessairement constituera son articulation avec Freud à partir du moment où a été produite une invention aussi fondamentale qu'i.s.r., l'autre pôle étant le développement des implications du paradigme lui-même ; il y avait lieu de mettre *en place* ce ternaire, non pas n'importe où, mais bien chez Freud. Tout déplacement implique une substitution.

Parce que la discoursivité n'est, chez Lacan, ni première ni ultime, parce qu'elle ne fut pas le dernier chiffrage produit par Lacan pour écrire son rapport à Freud (ce dernier chiffrage est nodologique), parce que la reconnaissance effective de l'acte instaurateur d'un discours subvertit ce discours tout en ne se laissant pas penser à l'intérieur de la problématique de la discoursivité, parce que l'écriture lacanienne des quatre discours ne subsume pas, chez Lacan lui-même, l'ensemble des discours, et surtout parce que cette écriture, en distinguant les places de la production et celle de l'agent ne parvient pas à transcrire le bouclage de l'expérience analytique en tant que l'agent s'y effectue comme produit, le mathème des quatre discours ne peut être pris comme étant le mathème même de la psychanalyse. Il ne peut donc, *à fortiori* valoir comme son paradigme.

X

Comment le paradigme ISR s'est-il mis en place ? Avec quels enjeux ? Il est clair que lorsqu'il y a déplacement, substitution métonymique, il y a un danger, celui de voir ce déplacement n'être pas reconnu comme tel mais rejeté, au titre, par exemple de se produire ailleurs que là même où il a bien fallu qu'il se produise pour qu'il y ait substitution.

Dans un texte de 1946 Lacan, explicitement, témoigne avoir aperçu ce danger (p. 178 des *Ecrits*). Lacan note que Freud identifie le Moi au système perception-conscience et déclare se séparer de cette conception du Moi, « conception la plus commune », « qui identifie le Moi à la synthèse des fonctions de relation de l'organisme ». Freud, ajoute Lacan, « à l'encontre de tout le mouvement de sa recherche, en est resté le prisonnier et (qu') au reste y attenter à son époque eut peut-être équivalu à s'exclure de la communicabilité scientifique ? ». Or ce texte, qui désigne le lien entre cet attentat et une possible exclusion qui s'en suivrait, est véritablement prophétique. Ceci apparaîtra si on accepte de déplacer sur Lacan ce qu'il énonce ici à propos de Freud, déplacement qui est légitime puisque c'est Lacan qui, dès 1936, a été l'agent de cet attentat (on est 13 ans plus tard). Ce ne serait d'ailleurs pas la première fois que Lacan — connaissance paranoïaque oblige — formule, sur l'objet Freud, quelque chose qui le concerne lui, Lacan, essentiellement. Je dis que ce texte est prophétique car il y eut, 7 ans plus tard, cet événement qu'à ma connaissance personne n'a encore épinglé, à savoir *la formulation pour la toute première fois, le 8 juillet 1953, du paradigme I.S.R., c'est-à-dire le jour même (ou tout au plus le lendemain du jour) où Lacan reçoit la lettre du secrétaire général de l'I.P.A. prenant acte officiellement de sa démission de la S.F.P. et DONC de l'IPA.* La lettre d'Eissler est envoyée le 6 juillet, I.S.R. est produit le 8.

Ceci est à mon sens l'événement à la fois politique et théorique majeur de l'articulation de Lacan avec Freud. Tout le reste de ce qui a précédé ou suivi doit être pensé à partir de là. Notons par parenthèse que Lacan, une autre fois, fera se muer une « exclusion » subie par lui en invention théorique : j'ai montré, dans une précédente étude, comment la nomination du discours universitaire était venue en réponse à l'exclusion du séminaire de l'abri que lui offrait l'École Normale Supérieure.

Le 26 juillet 1955, toute ambiguïté est levée avec le refus de l'I.P.A. de reconnaître, au titre de société adhérente, la S.F.P. C'est alors, et alors seulement, à la rentrée suivante, et à Vienne, que Lacan va lancer son mot d'ordre d'un retour à Freud, qu'il va dire « freudienne » sa position

— encore faudra-t-il si j'ose dire « attendre » 1964 pour qu'elle devienne effective avec la création, non plus dès lors d'une *société* française de psychanalyse, mais d'une école freudienne localisée à Paris.

Ainsi se trouve démontrée dans les faits la corrélation entre l'exclusion et l'attentat que Lacan avait si bien épinglée dès 1946.

Je dis que cet attentat consiste dans l'introduction d'un nouveau paradigme pour la psychanalyse, autrement dit en un déplacement de Freud. On ne dépasse pas Freud, on ne le prolonge ni même on ne l'interprète : ici on le déplace.

Le conflit de Lacan avec l'I.P.A. a eu pour enjeu (mais l'affaire n'est pas jouée, elle dépend de nous aujourd'hui) l'introduction d'un nouveau paradigme dans la psychanalyse.

« Mes trois ne sont pas les siens » disait Lacan à Caracas lors d'une de ses toutes dernières interventions. Juste avant il avait déclaré : « C'est à vous d'être lacaniens, si vous voulez. Moi, je suis freudien. » Il est à constater, plus de trois ans après, qu'aucune des institutions qui se sont créées n'a eu l'audace de reprendre cette balle au bond. Et le « Tous lacaniens » de Jacques-Alain Miller le 13 décembre 1979, malgré les apparences, relève de la même abstention : l'universelle affirmative, Lacan l'a suffisamment martelé, n'implique nullement l'existence. C'est dire qu'on s'autoproclame « freudien » par identification à Lacan, peut-être *pour* maintenir ce trait identificatoire ; on rate ainsi et Lacan et Freud, autrement dit leur articulation.

« Lacanien » a pourtant ici, dans la bouche de Lacan, une signification précise. Le terme ne renvoie pas à la personne de Lacan mais à R.S.I., à ce singulier *trois* qui est encore en attente d'être reconnu dans son statut de paradigme pour la psychanalyse⁷.

Paris le 2 juillet 1984.

7. Ce n'est pas qu'il n'y ait eu — et très tôt — quelques tentatives de mise en jeu de ce paradigme. On citera S. Leclaire, « A la recherche d'une psychothérapie des psychoses », in *Evolution psychiatrique*, 1958, comme représentant, exemplairement, un travail rendu possible par le paradigme I.S.R. Qu'il s'agisse, là encore, des psychoses, n'est pas rien. A quoi a tenu que cette orientation ait été sans suites ?

Philippe Julien

Lacan, Freud : Une rencontre manquée

La psychanalyse n'est pas une science. Oui, mais... peut-on se contenter de cette négation ? S'y résigner, n'est-ce pas ouvrir la voie à l'obscurantisme de secte, ou inversement à l'accueil œcuménique du tout nouveau tout beau ?

Pour tenter d'y parer, Lacan a maintenu que la science restait un idéal pour la psychanalyse, mais à la condition d'accomplir ce vœu : que soient transformés les critères mêmes de scientificité exigibles pour la communauté scientifique et reconnus par elle¹. Or, cette tâche de transformation pose elle-même, depuis Freud, la question de la transmission : comment le compte-rendu d'une expérience peut-il être *communicable* à et dans un groupe scientifique ?

L'un des effets de l'évitement de cette question est aujourd'hui le fleurissement d'un *freudo-lacanisme* élastique et complaisant où les termes freudiens et lacaniens sont confondus ; pris l'un pour l'autre ils se mêlent en une savante bouillie selon une problématique ainsi posée comme identique et intemporelle. Ça fait discours courant, disque coucourant, s'exclamait Lacan !

1. Sur ce point tout au moins, cette préoccupation rejoint celle de Thom. N'est-il pas frappant de voir qu'en 1951, Lacan présente la psychanalyse comme un retour à Aristote : *Nous, psychanalystes, réintroduisons une idée délaissée par la science expérimentale, à savoir l'idée d'Aristote de Morphè* ? (à la Société de Psychanalyse de Londres).

LE SU ET LE CRU

Comment se pose en science le problème du communicable ? Prenons un exemple parmi d'autres, mais particulièrement significatif en ce sens qu'il nous permettra d'éclairer le rapport de Lacan à la communauté psychanalytique qui se dit freudienne.

Le 25 juin 1877, Cantor écrit à son ami Dedekind une lettre importante. Travaillant sur la théorie des multiplicités, il lui annonce qu'il a trouvé enfin la démonstration prouvant qu'il lui faut maintenant répondre *affirmativement* à la question qu'il se posait depuis quelque temps : une variété continue à *plusieurs* dimensions peut-elle être mise en relation bi-univoque avec une variété continue à *une* seule dimension de telle sorte qu'à un point de l'une corresponde un point et un seul de l'autre (par exemple, le plan et la droite) ?

Mais il reste inquiet. Il ne peut attendre longtemps l'avis de Dedekind. Et quatre jours après, il lui écrit de nouveau pour le presser de répondre :

« Veuillez excuser mon zèle pour cette affaire, si je fais appel tellement souvent à votre bonté et à votre peine ; ce que je vous ai communiqué tout récemment est pour moi-même si inattendu, si nouveau, que je ne pourrai pour ainsi dire pas arriver à une certaine tranquillité d'esprit avant que je n'aie reçu, très honoré ami, votre jugement sur son exactitude. Tant que vous ne m'aurez pas approuvé, je ne puis que dire ceci : Je le vois, mais je ne le crois pas ». (Je souligne)²

Au reçu de cette lettre Dedekind s'affole. La démonstration lui « donne le vertige » ; surtout, elle ébranle tellement la conviction commune des mathématiciens qu'il ne la juge pas *communicable* pour le moment. Et il supplie Cantor de se taire ; il le prie « de ne pas entreprendre publiquement de polémiques contre les *articles de foi* admis jusqu'à présent de la théorie des multiplicités, avant d'avoir soumis mon objection à un examen approfondi » (je souligne).

En effet, la question de l'opportunité se pose : comment introduire l'incroyable dans ce qui fait convention et accord pour la communauté scientifique ?

2. En français dans le texte. Cet énoncé n'est pas sans rapport avec la phrase de Freud disant son *Unglauben* à Athènes : « Ce que je vois là n'est pas vrai (*wirklich*) ». Cf. « Un trouble de mémoire à l'Acropole » (1936). La formule de Cantor a été récemment étudiée par M. de Certeau dans les *Rech. Sc. Relig.*, n° 71, 1983, 61-80 : « L'institution de croire. »

Ce rapport de Cantor à Dedekind est exemplaire. Cantor *sait* que sa démonstration est « exacte », mais pour qu'il la *croit* véridique, est exigé l'assentiment de l'autre. Il ne suffit pas en effet qu'il y ait démonstration. Cantor note que selon l'opinion commune — l'*orthodoxa* — la réponse à cette question-ci sur la théorie des multiplicités était négative en vertu d'une évidence partagée :

« Celui qui pénétrait le sens de la question, devait reconnaître qu'il fallait au moins démontrer pourquoi la réponse était "évidemment" non. Comme je l'ai dit, je faisais partie de ceux qui tenaient pour vraisemblable que la réponse fût négative — jusqu'au moment tout récent où, par une succession assez complexe de pensées, je suis arrivé à la conviction que la réponse était affirmative sans aucune restriction. »

Aller par un nouveau savoir contre *une* croyance admise n'est pas être délié à jamais de *la* croyance ; tout au contraire c'est y faire appel plus que jamais. D'où la demande pressante de Cantor : Dedekind est mis par lui en position de sujet lui garantissant un nouveau lieu d'inscription du savoir.

Le passage du su-non-cru au su-et-cru — l'énoncé restant *le même* — est l'effet *sur* le sujet de l'adhésion de l'*autre* représentant l'ensemble des « experts ». Il implique un assentiment qui fasse pacte et lien social. Or cette nécessité correspond exactement à ce que Thomas S. Kuhn dans *La structure des révolutions scientifiques*³ appelle un paradigme. La science ne progresse pas seulement par polémique et rupture (Bachelard, Canguilhem) ou par réduction à du falsifiable (Popper). Elle n'est pas que critique, car il ne suffit pas qu'une théorie ne recouvre pas toute l'expérience pour qu'elle disparaisse. Un paradigme est d'abord *promesse* de nouveaux résultats d'intelligibilité par un ensemble de modèles, schémas et procédures *en tant qu'*admis par un groupe. Seule une théorie *reçue* fait paradigme nouveau.

Or, qu'en fut-il de Lacan avec la communauté analytique ?

APRÈS FREUD

De 1932 à 1951, Lacan poursuit son chemin lentement, mais avec une frappante continuité.

Pendant vingt ans, il tente d'*ajouter* sa pierre à l'édifice freudien. Il s'agit alors de prendre *un* des éléments de la doctrine et de le sortir de l'ensemble où il se situe, pour en tirer du nouveau. L'enjeu est le

3. Flammarion éd., 1983.

suisant : *choisir* dans le texte freudien entre ce qui ne convient plus et ce qui convient encore, et par ce choix « dépasser » Freud.

Pour sa part, Lacan concentre son attention sur la notion de narcissisme qui dans la psychanalyse, estime-t-il, « reste mythique et inconnue ». La rendre scientifique exige de « considérer comme caduc ce qui l'est en effet dans l'œuvre » de Freud, et exige par ailleurs de reprendre à notre compte « l'usage génial qu'il a su faire de la notion de l'image ». Soulignons quelques étapes :

— 1932 : la thèse sur la psychose paranoïaque permet d'introduire Freud dans la psychiatrie. Mais à une condition : que le moi freudien soit délesté de tout ce qui concerne le système perception-conscience, pour n'en garder que le lieu d'investissement narcissique (libido du moi).

Plus encore : pourquoi selon Freud, dans la psychose paranoïaque, la pulsion agressive s'est-elle précocement retournée (*Umwandlung*) dans un deuxième temps en un « choix narcissique de l'objet » ? Question posée par le cas Aimée et laissée sans réponse claire par Freud !

— 1936 : invention du stade du miroir. Pour *tout* être humain le moi parce que narcissique ne se constitue qu'à partir de l'image de l'autre et donc par une aliénation originante. Mais alors... il n'y a pas de narcissisme primaire au sens freudien, c'est-à-dire un moi supposé être comme un organisme fermé sur soi et devant ensuite s'ouvrir au monde. Il n'en est pas ainsi. Dès lors, l'*imago* latine devient la clef des complexes familiaux avec le complexe fraternel. De même, en raison du miroir, agressivité et amour ne se succèdent pas, mais sont strictement corrélatifs.

— *Après guerre* : enfin, grâce à des apports nouveaux (*Gestaltheorie*, éthologie, phénoménologie de Merleau-Ponty, dialectique de la lutte à mort chez Hegel), le narcissisme et la relation duelle acquièrent de plus en plus d'extension. Le moi lui-même est défini comme structure *paranoïaque* déterminant la connaissance humaine en tant que telle.

Conjointement, la pratique analytique est présentée comme induction chez le sujet d'une « paranoïa dirigée ». Dirigée sur qui ? Sur l'*imago* qu'est l'analyste. Or, n'est-ce pas ce que Lacan préconisait dès la thèse de 1932 et sa communication *Au-delà du principe de réalité* (1936), en montrant combien est « plus nécessaire une psychanalyse du moi qu'une psychanalyse de l'inconscient »^{3bis}. En fait, ces trois étapes ne font qu'une, en une étonnante continuité.

^{3bis}. J. Lacan, *De la psychose paranoïaque...*, Le Seuil, Paris, 1975, p. 280.

Tout ceci est lacanien certes, mais bien peu freudien *pour* la communauté analytique. Cette avancée théorique, que Lacan appelle « *ma* conception du moi » ne fait ni école, ni orthodoxie, ni paradigme : peut-elle être reçue, admise, « crue » au sens cantorien ? Puisque l'expérience analytique ne suffit pas à la vérifier, comment la rendre vérifiable aux yeux de l'opinion commune, *par* le texte freudien ?

UN NOUVEAU PARADIGME

Alors pour la première fois, le 8 juillet 1953, Lacan ayant rompu avec l'institution dont il était le président, lance un paradigme avec l'énoncé public de S.I.R. Et sans tarder, il le *soutient* du mot d'ordre d'un retour à Freud.

En effet, S.I.R. c'est le retour même à effectuer pour que cette triple nomination fasse paradigme, c'est-à-dire doctrine à la fois sue et crue. Non seulement Freud regarde Lacan par-dessus le freudisme, mais Lacan attire les regards sur ce qui le regarde. Ainsi, comme pour chaque nouveau paradigme en science, est attendu un « nettoyage » (T.S. Kuhn, p. 46), un « coup de balai » (Lacan) du déjà reçu : en l'occurrence, le freudisme.

Or, pour que le S.I.R. soit le retour même à Freud (et non une grille pour le lire !), trois affirmations s'imposent :

1) Il ne faut pas choisir mais lire *tout* le texte freudien.

Dès son premier séminaire à Sainte-Anne, Lacan invitant Hyppolite à commenter *Die Verneinung*, insiste : « Cet écrit manifeste une fois de plus la valeur fondamentale de *tous* les écrits de Freud », — ce qui annonce sa fameuse déclaration : « La psychanalyse a consisté des écrits de Freud ou elle n'est pas. » Ainsi il fait sortir (ex-égèse) des textes oubliés : l'*Esquisse* par exemple, ou ceux sur la pulsion de mort. Pas de départage. De la même façon, Kuhn définissant les règles de solution d'une énigme en science, prend la comparaison du puzzle :

« Faire un puzzle, ce n'est pas simplement faire un dessin, comme pourraient le faire un enfant ou un artiste contemporain en éparpillant sur un fond neutre certains morceaux choisis, considérés comme des formes abstraites. Le tableau ainsi produit serait peut-être bien meilleur et certainement plus original que celui à partir duquel le puzzle a été fabriqué, mais il ne représenterait pas la solution du problème. Celle-ci exige que toutes les pièces soient utilisées et qu'elles soient toutes encadrées les unes dans les autres (p. 64). »

2) Il faut prendre le texte freudien « comme une parole véritable » adressée aux analystes, une parole qui les interroge par ce qui fait aporie dans le texte, par ce qui est marqué en creux, en lacune dans ces écrits-là.

Le texte ne dit pas le tout de la découverte de l'inconscient, et de ce *pas-tout* il nous interroge bien plutôt que nous l'interrogeons en y projetant nos propres problèmes. Le lire ainsi, c'est l'obliger à faire réponse *lui-même* aux questions qu'il nous pose, par une exégèse : acte de faire sortir de ce texte un texte autre, en raison de sa dimension de « transfert ». C'est exactement ce que dira M. Foucault du commentaire :

« Il n'a pour rôle que de dire enfin ce qui était articulé silencieusement là-bas (...). Il permet de dire autre chose que le texte même, mais à condition que ce soit le texte même qui soit dit et en quelque sorte accompli⁴. »

Ainsi le dire de Freud a été certes oublié derrière ce qu'il a dit, mais il n'est pas perdu dans ce qui s'entend : il peut être retrouvé comme tout oublié. Or, retrouver ce dire, c'est lire *S.I.R. en ce qu'il dit*. En effet :

3) Ce paradigme est à prendre comme une nomination par Lacan de trois noms « devenus en somme par moi, dit-il, ce que Frege appelle nom propre »⁵.

En effet, ces trois noms n'expriment pas seulement une signification (*Sinn*), comme le fait la traduction de l'allemand en français, ou l'herméneutique philosophique ou religieuse qui vise à réactualiser sans fin un texte ancien. Ces trois noms *S.I.R.* ont valeur de vérité par leur référence (*Bedeutung*) à la découverte même de Freud (la chose freudienne), au-delà des « pensées » de sa petite personne. Ainsi, le texte freudien n'est ni une œuvre d'art, ni une confidence, mais *ce qui* par ces trois noms propres donne consistance à la psychanalyse.

« Je le vois, mais je ne le crois pas », disait Cantor. Lacan a pu le croire peu à peu en faisant école, montrant par là à l'I.P.A. : « N'est-ce pas Freud que j'enseigne ? Voyez donc les travaux de mes élèves ! » Certes, il arrivait à ce paradigme de se dégrader en lacanisme, le symbolique étant réduit au supposé pouvoir créatif de la parole, l'imaginaire à l'illusoire et le réel à la réalité. Mais par sa parole Lacan rectifiait, corrigeait, soutenait le paradigme comme une promesse ouvrant un champ de travail.

4. *L'ordre du discours*, Gallimard, 1971, p. 27.

5. J. Lacan, Séminaire du 16 novembre 1976.

L'EFFECTUATION DU PARADIGME

Or, quelle fut la réponse de cette lecture ? Quelle fut le résultat de ce retour à Freud ?

D'année en année, de plus en plus, l'oubli étant levé, les manques, les impasses et les erreurs même du dire de Freud surgissent. Expliquer un texte, c'est l'ouvrir, le déplier, et le dépliement en fait apparaître les trous. Le tonneau est percé, et les phrases négatives pleuvent :

— Le signifiant qui représente le sujet n'est pas la *Vorstellung* freudienne.

— Le surmoi n'est pas la conscience morale (*Gewissen*). Il n'est pas l'héritier de l'Œdipe (M. Klein est passée par là !). Cet héritier est d'un autre ordre, celui de la loi du désir ; et ce n'est que de son absence que prend place la surmoi à la figure obscène et féroce.

— La sublimation n'est pas l'idéalisation freudienne, ni une déssexualisation.

— L'amour de transfert n'est pas la répétition freudienne, mais la métaphore de l'amour.

Le refoulement proprement dit est l'effet non pas de quelque répression sociale, mais de l'existence même du langage.

— La jouissance féminine n'est pas la jouissance phallique selon Freud ni en deçà d'elle (espoir hystérique !), mais au-delà.

— Le moi n'est qu'un trou. Il relève d'un autre imaginaire que de celui du narcissisme freudien et appelle donc à une topologie non euclidienne... non freudienne (cf. le dessin en œuf de la deuxième topique).

— Le père œdipien n'est pas le Nom-du-Père, mais la père-version.

— La réalité psychique n'existe pas. Elle est un tenace résidu religieux⁶. Il n'y a pas de dedans d'un dehors qui serait la réalité sociale (ce qui modifie radicalement la règle d'abstention en analyse). etc... etc... Les dégâts s'aggravent.

Ils ne viennent pas d'une lecture partialisante de Freud, comme celle d'Adler, de Jung, de Reich ou de quelqu'autre. C'est tout au contraire à lire s.i.r. dans *tout* le texte freudien que s'y révèle de vraies apories, comme le négatif d'une photo apparaissant sur la pellicule grâce au bain révélateur.

C'est ainsi que le mot d'ordre de retour à Freud engendre enfin son effet : « aller *plus loin* que Freud », nouvelle consigne énoncée à la première séance du séminaire sur *Les Noms du Père*, dernière à être

6. Cf. Le *Psyché* d'E. Rohde, livre de chevet de Lacan.

donnée à Sainte-Anne, le 20 novembre 1963. Qu'est-ce alors R.S.I.? S'agit-il là d'une herméneutique à la Heidegger pour un incessant retour aux sources fondatrices? N'est-ce pas plutôt l'invention d'un nouveau paradigme scientifique effectuant l'instauration d'un *écart* d'avec Freud?

Certes, pendant un certain temps, la polémique de Lacan contre le freudisme nécessitait opportunément de faire du « retour à Freud » un drapeau de ralliement pour ses élèves. Mais par contre il devint possible à partir de ce jour du 20 novembre 1963, au moment même de la rupture consommée avec l'I.P.A., de montrer *enfin* clairement ce qu'opérait de fait le retour à Freud : une rencontre manquée nécessitant d'aller « plus loin » que Freud.

APRÈS LACAN : UN FREUDO-LACANISME ?

Comme le freudisme à Freud, un freudo-lacanisme va-t-il succéder à Lacan? N'était-il pas déjà là dans l'École que Lacan avait fondée? Certes, il y restait latent. Mais la dissolution de cette École n'en a-t-elle pas permis l'émergence publique et le développement institutionnel?

Rigide ou bonasse, sectaire ou complaisant, l'amalgame freudo-lacanian est un faire-croire que Lacan aurait accompli Freud par une rencontre *réussie* et une alliance *heureuse*. L'accomplissant, il l'aurait achevé dans les deux sens du terme : comblé les manques et effacé. Alors pourquoi lire encore Freud?

Le paradigme lacanien serait l'« application » de S.I.R. sur le texte freudien, pour dévoiler que Freud était lacanien avant la lettre et parlait lacanien sans le savoir. Cette vision à la fois naïve et progressiste repose sur cette supposition de type religieux : Lacan aurait sauvé Freud, comme Freud a en son temps sauvé le père œdipien.

Lacan, par sa présence, a maintenu une position conflictuelle nécessaire à l'existence même de l'analyse. Par son enseignement il se faisait le témoin de la perte qui qualifie de par sa nature le champ freudien, en *raison* même de l'inconscient. Soutenir aujourd'hui que la rencontre de Lacan avec Freud fut une rencontre manquée, c'est promouvoir en raison de l'inconscient « le caractère éristique du discord de tout exposé de notre expérience »⁷, l'enseignement de Lacan *y compris*. Destin du psychanalyste lacanien : être le symptôme de l'écart entre la cause de l'inconscient et tout compte-rendu de l'expérience analytique.

7. Lacan, Séminaire du 15 avril 1964.

Danièle Lévy

L'étrange altérité de l'expérience*

Ma question porte sur les rapports de l'analyse et de la science. Freud a consacré tout son travail d'écriture à donner de la psychanalyse une présentation scientifique. Ce n'était pas une prétention mais un travail de démonstration. Sa démarche intellectuelle était toujours guidée par les exigences et les méthodes de la scientificité. Si on veut bien le lire, on est obligé de constater qu'il est extraordinairement précis, logique, rigoureux, minutieux et malin : il était doué pour la recherche scientifique.

Et pourtant, on balaie cet effort d'un revers de main en disant : « ce n'était que la science de son temps, mécaniste, hydraulique, thermodynamique, etc... » C'est confondre la méthode et l'hypothèse, et le croire assez niais pour faire la même chose. On ne vise là que des référents, comme d'habitude. On néglige de remarquer que les impératifs méthodologiques de la science sont restés sensiblement les mêmes. Pourquoi alors ne pas contester aussi le caractère scientifique des recherches de Newton, qui ignorait la Relativité, le pauvre, ou de Mendel, qui n'avait pas la moindre idée de la double hélice ?

Lacan a soutenu très longtemps que la psychanalyse serait scientifique ou ne serait pas. Lui aussi est prudent : l'inconscient est structuré *comme* un langage. Lorsqu'il s'est mis à soutenir que la psychanalyse ne pouvait être une science, c'était parce qu'il l'avait *démontré*. A-t'on jamais vu une discipline démontrer sa non-scientificité, quand le moindre astrologue aujourd'hui s'escrime à y prétendre ? Pour renoncer à la science, Lacan n'avait pas renoncé à la

* Rédaction après coup, d'un propos tenu le 23 juin 1984 à la journée *Littoral* : « *Freud Lacan : quelle(s) articulation(s) ?* »

logique ni aux mathématiques ; pas plus qu'à l'altérité de l'expérience, dont il s'agit de rendre compte rigoureusement au lieu de s'imaginer s'y ébattre.

D'ailleurs, il ne s'agit pas d'un renoncement mais de la constatation que le discours de l'analyse n'est pas le même que celui de la science. Et de ce qui ne peut apparaître aujourd'hui que comme une gageure et un scandale : qu'on peut en donner une formalisation rigoureuse qui ne soit pas scientifique, soit arracher à la science son monopole de la rigueur supposée. La science doit être considérée comme une forme de discours parmi d'autres, et l'idéalisation à laquelle elle donne lieu rapportée à la place qu'elle est venue occuper : celle du Maître déconsidéré. Le rapport de l'analyse et de la science est alors donné comme un rapport d'*antipathie* : ce qui ne devrait pas, tout de même, faire masse impossible à négocier pour quelqu'un qui aurait fait une analyse.

On peut ainsi dire que l'analyse, en toute rigueur, subvertit la science, loin de s'en détourner. Elle donne les moyens, en termes philosophiques, de la penser. Alors, pourquoi s'en priver au moment même où la Science s'aperçoit qu'elle n'est pas ce qu'on espérait d'elle (Gödel...) ? Ce que Lacan laisse à la science comme son domaine propre n'est pas mince : elle est le lieu mystérieux où il s'avère que « les nombres savent le réel ». Par rapport aux Nombres, Lacan est quasi-pythagorien. L'analyse elle n'a affaire qu'aux nombres élémentaires, Un, Deux peut-être, Trois sûrement, Quatre comme chiffre du réel ; comment le compte, comment surtout l'Un vient-il à l'animal symbolique ?

Le moment où s'opère chez Lacan cette séparation de l'analyse et de la science est celui de l'élaboration des Quatre Discours. C'est donc là que je reprends les choses lacaniennes en tant que nous avons à les faire nôtres si nous voulons aller plus loin, vers l'analyse elle-même. Je fais de ces Discours un usage peut-être un peu inconsidéré, comme on prouve le mouvement en marchant ; il me semble qu'en effet ça marche. Ça marche comme théorie du lien social en tant qu'il est un effet de l'aparolage. Il faut quand même remarquer que les théories actuelles de ce qui tient les humains ensemble font complètement abstraction de ce qui paraît cependant essentiel, de ce qui est depuis longtemps affirmé comme la différence spécifique de l'humain : qu'il parle. Y ajouter ce que tout le monde sait aussi bien, qu'il est un obsédé sexuel. La théorie, si vous voulez bien de ce terme, des quatre Discours est la seule qui revienne sur cette inconséquence des soi-disant Sciences de l'Homme. A ce titre seulement elle mériterait déjà d'être prise en considération. Je sais bien qu'elle n'est pas le dernier mot de l'élaboration lacanienne.

Mais que je sache, Lacan n'y a jamais renoncé. L'élaboration ultérieure du nœud borroméen et de tous ces tores-boyaux me paraît nécessitée plus par un retour à l'expérience analytique elle-même, à des problèmes qui lui sont propres : quelque chose que le Discours de l'analyste ne permet pas d'articuler et qui se pose comme problème dans l'expérience elle-même. (Au cours de la journée, J. Allouch a précisé cette difficulté : le Discours de l'analyste ne permet pas de dire ce qu'il en serait de la fin de l'analyse, par exemple.)

I. COMBINAISONS DE DISCOURS. ECHAFAUDAGES

Qu'on se prive, et même qu'on défende de confronter l'analyse à la science, tient à son statut « phallique » (l'ambiguïté de cette phrase est tout à fait bienvenue). La science, c'est du solide, c'est du dur, c'est de l'incontestable. Il convient donc d'en jouir, de s'acheter des magnétoscopes et d'aimer Columbia de tous ses émois ; on ne s'y mesure pas, on ne va pas voir comment c'est fait (le même « raisonnement » peut s'appliquer au lacanisme). Voilà pourquoi l'aspect scientifique du travail de Freud et de Lacan est, en dépit de toute vraisemblance et de tout respect, dédaigneusement repoussé.

1. L'analyse est le seul discours qui puisse envisager la castration comme possible. Son articulation dans l'im-Monde des Discours fait apparaître que les autres discours se soutiennent de cet inconcevable, et ne l'ignorent que pour mieux l'exploiter.

Qu'elle, la castration, ait été dite, reconnue dans l'Autre, inscrite dans le savoir, cela a des conséquences. Par exemple celle-ci : ce qui structure un Discours n'est pas une chaîne de compossibles, n'en déplaie au regretté Foucault, mais une impossibilité structurale. Aucun Discours ne saurait se soutenir comme absolu. La belle devise : « A cœur vaillant rien d'impossible » reçoit sa rigueur de la précision lacanienne et vaudoise : « Ce qu'il ne peut pas faire, il le laisse ». Soit il ne sait pas qu'il le laisse, et alors il fait équivaloir ce qui est impossible à ce qui n'existe pas : par exemple le rapport à l'inconscient appelé psychanalyse. Soit il s'y affronte inlassablement et en vain, au recours de toutes les violences inutiles, et alors c'est lui comme sujet qui équivaut à l'impossible, et se retrouve dans la situation du même nom. La castration comme possible est aussi la condition de possibilité du sujet.

2. Si donc je pose la question de la scientificité de l'analyse, ce n'est pas pour ramener la psychanalyse du côté de la science, du côté où le

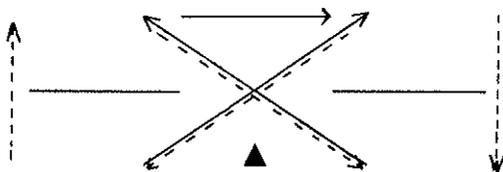
moderne croit échapper à la castration par le « tout-savoir ». Il s'agit de poser comme hypothèse : la psychanalyse est structurée comme une science, et de voir où elle peut mener. Le « comme » est commun à la prudence scientifique et à l'hystérie. Ce n'est pas par hasard.

$$\begin{array}{ll} \text{Maître :} & \frac{S_1}{\$} \blacktriangle \frac{S_2}{a} \\ \text{Hystérique :} & \frac{\$}{a} \blacktriangle \frac{S_1}{S_2} \\ \text{Analyste :} & \frac{a}{S_2} \blacktriangle \frac{\$}{S_1} \\ \text{Universitaire :} & \frac{S_2}{S_1} \blacktriangle \frac{a}{\$} \end{array}$$

Je rappelle que dans les quatre discours les places sont appelées :



et qu'entre les deux places du bas il y a disjonction (ici figurée par un triangle noir) ; on ne peut jamais considérer les deux ensembles, ni passer de l'une à l'autre : elles sont sans rapport. Les circulations possibles n'ont pas été absolument précisées par Lacan. Il est loin d'avoir développé toutes les virtualités de ce système. On peut cependant écrire avec certitude



(Les flèches en pointillé figurent sur certains schémas et pas sur d'autres.)

Si on écrit le Discours de la science comme Discours universitaire, $\frac{S_2}{S_1} \blacktriangle \frac{a}{\$}$, qu'est ce qui est manifeste en bas ? C'est que le Sujet ne peut pas rejoindre un signifiant qui le représenterait. C'est quelque chose d'impossible dans la position scientifique. Or que voyons-nous dans les sciences ? Il y a des « sciences » du sujet, il y a des sciences du langage, il n'y en a pas de leur intrication. L'humain est pourtant défini

depuis longtemps comme l'être dont la différence spécifique est qu'il parle. Que personne n'ait pensé à mettre les deux en rapport est proprement stupéfiant. D'autant plus que celui qui l'a fait ne l'a pas dit vraiment (Freud), et que celui qui l'a dit, on ne le croit pas (Lacan). Ce trou dans les sciences est tellement « nécessaire » qu'on n'accepte à aucun prix qu'il soit occupé. Le consensus là-dessus est total dans le monde des savoirs. Heidegger, cet hypocondriaque des mouvements de l'âme, en passe au plus près : « *Nous ne pourrions dès lors pas dire : c'est la parole qui parle — car cela voudrait dire : c'est la parole qui fait l'homme* », pour en arriver à la conclusion : « *l'homme ne parle que de là où s'est dit...* » la poésie. La poésie serait-elle l'impossible de la science, l'envers du « tout-savoir », comme l'analyse est l'envers du Discours du Maître ? Si l'analyse était une science, elle serait cette science impossible de l'animal symbolique.

3. Le Discours Universitaire n'est pas nécessairement scientifique. Il peut être ce genre de Discours tenu à l'Université et dans la « culture », où toute opinion est soutenable pourvu qu'elle donne forme à un livre, nom à un auteur (Faurisson). De son acoquinage avec le Discours du Maître, c'est-à-dire de la superposition, à l'impératif qui ordonne (S_1), du « tout doit être savoir », (S_2), le D.U. tient son caractère de mise en fiches : Police, Sécurité sociale, organisation rationnelle de n'importe quoi. Il ne tient, à mon avis, son exigence de rigueur que de l'hystérie : elle demande que ça tienne.

Un discours ne prend sens que de sa confrontation avec un autre. Plus précisément, une des lettres qui en sont les éléments ne prend sens que de la place où elle est dans un autre discours. Le concubinage de l'université et de l'hystérique me paraît typique de la modernité, ne serait-ce qu'en ceci : l'affichage de la séparation du privé et de l'officiel, le fait que chacun tienne tellement à séparer le lieu de son activité, qu'il estime invariablement rationnelle, de celui d'une vie autre, familiale, érotique, religieuse ou artistique, qu'il maintient soigneusement à l'abri de toute pensée. Ça peut s'écrire :

$$\begin{array}{r}
 \frac{S_2}{S_1} \rightarrow a \\
 \frac{S_1}{a} \blacktriangle \frac{\$}{S_2} \rightarrow \frac{S_1}{a} \\
 \frac{S_1}{S_1} \blacktriangle \frac{\$}{S_2} \rightarrow \frac{a}{S_1} \rightarrow S_1 \dots
 \end{array}$$

Si vous répétez la même opération, où ce qui est en position de produit, ou plus-de-jouir, devient agent, alors vous voyez que ça se répète indéfiniment : Universitaire, Hystérique, Universitaire, Hystérique... Mais il y a deux nœuds. Le premier peut à la rigueur s'écrire $\$ \diamond a$: à eux deux, même s'il n'est qu'un, va se poser la question du fantasme. Pourquoi pas l'analyse, $a \rightarrow \$$? Parce que l'autre nœud y fait obstacle, $S_1 / S_2 / S_1$, qui veut de l'Un pour le savoir : un principe pour la Science, un Staline pour l'Etat, un patron pour le labo, un Président.

C'est un concubinage parce qu'on ne voit pas comment s'en sortir, sauf à trancher un des nœuds par l'intervention d'un autre Discours qui emporterait le morceau. Un mariage, c'est pas pareil. Le mariage s'écrit : Discours du Maître. L'homme ordonne, puisqu'il donne le nom. La femme soutient ce nom de son savoir, savoir de la jouissance, savoir du maintien de la vie. Ce qui s'en produit doit être approprié : l'enfant, la jouissance rapportée au porteur phallique (une bonne épouse ne se masturbe pas), le travail de secrétariat à l'auteur. etc.

Mais si c'est une femme, pas une prêtresse de l'épluchage, qui se trouve en S_2 , forcément elle a rapport au $\$$ qui se trouve là en position de vérité; vérité du Maître, certes, elle sait qu'il n'y a pas de grand'homme pour son valet de chambre, mais quand même... Mais aussi la sienne, *Penisneid*, une quelconque misère hystérique. Par ailleurs, il ne l'aimerait pas du genre d'amour qui fait épouser si elle n'était sa vérité secrète, fût-ce comme son symptôme. On écrira donc l'hystérie en miroir, à partir de la place de la vérité :

$$\begin{array}{ccc} & \frac{S_1}{} \rightarrow \frac{S_2}{} & \\ S_1 \leftarrow \frac{\$}{} & \blacktriangle & a \\ \frac{S_2}{} & \blacktriangle & a \end{array}$$

Ce qui manifeste au moins ce qu'il en coûte de contorsions à une femme qui se veut épouse (« la fonction de l'épouse n'a rien d'humain » disait Lacan), et permet d'entrevoir que les tensions propres à cette institution ne peuvent que s'aggraver si une femme se met à exister, c'est-à-dire si le Discours hystérique est repéré et écrit (à l'endroit !); c'est ce que fait Freud.

Que faire ensuite ? Soit l'exploit qui fait nouer un lien symbolique se répète, et ça ne peut être qu'à partir de la vérité, soit on revient au cas plus ordinaire où c'est le produit qui devient agent.

Dans le premier cas,

$$\begin{array}{c} \frac{\$}{S_1} \leftarrow \frac{\$}{S_1} \rightarrow \frac{S_1}{S_2} \\ \frac{\$}{S_1} \leftarrow a \blacktriangle S_2 \\ \frac{\$}{S_1} \blacktriangle S_2 \end{array}$$

on débouche immédiatement sur l'analyse, qui reproduirait du S_1 : la fille est le vrai soutien de son père, Anna Freud par exemple. Mais, $S_1 \blacktriangle S_2$, elle ne fait que « freudonner » ; dit Lacan, qui lui-même interroge le savoir de l'analyste par la mise au travail de l'expérience elle-même : $\frac{S_2}{S_2} / \blacktriangle \frac{a}{a}$. Et en répétant l'opération, un « Maître un peu moins bête » qui accepterait de mettre au travail le nouveau savoir, par exemple celui produit par les quatre Discours... :

$$\begin{array}{c} \frac{S_2}{a} \leftarrow \frac{S_1}{S_1} \blacktriangle \frac{\$}{\$} \\ \frac{S_2}{a} \leftarrow \frac{S_1}{S_1} \blacktriangle \frac{\$}{\$} \\ \frac{S_2}{a} \leftarrow \frac{S_1}{S_1} \blacktriangle \frac{\$}{\$} \end{array}$$

On a donc la succession : M, H, A, U. Si on veut l'écrire en cascade, ce sera sous la forme : un à l'endroit, un à l'envers ou en miroir. A l'envers seront l'hystérique et l'universitaire, le maître et l'analyste étant écrits dans le bon sens. Je ne sais pas ce que signifie cette alternance de dextrogyrie et lévogyrie, mais elle est suggestive au moins du fait que ça ne tourne pas rond.

$$\begin{array}{c} \frac{S_1}{H} \leftarrow \frac{S_1}{\$} \blacktriangle \frac{S_2}{a} \text{ M} \\ \frac{S_2}{U} \blacktriangle \frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1} \text{ A} \\ \frac{\$}{H} \leftarrow \frac{S_2}{S_1} \blacktriangle \frac{S_1}{S_2} \text{ M} \\ \frac{S_1}{H} \leftarrow \frac{\$}{\$} \blacktriangle \frac{a}{a} \\ \dots \qquad \dots \end{array}$$

Si maintenant on abandonne le souci de la vérité, — comme ça se fait ordinairement après que l'engagement symbolique ait été une fois pour toutes noué —, alors c'est l'enfant qui va se retrouver directement dans

l'analyse, soit dans l'impossibilité propre à ses parents d'articuler le fantasme ou rapport de \$ à a. La cascade est alors : M, Λ, M, Λ, ..., la crise des générations, qui ne se résout que par le retour du Maître. Si le Discours de l'analyste n'est pas encore écrit, on appellera ça la période mystique ou la révolte de l'adolescent. Ce qui ne sera jamais interrogé ni mis en place dans cet escalier, ce sera \$ et S₂ : pas de sujet, pas de savoir autrement qu'au service du Maître Un, pas de savoir du sujet.

$$\begin{array}{ccccccc}
 M & S_1 & \rightarrow & S_2 & & & \\
 & \underline{\quad} & & \underline{\quad} & & & \\
 & \$ & \blacktriangle & a & \rightarrow & \$ & \Lambda \\
 & & & & & \underline{\quad} & \underline{\quad} \\
 & & & & & S_2 & \blacktriangle & S_1 & \rightarrow & S_2 & M \\
 & & & & & & & & & \underline{\quad} & \underline{\quad} \\
 & & & & & & & & & \$ & \blacktriangle & a & \dots
 \end{array}$$

Si l'hystérique s'est inscrite dans la chaîne, quoiqu'à l'envers, l'escalier descend vers la gauche, le gamin fera des études et on retrouve le couplage U-H indéfini. Par rapport au Maître perdu peut-on dire qu'ils seront « de gauche » ?

$$\begin{array}{ccccccc}
 & & & H & & S_1 & \rightarrow & S_2 & M \\
 & & & & & \underline{\quad} & & \underline{\quad} & \\
 & & & U & & S_1 & \leftarrow & \$ & \blacktriangle & a \\
 & & & & & \underline{\quad} & & \underline{\quad} & & \\
 & & & & & a & \leftarrow & S_2 & \blacktriangle & a \\
 H & & & & & \underline{\quad} & & \underline{\quad} & & \\
 \dots & & & S_1 & \leftarrow & \$ & \blacktriangle & S_1
 \end{array}$$

4. Je ne soutiendrai assurément pas que ces petits calculs soient scientifiques. Mais ils ne sont pas sans rapport avec l'énigme de la science : qu'on puisse décrire et prévoir le réel avec des séquences de petites lettres. Il y a assurément une différence, c'est que la science écrit des équations, c'est-à-dire un signe = qui permet de mettre toutes les variables d'un côté, et Zéro de l'autre. On nous a appris ça très tôt à l'école, ça nous est rentré par les fonds de culotte : comment faire pour que « l'inconnue » devienne égale à zéro ; ou encore, qu'entre les deux côtés il n'y ait pas de différence, que la différence soit égale à zéro. Lacan n'est pas je crois le seul à s'être aperçu que ce zéro, délimitation du rien, pouvait, et dès lors devait, se compter comme Un unaire. Il est

monté dans le train de la Logique à cette gare-là, Peirce-Station. C'est à partir du trait du zéro que se pose la question de l'existence, celle de l'Un. Existence veut dire existence symbolique, non pas chose réelle. La nécessité de cette existence procède de la nécessité absolue de l'animal symbolique, sans laquelle il ne survit pas : être représenté par un symbole, exister comme signifiant. L'Un est le symbole de ce symbole, la supposition nécessaire d'un symbole là où il n'y en avait pas, avant ma naissance par exemple. Le sujet est entre le réel et le symbolique.

En deçà donc de l'énigme de la science en est posée une autre : celle du symbole lui-même, celle de l'ordre symbolique. N'importe quelle grille symbolique, c'est-à-dire un système de rapport rigoureusement définis entre des symboles de rien, des lettres, produit du sens ; exemple, l'astrologie. Qu'est-ce qui distingue la grille des 4 discours de celle des conjonctions de planètes ? Peut-être seulement la position d'un impossible ? Je crois que cette question est sérieuse. Elle équivaut à cette autre : qu'est-ce qui distingue la production d'un effet de sens de celle d'un effet de vérité ?

Par rapport donc à ce qui serait « la science », soit l'avancée du savoir sur le réel, Lacan fait un pas : il montre comment le sujet avec son urgence d'être représenté ($\$$ avec S_1) ne peuvent pas ne pas s'intercaler entre le savoir et le réel, qui ne peut plus dès lors être circonscrit que comme « plus-de-jour », c'est-à-dire comme fonction fantasmatique, limite du fantasme. Ainsi qu'il est dit dans *Radiophonie*, il « travaille l'impossible » (de la science, soit la disjonction $S_1 \blacktriangle \$$), « dans ses retranchements » ; il en résulte que le patient, l'autre a, passe à l'agent : on se retrouve dans l'analyse.

II. L'ANALYSE STRUCTURÉE COMME UNE SCIENCE ?

Prenons maintenant les choses dans l'autre sens. Si on voulait appeler l'analyse une science, — éviter donc d'éviter la question de sa valeur dans le champ dominé par le Maître moderne —, comment faudrait-il la décrire ?

Il y a science quand sont articulés ensemble un système conceptuel, de préférence formalisé, et un dispositif expérimental conforme à ce système et qui le réalise. Le système conceptuel se présente sous deux aspects : celui d'un ensemble de lois régissant la mise en rapport des symboles, et, du côté du réel, il permet de supposer que certains de ces symboles correspondent, ont pour référents, des éléments ultimes, obtenus par un processus d'analyse, dont la composition rend compte du réel observé. L'expérimentation se développe dans deux sens : celui

de la recherche dans la matière même de ce qui serait les éléments supposés (quarks, molécules), et celui des rapports que ces éléments supposés entretiennent. Les lois de fonctionnement définissent un champ qui est celui de la science en question.

1. Soit le champ de l'analyse défini ainsi : « l'inconscient est structuré comme un langage ». Ce champ est celui du langage, ou des « langues naturelles », prises une par une. Comme remarquait souvent Lacan, il n'est pas du tout certain que toutes les langues naturelles prêtent à l'analyse telle que Freud l'a définie, telle que nous l'exerçons. Mais enfin, pour celles que nous connaissons, ça marche.

Langues naturelles veut dire : parlées par des humains. Le savoir de Freud aussi bien que l'expérience de l'analyse obligent à renverser à propos de la langue parlée l'opinion commune, qui veut que ce soit les humains qui ont fait le langage. C'est bien plutôt le langage qui fait l'humain, qui le fait être et qui le détermine. Le langage n'est donc pas la bonne à tout faire, l'organe qu'on imaginait. Il détermine l'animal symbolique suivant la loi fondamentale : « *le signifiant représente le sujet pour un autre signifiant* ».

La structure élémentaire du « point de capiton », premier élément du graphe, peut en rendre compte : on peut je crois y noter les éléments de l'analyse, définis par Lacan dès avant qu'il les compose en discours : S_1 , S_2 , a, $\$$. Ils sont déjà mis en relation de la façon suivante :

S_1 S_2 (Séminaire sur l'Identification)

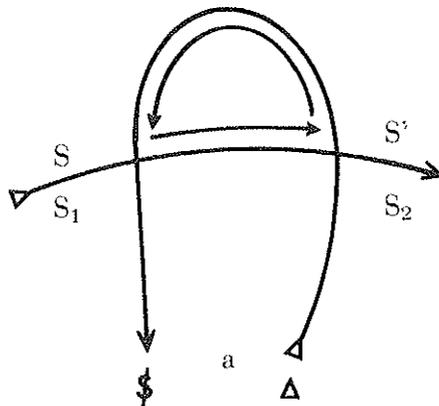
$\$$

S_1 S_2 (Séminaire sur la Logique du Fantasme)

a

En outre les deux éléments du bas sont écrits ensemble : $\$ \diamond a$, comme à la fois incompatibles et inséparables.

Ecrivons sur le Graphe :



L'ensemble ne tient que du croisement de deux lignes orientées, celle du langage comme séquence symbolique, et l'inconnue subjective écrite comme un point d'interrogation. La ligne du langage doit être vue comme une barre de trapèze, qui empêche la boucle du « sujet » de se refermer sur elle-même. Il n'y a à proprement parler sujet qu'aux points d'intersection des deux lignes, aux croisements. Le point S_1 ne peut être dit tel (le signifiant qui représente le sujet), que par un parcours que les lignes orientées déterminent absolument : $S-S'-S$, ou $S_1-S_2-S_1$, c'est-à-dire une métaphore, constitutive de l'inconscient. Comme par hypothèse le glissement est incessant, l'opération métonymique S_1-S_2 ne cesse de défaire ou d'accélérer le trajet métaphorique. S_2 , point de rebroussement, pourrait même être appelé : la catastrophe constitutive du sujet. Le *a* s'écrira tout naturellement entre les jambes, comme ce qui n'étant pas dans la chaîne la fait tourner. Le sujet n'a d'existence (symbolique) qu'en S_1 ou S_2 ; l'analyse l'entraîne vers S_2 comme vers sa vérité. Il n'a de consistance (imaginaire) que de tourner autour du *a*.

Les éléments constitutifs de ce qu'il faut dès lors appeler *aparologie*, ou intrication du « sujet » et du langage, constitution d'un « animal à deux pieds et sans plumes » (Platon) comme symbolique sont ainsi mis en place par un premier repérage. Cet animal a pour lieu d'existence une *contre-nature* définie par la façon dont il s'inscrit dans un ordre des symboles.

L'avancée des quatre discours généralise l'hypothèse que le « contre-nature » est cependant un ordre : le symbolique et le réel peuvent s'écrire sur un même tableau (Imaginaire ? Les mathématiques sont de l'imaginaire, disait Lacan en 1979).

L'opération peut se décrire commodément à partir de l'écriture du Discours du Maître : il reprend les schémas précédents à partir de la domination de la nécessité signifiante. S_1 et S_2 seront à la ligne du dessus. La ligne du dessous, ligne du réel, dit l'insistance de ce qui n'est pas dans le langage mais demande instamment à y être au moins pour la forme : le sujet comme supposition et l'objet comme reste d'avant la prise symbolique, comme cause donc qu'il y a du désir. $\$$ est du côté de la logique, *a* du côté du réel. La trouvaille, c'est d'avoir écrit là seulement la disjonction entre eux : l'urgence de se ranger sous la bannière de l'Un rend impossible de fantasmer. Ce qui est après tout d'expérience commune. D'où la nécessité, induite par l'expérience analytique, d'envisager d'autres dispositions des éléments : on les fera tourner. Toute la question de la pratique sera alors : comment passe-t-on d'un discours à un autre, la question du quart de tour.

L'animal symbolique est ainsi défini comme un être de bord, toujours à opérer des coupures entre le réel et le symbolique, toujours à pousser

le symbolique vers le réel et à reprendre sur la figure la grande vague réelle qui va revenir : un animal littoral. Animal contre-nature parce que de l'ordre qui le fait être il n'a aucun instinct. L'instinct, dit Lacan, est une connaissance sans savoir. On s'imagine l'animal préadapté par cette connaissance à ce qui sera son *Umwelt*. L'humain lui doit prendre en marche le train du symbolique, il n'a que savoir sans connaissance. La « Nature » se trouve par là rejetée seulement comme nostalgie et comme destruction, *delenda*. Il ne peut se décider d'aucun côté. Pour lui, exister et vivre ne vont pas facilement de pair.

Frédéric II, célèbre monarque éclairé, avait voulu expérimenter ce que serait une langue naturelle. Pour cela, il préleva 40 enfants, de pauvres bien sûr, et les donna à élever à des nourrices qui devaient les bien traiter mais ne jamais leur parler. Il espérait ainsi déterminer expérimentalement quelle était la langue naturelle. Ça n'a pas marché, car six ans après ils étaient tous morts. C'est je crois George Sand qui raconte ça dans le 2^e tome de *Consuelo*.

La science, c'est le milieu, le milieu du champ. Les lois scientifiques sont valables au milieu de leur champ. Sur les bords, elles deviennent incertaines. On ne sait pas comment articuler une science à l'autre, passer par exemple de la physique atomique à la biologie moléculaire.

2. Si l'analyse était une science, elle serait munie d'un dispositif expérimental déterminé et construit à partir de ses hypothèses fondamentales. Et pourquoi ne pas décrire le dispositif de la cure de cette façon ?

— le phénomène y est isolé sous la forme de la parole. Tout ce qui n'est pas le langage y est réduit au minimum, l'objet est épuré. Réciproquement on tient que tout ce qui ne se présente pas comme parlé a cependant valeur de parole, c'est-à-dire qu'on postule l'unité du champ. Si vous êtes analystes, ou analysants, vous êtes forcément d'accord avec ce principe.

— ce dispositif met en présence deux animaux symboliques, c'est-à-dire tient compte, au contraire de Frédéric, que la prise dans le langage implique au moins un autre parlant, que le langage est foncièrement de l'Autre. Mais l'un se tait : le langage n'est pas pris dans son instrumentalité mais dans son pur fonctionnement, comme parlé. Le dispositif est d'une simplicité géniale : il donne le degré zéro de l'échange, la structure élémentaire du lien social.

— ce que la règle de l'association libre déclenche s'avère un processus au cours duquel se révèle que le « tout dire » n'est qu'un moyen : celui qui permet de déceler la répétitivité foncière de l'itinéraire de chacun dans le champ du langage. La séquence inconsciente n'est

certes pas toujours la même, mais elle est toujours en rapport avec des signifiants dits fondamentaux, en suivant les règles générales de l'association elle-même.

— l'efficacité du processus est avérée depuis quatre-vingt ans. Elle met en évidence ceci : une parole peut remplacer un symptôme, comportemental ou physique. Elle oblige donc à postuler, pour l'animal symbolique au moins, une double causalité : à côté de la causalité de type physiologique étudiée par les sciences « dures », une causalité signifiante dont on ignore encore les voies physiologiques, mais qui est incontestable.

— l'opération de l'analyste peut être décrite comme nouvelle coupure dans la chaîne, par quoi par exemple c'est un nouveau signifiant qui vient à représenter le sujet auprès de l'Autre.

— ce qui fait obstacle à cette façon de dire est d'abord l'identification obstinée qu'on fait de l'analyste à l'observateur de l'expérience, alors qu'il n'en est qu'un élément actif. Le travail d'élaboration de l'expérience et des hypothèses qui peuvent en rendre compte n'est pas le même que le travail de l'analyste comme tel, bien qu'il ne soit pas possible à quelqu'un qui n'aurait pas fait l'expérience, d'en dire quoique ce soit. Ce travail me paraît foncièrement de l'ordre du Discours Universitaire, de type scientifique, puisqu'il s'y agit d'interroger l'expérience du lieu d'ordonnement du savoir. Il faut ici superposer ou mettre en série le Discours de l'analyste, où le Savoir est en position de vérité, et le Discours universitaire.

Il n'est donc pas complètement absurde de soutenir la scientificité de l'analyse. Par rapport à la science, l'analyse peut être dite : pas sans rapport. Elle soutient la comparaison, jusqu'à un certain point, qui est précisément le point de subversion de la science, celui de l'incomplétude de la chaîne symbolique, le point de réel. Qu'on n'en déduise pas que je dis que la cure analytique est une expérimentation scientifique. Elle ne peut être approchée de cette façon que par un Discours, pas par une personne. L'Universitaire qui soutiendrait ce discours aurait forcément pour le causer un S_1 qui est pour lui hors d'atteinte, en position de vérité, et ne pourrait donc le faire que comme « réponse synthomatique » (Lacan, cité cours de la discussion par M.M. Chatel). Que le savoir soit porté par une dupe, dupe du réel, ne lui enlève aucune valeur. Ça le préserve seulement d'être un savoir complètement fou. Reste ouverte, si l'on veut bien me suivre jusque-là, la question de la logique « science du réel », un au-delà du langage qui aurait rapport à l'écriture de l'unairé comme symbole du symbole, symbole de l'opération de symbolisation. Ces considérations sont à la limite certes de la métaphysique. Mais la cure, comme expérience non seulement de la détermination langagière

mais aussi de sa limite réelle, à laquelle seul l'Imaginaire fait écran, peut bien être appelée une *métaphysique expérimentale*. Le moins qu'on puisse dire est qu'on n'avait jamais vu ça. C'est ce qui permet un rapprochement, non dans l'esprit mais dans la matière dont il s'agit, avec ce qu'on a appelé « Mystique », qui veut dire caché, parce qu'on ne voulait pas le voir, et qu'on n'avait pas les moyens de le structurer.

III. FREUD ET LACAN

Les deux principes annoncés par Lacan, *L'inconscient est structuré comme un langage*, et *Le signifiant représente le sujet pour un autre signifiant*, sont-ils oui ou non dans Freud ?

Remarquons que c'est tout l'enjeu de l'antilacanisme qui se manifeste de plus en plus violemment dans les sphères intellectuelles, y compris analytiques, en France. Le troisième principe, *Il n'y a pas de rapport sexuel*, en est à la rigueur une conséquence ; en outre, pour qui veut bien regarder autour de soi, c'est d'une telle évidence que je ne vois pas qu'on puisse le nier autrement que du lieu des secours de la religion.

On serait tenté de dire que ces principes, Lacan les lit dans Freud comme « à l'état pratique », pour reprendre une idée fort intéressante de notre Althusser. Travailler le langage, dans *La Science des Rêves*, dans *le Mot d'esprit*, dans *la Psychopathologie de la vie quotidienne*, Freud ne fait que ça. Mais il ne fait pas que ça. L'introduction du narcissisme consacre le fait qu'il y a autre chose, ce que en gros Lacan appellera l'Imaginaire. Ph. J. faisait remarquer au cours de cette journée que Lacan avait consacré vingt ans de sa vie à cet objet du narcissisme et de l'Image. Il n'est devenu le Lacan que nous connaissons qu'en optant pour la domination du Symbolique. A propos de l'Image il établissait une sorte de continuité avec le règne animal. Cette continuité est ce qu'interdit le Discours de la Science. En plus, elle était formulée à côté. A côté de quoi ? De ce qui s'avère être le mode d'efficacité propre de la Cure, le symbolique et ses coupures. Car c'est en ce sens que le travail du langage — plus exactement, de « lalangue » —, est à l'état pratique dans Freud : à l'état de pratique. Il y est si bien que les échecs des cures doivent être rapportés à un échec, ou une impossibilité de ce côté-là (L'Homme aux Loups p. ex.).

Reste la question : pourquoi Freud n'a-t'il pas pu le soutenir comme tel ?

1) Il n'est pas tout à fait exact de dire que Freud n'a jamais dit ça. Il l'a dit, dans son travail sur l'aphasie, quinze ans avant la Psychanalyse. Il s'agit à l'époque des rôles respectifs des éléments acoustiques et visuels dans la « fonction » du langage. « L'activité associative de

l'élément acoustique est au centre de toute la fonction du langage. » Pourquoi n'applique-t'il pas ça à la Cure? Freud a à l'époque une théorie du symbolisme que personne n'entend : le symbole résulte de la mise en communication de l'aire auditive avec l'aire visuelle. Alors que tout le monde à l'époque et presque jusqu'aujourd'hui situe le symbole entre la représentation, visuelle ou auditive, et les objets du monde. Toujours le référent. On ne peut rien comprendre au langage, encore moins au sujet comme parlant, tant qu'on s'hypnotise sur le référent. Curieusement, et malheureusement? Freud n'est pas dupe de ce qui l'attend : « Pour les travaux vraiment intéressants, tels que l'aphasie..., je ne m'attends qu'à un honorable échec. Il y a véritablement là de quoi vous déconcerter et vous remplir d'amertume. » C'est exact : lisez pour vous en convaincre d'une part le traité sur l'aphasie, qui me semble encore aujourd'hui d'un intérêt scientifique incontestable, dû principalement au bon sens de Freud, à son absence de préjugé, et d'autre part la préface du nommé Roland Kuhn, phénoménologiste, vous y verrez les contorsions qu'il fait autour de l'histoire pour éviter la question.

On peut rapprocher cela de la fameuse histoire attribuée à Charcot : il aurait dit « tout ça c'est du sexuel ». Puis, comme on le lui renvoyait, « je n'ai jamais dit ça ». Freud, recevant la thèse de Lacan, n'y répond rien qu'une carte postale d'*accusé* de réception, lui qui répondait à tout le monde de vraies lettres. L'adresse est fautive, et il refuse de recevoir Lacan. Ainsi va le Discours.

2) Ce point épineux se retrouve bien sûr à l'intérieur même de la conceptualisation freudienne. Sa fidélité à l'expérience l'oblige à introduire la fameuse Pulsion de Mort — celle-là même où Lacan identifiera l'opération symbolique. Or, que dit Freud de la pulsion de mort? Qu'elle travaille *en silence*. On n'est pas plus près, sauf faire le pas de la parole.

A propos de l'analyse des rêves, que dit Freud? que les associations vont jusqu'au bord, tournent autour de la pensée latente, et qu'il appartient à l'analyste de l'énoncer. N'est-ce pas ce que fait Lacan,

produisant le principe qui rend compte de la diversité de l'œuvre :

$a \rightarrow \frac{\$}{S_1}$? Mais le signifiant représente le sujet pour un autre signifiant : le principe de l'aparolage représente Freud (et son cancer de la mâchoire, pardon pour l'indiscrétion) auprès du Savoir du Psychanalyste en tant qu'il pourrait venir à être énoncé : du S_2 en position de vérité au S_2 en position d'agent, la topologie et ses

tores-boyaux... $\overline{S_2} \xrightarrow{\blacktriangle} \frac{\$}{S_1} \downarrow \rightarrow S_2 \xrightarrow{\blacktriangle} \frac{a}{\$}$

3) Que Freud évite le vertige mentionné par Heidegger « il faudrait dire que c'est la parole qui fait l'homme » — c'est justement ce que nous disons — se marque à ce qu'il conserve le psychique comme réalité devant donner lieu à un « appareil ». Il donne là toute la mesure d'une habileté, d'une ingéniosité qui touche à l'acrobatie. Son exploit s'apparente à celui de Ptolémée. En combinant plusieurs cercles de raisons différentes (épicycles), cet astronome alexandrin réussit à maintenir le principe de la circularité du mouvement planétaire. De la même façon, en combinant plusieurs « sujets », mais avec des intentionnalités et des modes de fonctionnement différents, Freud réussit à sauver quelque chose de l'existence et de la consistance du sujet : il reste porteur de désir, même si les désirs sont contradictoires et si leur puissance le déborde. Après Lacan le sujet doit être conçu comme effet de l'articulation du désir, et non sa cause. Ce qu'on appelait sujet s'avère lieu de la confusion scientifique (i.e. propre à la science) entre le moi, le signifiant qui représente le sujet S_1 et le sujet de l'inconscient \$.

Le paradoxe est que les formulations freudiennes sont plus proches de la clinique que les formulations lacaniennes. Par exemple, le sujet comme *hainamoration*. Freud est un explorateur : il nomme des paysages nouveaux, comme Magellan faisait du « Pacifique », il dessine les premières cartes. C'est ainsi qu'on fait le prestige des terres lointaines. Rester « proche de la clinique », c'est donner du sens, là où on en manquait. Ça fait exister, sentir, la chose. C'est une clinique du sujet. Quand Lacan a pu dire, à propos du phallus, que les sexes se divisaient selon qu'ils avaient à l'être ou l'avoir, l'expression a fait florès : c'est devenu le lieu commun de toutes les scènes de ménage. On ne se dispute pas encore les mathèmes de la sexuation, je ne crois pas qu'on le fasse.

Lacan raconte que telle expédition d'exploration de l'antarctique, affamée dans ces déserts vierges et glacés, avait de la peine à se compter : il en manquait toujours un, mais non, il aurait dû y en avoir un de plus, et pourtant non, chacun répondait à l'appel. C'est ce *Un-en-plus*, qui fait principe, qui donnerait la raison du groupe, que Lacan amène avec son principe de l'aparolage. Ce *Un-en-plus* il l'écrit, le trace. Nombre d'entre nous ont constaté que les écritures et explorations topologiques lacaniennes aident à l'écoute, sans qu'on s'imagine bien par où ça passe. Le fait est là. La solution du problème que pose la clinique proprement psychanalytique doit passer par là aussi. Jusqu'ici, les meilleures compte-rendus de cas sont construits sur le modèle du Discours hystérique. Là aussi, il y a sûrement beaucoup à découvrir en relisant notre Christophe Colomb viennois appelé Siegmund.

Représentation freudienne et signifiant lacanien

Entre ceux qui identifient hâtivement — autant dire confondent — la représentation freudienne et le signifiant lacanien, et ceux qui tiennent qu'il y a là non-rapport, incommensurabilité, une autre voie est praticable qui s'ingénie à *bien articuler* ce qui, peut-être, vise le même « objet ».

La difficulté, chez Freud, ne tient pas à la *Vorstellung*. Cette dernière est conçue, très classiquement, dans le fil de la tradition philosophique qui a (fa)briqué ce concept. Même les « représentations de mots » (*Wortvorstellungen*) et les « représentations de choses » (*Sachvorstellungen*), toutes tramées de physiologie cérébrale qu'elles soient avec Freud, restent dans le prolongement des réflexions de la *Logique* de Port-Royal¹, cette bible du monde de la représentation qui est venue, après les travaux de pionniers de Descartes et Pascal, comme achever la représentation... du monde de la représentation, selon ses propres critères.

Mais pourquoi Freud ne s'est-il pas contenté de la *Vorstellung*? Pourquoi lui a-t-il fallu y ajouter ce *Vorstellungsrepräsentanz*, ce « représentant de la représentation » dont il précise bien que dans l'opération du refoulement, c'est lui — et rien d'autre — qui est refoulé? C'est que — même si le célèbre enseignement de Saussure lui fait historiquement défaut — il est contraint de faire la différence entre la face signifiante et la face signifiée du signe qui organise la représentation en jeu dans l'opération. A lui seul, le petit événement de l'oubli de *Signorelli*, tel qu'il l'a exemplairement porté à la puissance

1. Qu'on relit toujours avec profit : Antoine Arnauld et Pierre Nicole, *La logique ou l'art de penser*, Flammarion, Paris, 1970, coll. « Science de l'homme ».

d'un *cas*, l'aurait amené là. Car, pendant qu'il cherche en vain « Signorelli », le moins qu'on puisse dire, c'est que le signifié ne l'abandonne pas, et même pullule dans les formations de substitution : il voit les fresques, observe avec plus d'acuité encore qu'à l'ordinaire dans sa mémoire visuelle le petit portrait de Signorelli dans les fresques, sait assez bien le côté scabreux des propos qui lui venaient à l'esprit en discutant avec son compagnon de route, etc.²... Ce qui lui fait défaut, avec insistance, c'est bien un représentant de la représentation, un *Vorstellungsrepräsentanz*, ce qui est une façon de dire le côté *matériel* de la représentation, à l'opposé de son côté significationnel. Le moment d'apparition de ce terme de *Vorstellungsrepräsentanz* est difficile à repérer dans le texte freudien car il n'a pas, à ce jour, été considéré comme un concept à part entière. On le trouve assurément au début du chapitre III (« Sentiments inconscients ») du texte de 1915 *L'inconscient* : « *Wir können nichts anderes meinen als eine Triebrengung, deren Vorstellungsrepräsentanz unbewusst ist, denn etwas anderes kommt nicht in Betracht* » : « Nous ne pouvons rien entendre d'autre (quand on parle de "motion pulsionnelle inconsciente" — cf. la phrase d'avant) qu'une motion pulsionnelle dont le représentant de la représentation est inconscient, car il n'est question de rien d'autre ». On ne saurait être plus clair. Mais il se trouve que ce *Vorstellungsrepräsentanz* vient ici prendre la suite d'un plus ancien *Triebrepräsenz* (représentant de la pulsion) avec lequel Freud essaie de faire entendre l'essentiel de la problématique touchant à la pulsion. La pulsion — « concept limite entre le psychisme et le somatique » — n'a pas de correspondant direct dans le psychisme. Point essentiel par lequel Freud contre alors Fliess en ne plaçant jamais le psychisme dans le pur et simple prolongement du biologique. Ce hiatus irréductible est ce qui amène Freud à considérer qu'il y a nécessairement à un moment donné « soudure » (*Verlötung*) entre ces deux éléments disparâtres que sont, la pulsion d'un côté, et un élément de l'appareil psychique qui, du fait de cette « soudure », va désormais fonctionner comme « représentant » de ladite pulsion. Ici commencent les difficultés (dans lesquelles le *Vocabulaire de psychanalyse* pousse ses lecteurs à se noyer, comme dans le célèbre verre d'eau). Ce « représentant » mérite alors son titre sur le modèle du député qui « représente » les électeurs de sa circonscription. Il ne leur ressemble pas : il n'en est pas la représentation. Seulement le représentant. Mais ce représentant, *parce qu'il en*

2. S. Freud, *Psychopathologie de la vie quotidienne*, Payot, Paris. Quand donc viendra une traduction décente de cet ouvrage-clef ? En attendant, et sur le célèbre « Signorelli », lire : S. Freud, « Du mécanisme de l'oubli », traduction nouvelle dans le bulletin n° 2 de *La Transa*.

vient à s'articuler, à s'agréger à d'autres représentants, fait alors partie d'une « représentation » : l'assemblée nationale est une représentation du pays, comme les représentants des pulsions se trouvent liés parfois en des représentations, qui sont celles en œuvre dans les fantasmes.

Freud est ici porté par le même raisonnement que celui qui le guide à propos de la trace mnésique, l'*Erinnerungsspur*. Depuis ses premières pensées sur l'appareil psychique, Freud considère qu'il existe des traces de souvenir qui, *n'étant pas liées*, gardent leur caractère de « traces » et, du coup, n'accèdent pas au souvenir, à l'*Erinnerung* proprement dit. Pour ce faire, il faut et il suffit que ces traces soient liées (mais par quoi ? Voilà la grande question à laquelle Freud répond par le système secondaire et ses « énergies liées », montrant par là-même qu'il ne rend pas compte des liaisons qui s'effectuent au niveau primaire, dans l'inconscient, et qu'il laisse donc en blanc, inarticulée, la détermination d'un sujet ici en germe). Dès qu'une de ces traces se trouve mise en liaison avec une autre, dès qu'elle vaut pour une autre, alors chacune perd sa qualité de trace (*spur*) pour faire partie intégrante d'un « souvenir », lequel est toujours une « représentation ». La représentation est ainsi pour Freud forgée de « représentants », comme le souvenir (*Erinnerung*) est forgé de traces de souvenirs (*Erinnerungsspuren*), éventuellement très hétérogènes quant à leur provenance. C'est même la raison pour laquelle des « représentants de la pulsion » trouvent à concourir dans une « représentation fantasmatique ». Il s'ensuit que la traduction de *Vorstellungsrepräsentanz* doit bien être « représentant de la représentation », comme Lacan et la langue allemande y invitent (et non l'obscur « représentant-représentation » du *Vocabulaire*), si du moins on veut bien entendre le « de » comme dans l'expression : « l'élève de la classe ». Ce mot même de *Vorstellungsrepräsentanz* est nécessité pour Freud dès lors qu'il veut faire entendre le côté « non-représentatif » de la représentation, ce avec quoi elle est fabriquée, et non ce à quoi elle renvoie en tant que re-présentation.

Il est vrai qu'il y a par ailleurs dans le texte freudien toute une mécanique, fort complexe, de la seule « représentation » qui continue de constituer pour Freud l'atome, si l'on peut dire, de la vie psychique. (Il s'est écoulé du temps aussi, entre le moment où la physique a décrit l'atome et ses constituants, et celui où elle les a dissociés !) Car aussi loin pousserait-on la décomposition interne, la représentation reste une unité inviolable tant que son essentielle fonction est conçue comme visée d'un référent qu'elle re-présenterait. Le référent est alors le ciment de la représentation, ce qui lui donne sa consistance imaginaire que Freud a à la fois entamée et respectée. Entamée, parce qu'il ne pouvait en faire un point de départ qu'à reprendre point par point la conception du trauma

dont il cherchait précisément à s'écarter ; il lui fallait donc proposer de la représentation une genèse autre que celle, classique, de la pure « impression » venant, de l'extérieur, modeler le psychisme. Mais respectée aussi pour autant que les référents des représentations auxquelles il avait affaire, aussi imaginaires qu'ils aient pu être, ne laissaient pas d'insister, et appelaient donc à être pris en compte. D'où ce maintien d'une conception classique où la représentation n'est alors (et toujours !) qu'un des pôles du dyptique qui noue bi-univoquement, avec plus ou moins de véracité, de rectitude, les « objets » du monde et leurs « images ».

C'est là un point d'impasse : sur ce chemin, tel qu'il a été posé à l'âge classique, on ne va pas plus loin. Alors opérons un brutal retournement et, sans plus nous contenter de ce dyptique, aventurons-nous vers un tryptique en nous demandant, face à ce « donné » qu'est la représentation saisie dans sa valeur référentielle, *quel en est le sujet ?* Il est vrai que le mot lui-même prête lourdement à équivoque : sujet grammatical, sujet de thèse, sujet à caution, sujet psychologique, sujet politique, que sais-je encore. Pourtant, dans toute cette polymorphie échevelée, il n'a qu'une qualité de stable : il est *un*. Si la représentation est une unité bloquée dans sa valeur référentielle, le sujet est en toute occasion une unité *indivise* dans le monde de la représentation. Et s'il arrive qu'il soit élément d'une foule, il n'en garde pas moins cette qualité essentielle : d'être *un*.

Seulement : narcissisme oblige ! Le *un* du sujet est une terre d'élection pour l'investissement narcissique (de façon générale, d'ailleurs, quand il arrive que du *un* passe à portée d'un appareil psychique tel que Freud l'a conçu, cet appareil ne manque pas de s'y intéresser. C'est plus rare qu'on ne croit, et tous les *uns* ne se valent pas ; il y en a de plus ou moins bien fichus, plus ou moins bien fermés. Mais toujours : le *un* porte à l'amour³). Il advient donc que cet état de dépendance (Littré : « *sujet, ette* » : 1° qui est dans la dépendance, qui est obligé d'obéir ... ; 2° soumis par conquête ; 3° tenu à un service fort assidu ; 4° assujetti à supporter quelque charge ; 5° astreint à quelque nécessité inévitable ; 6° en péril de..., etc...) se renverse aisément en son contraire, et que cette signification de dépendance, pourtant si lourde, s'efface du mot pour qu'aussitôt s'affirme à cette place une valeur de royauté. L'unicité de tout sujet suffit à le faire passer brutalement du servage et de ses corvées à la position *sans égale* du Roi Soleil, et à concevoir du coup que les représentations défilent devant lui comme les courtisanes au château de Versailles... devant l'Autre. Entre ces deux extrêmes se tend

3. Cf. Guy Le Gaufey, « La cible du transfert », *Littoral 10*, Erès, 1983, pp. 95-100.

sans jamais se rompre le fil où court, funambulesque, le sujet tel qu'en a usé la pensée du monde de la représentation, tout en se gardant bien de jamais le concevoir.

Or la prise en compte de ce sujet-furet constitue l'outil-même de l'articulation entre la représentation freudienne et le signifiant lacanien. Le sujet de la représentation n'est en effet nulle part inscrit comme tel dans l'œuvre freudien : *et cela est cohérent avec les usages classiques du monde de la représentation*. Le sujet de la représentation — essentiellement soutenu par la métaphore optique — est ce qui voit défiler les représentations et, *à ce titre*, ne se confond avec aucune, *n'est pas une représentation*. Et voilà pourquoi le monde de la représentation — non pas l'ignore, il s'en faut de beaucoup — mais se doit de ne pas l'inscrire comme tel dans le procès de la représentation. Même si la métaphore optique s'est faite plus contraignante après l'invention de la perspective et du point de fuite qui assigne une place déterminée au sujet regardant, le sujet de la représentation n'en reste pas moins indéterminé relativement à elles. Comme l'écrivait superbement Pascal : « Ce point *indivisible** que la perspective assigne dans l'art de la peinture, qui donc dans la vérité et la morale l'assignera ? » Et de même : « Il faut que *je** fasse comme les peintres, et que *je* m'éloigne ; mais non pas de trop. De combien ? Devinez. »⁴

Le sujet n'est que le regard qui se réalise à chaque fois dans la subtile et variable proportion d'*opacité* et de *transparence* de la représentation : ce qui est une façon de faire entendre les deux faces constitutives du signe que Saussure a promues, certes, mais qu'il n'a pas inventées. Plus la représentation sera *opaque*, plus elle ne montrera qu'elle, et plus elle sera prise (pour employer les termes modernes) dans sa valeur signifiante. Plus elle sera *transparente*, et plus elle laissera voir à travers elle, *ce qu'elle* re-présente, son référent. Ce qui constitue la fermeture tragique du monde de la représentation au xvii^e siècle, c'est la perte de cette transparence comme « fondement ». Les « figures » de la *mathesis universalis* cartésienne⁵ sont des représentations absolument opaques, et il est extrêmement remarquable que le vaste « programme de Hilbert » visait, au xx^e siècle, le même objectif⁶ : arriver à établir que

* Souligné par moi.

4. Blaise Pascal, *Pensées*, nouvelle édition par Philippe Sellier, Mercure de France, Paris, 1976.

5. Sur cette difficile question, deux ouvrages plus que remarquables : J.L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Vrin, Paris, 1981, et du même, *Sur la théologie blanche de Descartes*, P.U.F., Paris, 1981.

6. Ici, les références sont moins faciles à atteindre. On peut lire : Hilbert (1925), « Sur l'infini », in Jean Largeault, *Logique mathématique. Textes*, Armand Colin, Paris, 1972, p. 215, et Hilbert (1927), « *The foundations of mathematics* » in J.V. Heijenoort,

les calculs de la mathématique mettent en jeu des lettres à prendre comme de « pures » lettres, soit quelque chose qui ne renverrait à rien d'autre qu'à elles-mêmes (à l'opposé d'une lettre chiffrant une variable, renvoyant donc à un nombre). Ah ! S'il existait des *lettres* véritablement « lettres » — et rien d'autre ! — nous pourrions enfin envisager de sortir de la malédiction originelle du monde de la représentation, savoir enfin *ce qui est* et *ce qui n'est pas*, sans être à tout instant embarrassé par cette problématique de la représentation-reflet qui nous met en butte à ces ombres d'êtres que sont les « re-présentations ». Duns Scot (plus exactement le « Duns Scot » de Heidegger, c'est-à-dire Thomas d'Erfurt⁷) ne s'y trompait pas qui voyait déjà dans la représentation un *ens diminutum*, un « être diminué » (mais un « être » tout de même !). Seulement voilà : de cet embarras, on ne sort pas. Le théorème de Gödel est venu énoncer ce constat en même temps qu'il mettait un terme aux espoirs de Hilbert et engageait la logique mathématique vers d'autres voies⁸.

Si l'*adéquatio* n'est plus l'aune à laquelle nous mesurons la véracité de nos représentations, et s'il est par ailleurs exclu que les représentations tiennent toutes seules, *forment un monde à elles seules*⁹, où donc est le fondement, où donc est ce qui nous assure que, pensant, nous touchons (parfois) à quelque chose, et pas à rien ? A cet endroit, s'impose l'évidence (soit : ce qui va *sans dire*) : à la multiplicité indéfinie des représentations *fait face* l'unité inentamée du sujet qui, aussi affecté soit-il par lesdites représentations qui défilent, n'en reste pas moins *un* et, à ce titre, égal à lui-même. Double refuge pour le narcissisme que ce « un » et cet « égal à lui-même ». Il y a dans cette disposition — si incroyablement prégnante dans l'occident moderne — quelque chose qui convient *et* qui ne convient pas à la mise en place de la rationalité freudienne (cf. *supra*, la représentation « entamée » *et* « respectée »). L'effectuation de ce partage nous mettra dans une meilleure position pour apprécier la pertinence de l'opération lacanienne.

La question peut être abordée par son côté terminologique. Qu'est donc le « *Ich* » freudien ? Cela dépend du *cas*, précisément ! « *Das Ich* »

From Frege to Gödel, a source book in mathematical logic, 1879-1931, Harvard University Press, 1967, p. 464.

7. Martin Heidegger (1916), *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, Gallimard, Paris, 1970, p. 104.

8. Biographie de Hilbert dans Constance Reid, *Hilbert (with an appreciation of Hilbert's mathematical works, by Hermann Weyl)*, Springer Verlag, New York-Heidelberg, Berlin, 1970.

9. Ce que vise à rendre la formule lacanienne : « Il n'y a pas d'univers du discours ».

sera le « moi », instance de la deuxième topique. Mais pour le reste du texte freudien, comme pour tout texte allemand, « *Ich* » sera « je », la première *personne*. On s'évitera ici bien des incompréhensions et des détours inutiles si l'on arrive à se convaincre que le monde de la représentation dans lequel nous continuons de baigner est le lieu où tendent tout naturellement à se superposer, à se confondre, « *das Ich* », et « *Ich* », *moi* et *je*. On ne remarque pas assez à quel point avec le célèbre « *Moi, je...* », qui ouvre chaque déclaration d'outrecuidance narcissique, le sujet (dans son extrême dépendance) se fait roi : Napoléon, en se posant la couronne impériale sur la tête, n'a pas raté la symbolisation suprême de cette autoconsécration (rêve s'il en est de la bourgeoisie) qui dit en toute occasion l'excellence d'un « moi » relativement déterminé et qui perdure par rapport à un « je » foncièrement indéterminé et fugace (aussi essentiel à la parole que vide de signification).

La psychanalyse freudienne vise cette charnière du *moi* et du *je*, et donc se doit de récuser d'emblée leur équivalence qui, en réglant péremptoirement la question, noie le *je* dans la marée des représentations du *moi*. Il y a ici aussi « soudure », c'est-à-dire disparité d'abord, et concaténation ensuite ; il faut pouvoir dire les deux pour bien articuler ce qui demande de l'être.

Le « moi » freudien

La deuxième topique freudienne, où le *moi* trouve son assiette, est une conséquence directe de *Pour introduire le narcissisme* (1914). A partir du moment où est affirmé que le *moi* est le premier objet libidinal qui sert (toujours selon le modèle initial de *L'Esquisse*, cf. *infra*) de réservoir dès lors qu'il a été investi, ce *moi* devient la plaque tournante du système, le lieu où s'organisent tous les conflits (*moi/ça* ; *moi/surmoi* ; *moi/réalité extérieure*). *Deuil et mélancolie* (1917) vient réaffirmer la position carrefour de ce *moi* dans la dynamique psychique. Une telle prééminence (que ne connaissait pas la première topique, où la conscience n'est vraiment que peu de choses et où le préconscient ne présente pas une très forte unité), une telle prééminence donc du *moi* le destine naturellement, en fonction de nos usages langagiers, à devenir sujet. Freud, d'ailleurs, ne se prive pas de faire parler ses instances, de leur faire dire « je ». Et pourtant, c'est toute la question : le *moi* peut-il être un seul instant considéré comme un sujet, voire comme *le* sujet ? Certainement non, et freudiennement plus sûrement encore que grammaticalement (sauf à parler « petit nègre »). Mais avançons doucement, car la question n'est guère formulable en ces termes si l'on

ne veut faire que l'exégèse du texte freudien, en se bouchant les yeux et les oreilles sur le milieu langagier où il a pris son essort, tel « le champignon du désir sur le mycelium du rêve » cher au Freud de *L'Interprétation des rêves*.

Dans le texte freudien en effet, comme je l'ai déjà souligné, le sujet n'est pas un concept déterminé comme tel. Evidemment, il est présent — par exemple quand Freud s'appuie sur la plurivocité naturelle d'un tel sujet pour justifier la surdétermination, et remarque à cet effet (dans *L'interprétation des rêves*) que personne ne s'étonne de l'équivocité temporelle du « je » dans une phrase comme : « Quand *je* pense au bel enfant que *j'étais* »¹⁰. Ce sujet est non moins présent dans le célèbre aphorisme : « *Wo es war, soll Ich werden* ». Impossible de traduire par « le moi » puisqu'il s'agit ici non pas de « *das Ich* », mais bien de « *Ich* » simplement. « Je » donc ne manque pas ; mais il n'est pas vraiment une pièce du système. Seul « *das Ich* », le moi, en est bien une (bien avant, d'ailleurs, la deuxième topique : cf. *infra*). Que le « je » reste erratique, reste un shifter dont la seule qualité est le vide significationnel, ceci est donc en parfait accord avec les présupposés (et les contraintes) du monde de la représentation.

Une représentation qui chez Freud reste éminemment classique puisqu'elle continue d'être pensée (quelles que soient ses localisations « neuroniques ») comme, non pas un décalque, mais tout de même un effet de portions de la « réalité extérieure ». La représentation représente. Point. Elle représente quelque chose (ou éventuellement rien), mais la question ne se pose pas de savoir *pour qui* elle effectue ce travail. Cette question ne se pose pas en raison de l'évidence de sa réponse, évidence qui elle-même tient à la non-conceptualisation de son objet, i.e. ... le sujet. Cette non-conceptualisation du sujet, pour affiner qu'elle soit avec le monde de la représentation, tient chez Freud à d'autres coordonnées encore ; celles qui calibrent le moi, précisément. Le moi est du ressort du système perception-conscience. Mais penchons-nous plus attentivement sur son extrait de naissance, soit le chapitre 14 de la première partie de *l'Esquisse* : « Introduction du moi »

10. On mesurera assez bien le degré d'équivocité du texte freudien à l'égard des termes « *Ich* » et « *das Ich* » à la seule lecture de la phrase suivante : « Le fait que le moi du rêveur (*das eigene Ich*) apparaisse plusieurs fois sous plusieurs formes dans le rêve n'est pas au fond plus étonnant que le fait que le moi (*es*, renvoyant donc à « *das eigene Ich* ») puisse, dans la pensée consciente, apparaître plusieurs fois ou à des places et dans des relations diverses. Par exemple dans l'expression : « Quand je (*Ich*) pense au bel enfant que *j'(Ich)*étais. » S. Freud, *L'interprétation des rêves*, P.U.F., Paris, 1967, p. 278, et *Studienausgabe*, vol. II, p. 320.

(*Einführung des «Ich»*)¹¹. (Le moi, comme plus tard le narcissisme, demandent freudiennement à être « introduits ».)

Il y a donc des neurones φ , des neurones ψ et des neurones ω .

« Le moi, écrit Freud, peut facilement être figuré en considérant que la réception régulièrement répétée de quantités endogènes dans les neurones déterminés (du noyau), et l'effet de frayage qui en découle, donneront un groupe de neurones investis de façon constante qui correspond donc au magasin à provisions (*Vorratsträger*) exigé par la fonction secondaire. Le moi est donc à définir comme la totalité des investissements ψ à un moment donné, parmi lesquels un élément permanent se sépare d'un élément changeant¹². »

Ceci posé, le travail essentiel du moi consiste à « différencier *perception* et *représentation* », et pour ce faire, il a besoin d'un « critère provenant d'ailleurs », le *Realitätszeichen*, le signe de réalité. Et le moi, essentiellement, *inhibe* les processus ψ de telle manière que lorsque la représentation d'un objet de vœu se trouve investie (dans ce mouvement régrédient que Freud nomme « désir »¹³) cet investissement ne soit pas assez violent pour que l'hallucination ait alors valeur de perception. Il faut alors que les quantités φ (toujours plus grandes que les quantités ψ) branchées sur la « réalité extérieure » viennent annoncer qu'il y a bien dans ladite réalité extérieure « quelque chose » qui répond à la représentation pour que, le signe de réalité étant alors donné, le moi mette en œuvre, grâce aux quantités par lui accumulées, les réseaux associatifs qui ouvrent l'effectuation motrice. Et Freud de conclure (le soulignage est de lui) : « C'est donc *l'inhibition provenant du moi qui rend possible un critère pour la différenciation entre perception et souvenir* ».

Laissons pour l'instant de côté le processus complexe de l'inhibition pour retenir que le moi est, dès son « introduction », conçu comme ce

11. *Einführung* : « introduction », et non « Premières notions » (du « moi »), comme le traduit Anne Bermann dans *La naissance de la psychanalyse*. Voilà comment on perd une piste ouverte par l'insistance et le sérieux terminologique de Freud.

12. S. Freud, *La naissance de la psychanalyse*, P.U.F., Paris, 1969, p. 341. (La traduction ici présentée est largement revue. Celle des P.U.F. multiplie les difficultés). Pour les germanophiles : S. Freud, *Aus den Anfängen der Psychoanalyse*, Fischer Verlag, Hambourg, 1975, p. 330 et sq.

13. S. Freud, *L'interprétation des rêves*, op. cit., p. 481 : « C'est ce mouvement (*Regung*) que nous appelons désir (*Wunsch*) : la réapparition de la perception est l'accomplissement de désir (*Wunscherfüllung*), et l'investissement total de la perception depuis l'excitation du besoin (*Bedürfniserregung*) est le chemin le plus court vers l'accomplissement du désir. » *Studienausgabe*, vol. II, p. 539.

par quoi (ne disons pas trop vite : « celui ... par qui ») la réalité (sous les aspects de la perception) ... arrive, en se différenciant de sa représentation (ici appelée « souvenir »). Si on n'oublie pas que le *moi* est « la totalité des investissements ψ », on en arrive à la conclusion qu'en ψ s'est constitué cette organisation qui *sait* faire la différence entre ψ (i.e. elle) et non- ψ , soit φ , soit encore la perception. La conscience naît ainsi sur le sol de la représentation, et son acte de naissance — ceci n'est pas fait pour nous surprendre — tient à la différenciation entre perception et représentation. Voilà exactement ce qui prédispose le moi freudien à se faire l'hôte accueillant du sujet classique de la représentation qui, n'étant, lui, que pure différence entre perception et représentation, *n'est pas représentable* (par une représentation). La conscience — dont on sait que Freud n'a pas réussi à éclairer vraiment le statut — c'est le chiasme, le pot-au-noir où le moi freudien et le sujet classique de la représentation s'échangent et se confondent, où le roi-moi se permet d'être sujet. Qu'on songe encore à la métaphore royale : plus d'un mot d'esprit s'est construit, du temps de la royauté, sur le fait que le roi ne saurait être sujet. Et en effet, pour que le Roi-très-chrétien accède un instant au statut de sujet, il lui fallait rien moins que l'Eglise catholique apostolique et romaine pour qu'il puisse s'en dire le fils, i.e. le sujet. Ce qui s'éclaire encore un peu mieux si on pousse la chose d'un cran en s'apercevant que Dieu, étant Lui définitivement sans recours, ne saurait en aucun cas être sujet (l'astucieuse trinité divine n'est cependant pas sans réponse sur cette difficile question théologique!).

Quoi qu'il en soit, le moi freudien, coincé entre perception et conscience, instrument de la différenciation perception-conscience, ne peut faire la différence entre lui et ce qui n'est ni une perception, ni un souvenir (une représentation), à savoir le sujet. D'où le caractère inarticulé de ce dernier, et son fonctionnement de Bernard l'hermite avec un moi si prêt à l'accueillir sans même s'en rendre compte. D'où aussi bien, pour finir, l'équivoque terminologique avec ses retombées dans les problèmes de traduction : on sait que les anglais ont dû aller chercher le latin *ego*, tandis que les français, un peu maniérés, faisaient d'abord dans le *soi*, aucun n'arrivant dans sa langue à faire tenir un si savant équilibre entre accusatif et nominatif, entre objet et sujet, entre le roi-moi qui capitalise ses investissements ψ , et son *alter* (pas si *ego* que ça !), cette satanée « première personne » sans laquelle on ne peut dire mais qui, elle, ne veut rien dire, étrangère à toutes les significations qu'elle articule. Le « classicisme » de Freud — et tout autant son « scientisme » — tient essentiellement à ce traitement du sujet, à cette *inarticulation* qui oblige à confondre son *évidence* (univers classique) et

son *absence* (univers scientifique). Il y a bien de l'*ego* dans l'« *Ich* », mais c'est l'*ego* cartésien, d'autant plus à son aise qu'il n'est pas convié à s'avancer sur la scène du monde, ni masqué ni démasqué, car il continue de la garder *sous son regard*. C'est à cet endroit qu'est venu jouer un autre abord de la chose analytique, celui effectué par Lacan à partir de la paranoïa (et non plus de l'hystérie).

Le « sujet » lacanien

L'importance que Lacan a accordé au terme de « sujet » est peut-être ce qui frappe le plus au premier abord quand on compare les textes de Freud et de Lacan d'un point de vue conceptuel (et statistique). Le *moi* et le *sujet* sont articulés par Lacan d'une façon telle qu'il serait quasiment saugrenu de les confondre dans le cadre d'un tel enseignement. Comment en est-il arrivé là dans un mouvement dit de « retour à Freud » ?

Pour retourner, il faut être dans un certain éloignement. Et il n'y avait sûrement pas que l'I.P.A. pour, aux yeux de Lacan, être éloigné du texte freudien. Il y avait aussi, toute différence gardée, lui. Lui qui, depuis alors près de 20 ans (si on date ce « retour » de 1955) soutenait une conception du *moi* étrangère, et même par certains aspects diamétralement opposée, au *moi* freudien. Qu'il en ait eu clairement conscience, et cela très tôt, c'est certain puisqu'il n'a jamais cessé de critiquer ce positionnement du *moi* freudien entre perception et conscience¹⁴. A prévalu pour lui le caractère spéculaire, le caractère d'image comme but de l'investissement narcissique de départ. Le *Stade du miroir* plantait le décor dès 1936, et ses nombreuses reprises (comme par exemple le « schéma optique ») n'ont fait qu'accentuer le poids et la consistance de cette notion du moi. Elle accueille d'ailleurs sans trop de difficulté l'« introduction » du narcissisme : l'image est investie *jusqu'à un certain point* (une partie de l'investissement restant attachée au corps propre), d'où un manque dans l'image (manque écrit et nommé : - ϕ) *qui authentifie l'image comme telle*. (Voilà à nouveau un critère qui va permettre — mais à qui ? — de différencier ce qui est image et ce qui ne l'est pas. La différence entre Lacan et Freud n'est pas sur ce point aussi énorme qu'il pourrait sembler, si on se souvient que pour Freud le signe de réalité ne se refuse pas (*nicht versagt*) quand le moi réussit à faire que les quantités $Q\eta$ des investissements Ψ de représentation de vœu restent *inférieures* aux quantités Q des neurones ϕ attachés à la perception. En dépit des fortes différences de vocabulaire, on retiendra

14. J. Lacan, *Les complexes familiaux*, Navarin, Paris, 1984, pp. 45, 59.

que représentation et image ont ceci de commun qu'elles représentent toutes deux un manque, quelque chose comme une « atténuation », un « affaiblissement » de la réalité — et ceci est très cohérent avec les présupposés du monde classique).

Mais de quoi — de qui — l'image ainsi posée dans sa nature essentiellement spéculaire se trouve-t-elle différenciée ? A s'en tenir au stade du miroir : du regard qui la fonde. Et ce dernier, loin d'être inarticulé, est posé comme le résultat de l'opération complexe qui fait l'enfant se retourner pour trouver dans le regard de la mère (« à l'occasion ») un *représentant* de cet autre regard qui se dérobe obstinément à lui pour n'être rien que... le sien. L'échange des regards est ce par quoi, dans le stade du miroir, le regard cesse d'être le sujet pour désormais seulement en soutenir la métaphore.

Pour ce faire, il aura fallu mettre en place narrativement (dans la description, ô combien sommaire, de la « scène » censée se dérouler) ce qui structurellement permet seul de prendre en compte le regard autrement que comme l'ininscriptible pur : soit ce *transfert* par lequel le regard de l'enfant-sujet trouve son représentant dans l'Autre. L'autre regard vient à la fois représenter celui qu'*est* alors le sujet, et dans le même mouvement, vient *garantir*, *fonder* l'irréductible division entre cette image et le regard-sujet. C'est par ce regard-tiers, venant redoubler l'élément non directement symbolisable du couple sujet/image que se trouve posée la métaphore initiale du sujet, celle qui fait qu'il pourra dès lors être question de lui autrement qu'écrasé sur un moi perception-conscience.

De cette modification quant à la nature (l'étiologie) du moi résulte un considérable chamboulement. On se souvient (cf. *supra*) que chez Freud le moi fait la différence entre la réalité extérieure (perception) et ... lui (représentations), autrement dit : les articule. Position royale, et même divine : *il y a* la réalité, *puis* sa représentation et, *du coup*, l'agent de leur différence. (La collusion freudienne entre le moi et le sujet est d'ailleurs lisible, quand on y réfléchit, dans un moi dit « perception-conscience » puisque le sujet classique n'est rien d'autre que ce trait d'union qui sépare et réunit la perception et la conscience.)

Le stade du miroir et la nature spéculaire du moi opèrent pour leur part une toute autre découpe. Il y a l'image, le regard qui lui fait face, *et* ce regard-tiers qui vient accuser la division entre le regard et l'image. Le hiatus n'est plus entre réalité et représentation : il est entre l'image et le regard sous lequel elle se tient. Et ce hiatus est redoublé par le fait que le regard-sujet (du monde classique) trouve son représentant dans le regard autre : ce redoublement est essentiel pour que le sujet ne soit pas une représentation (impossibilité stricte dans le monde de la représenta-

tion), mais *qu'il soit cependant représenté*. Ce faisant, il prend rien de moins que la place qui revenait à la réalité chez Freud : le sujet devient *ce qui est représenté* dans la représentation (je ne dis pas « par » la représentation).

Car le verbe « représenter » n'a plus ici le sens d'un décalque, d'une quelconque ressemblance, puisqu'on ne voit pas comment le sujet pourrait justifier à lui seul de la diversité effective des représentations si c'était à lui que toute représentation avait la charge de... ressembler. Il n'est plus question ici de ressemblance, mais de l'affirmation qu'en toute occasion, il y a un double aspect de la représentation, ce qui laisse bien entendre le verbe : « représenter *pour* », qui dégage à lui seul deux places : celle d'un accusatif (représenter *quelque chose*), et celle d'un datif (représenter quelque chose *pour autre chose*). Ce sont là deux places et deux fonctions différentes, et il est permis de dire allusivement qu'à ne pas les différencier, on est tout naturellement conduit à confondre « moi » et « je ».

Ici, et ici seulement, vient la formule lacanienne qui co-définit le signifiant et le sujet en prenant appui sur la face jusque là cachée (ou du moins inexploitée) de la représentation, sa valeur de « représenter *pour* » : « *Le signifiant représente le sujet pour un autre signifiant.* » On aura en définitive beaucoup glosé sur ce qu'elle doit à Saussure. Non sans raison, certes, mais le présent texte vise à établir que cette formule-clef doit autant au stade du miroir et à la notion du *moi* qui s'y trouve articulée/différenciée d'avec celle du sujet, désormais *représenté par* une substitution métaphorique (la métaphore pour Lacan étant substitution de signifiants, et non de représentations : cf. « La métaphore du sujet », appendice II, *Ecrits*, p. 889). Il n'est en effet par d'autres pincettes pour saisir ce qu'il en est du sujet que le signifiant qui le représente... pour un autre signifiant, dès lors qu'on prend en compte la problématique freudienne du refoulement.

Ce que Saussure apporte de décisif — au niveau d'une certaine efficacité, mais aussi d'une certaine honorabilité scientifique vers le milieu du xx^e siècle — c'est que tout signe (conçu donc antérieurement comme l'atome de la représentation) est articulable de manière interne. (Il faut noter ici que cette pensée doit sûrement une partie de son crédit au succès du mouvement réductionniste analogue qui, en physique, avait soutenu que toute molécule est composée d'atomes, et que l'atome lui-même se décompose en électrons, noyau, etc...). Cette décomposition saussurienne permet, légitime, l'opération lacanienne. Car à manier seulement l'élément global « représentation », il est sans espoir d'inscrire où que ce soit le sujet. Le sujet n'est inscriptible dans le procès de la représentation que lorsque cette dernière a quelque peu volé en

éclats. Voilà, en substance, le problème qu'il s'agissait de résoudre : considérant que le sujet fait partie intrinsèque de la représentation, comment inscrire sa place et sa fonction quand il s'avère n'être rien qui puisse être représenté *par* une représentation puisque aucune représentation ne lui re-semble et que donc, dans son sens classique, toute représentation échoue à le représenter ?

Ce ne pouvait être qu'une quadrature du cercle, jusqu'à ce que du moins se trouvent conjointes deux démarches foncièrement hétérogènes. L'une qui, décomposant le signe en ses constituants, dégageait possiblement des places nouvelles dans le procès de la représentation (casse-tête philosophique « bien connu » : qu'on regarde de près à ce sujet l'entreprise phénoménologique). L'autre, issue du cheminement freudien, qui, loin de confondre selon l'usage (langagier, philosophique, psychologique) le *sujet* et le *moi*, trouvait avec le stade du miroir et la nature spéculaire du moi l'outil-même pour penser leur division, leur écart.

La réussite de la formule de Lacan ne tient pas seulement à son caractère « bien frappé », mais surtout au fait d'être installée à ce carrefour-là.

Elle inscrit le sujet dans l'ordre de la représentation, mais comme interne à la représentation. Très classiquement par ailleurs est maintenue, corrélativement, la fonction usuelle de représentation attachée au signe : « Le signe représente quelque chose pour quelqu'un ». La Logique de Port-Royal ne l'entendait pas autrement ; ici, avec le signe tel qu'il est conçu par Lacan, la question du référent mondain continue de se poser, mais désempâtée, désarrimée de la question du sujet qui s'articule ailleurs : au signifiant qui le représente pour un autre signifiant.

Ainsi se trouvent distingués comme jamais auparavant les deux axes de fonctionnement de la représentation : celui tourné vers « le monde », la « réalité extérieure » ; et celui tourné vers « le sujet » — la plaque tournante de l'opération n'étant autre que la décomposition saussurienne du signe *et* celle qui libère le sujet de son engluement dans le système de représentations du moi. La chaîne L, le schéma optique, le graphe, sont chez Lacan autant d'écritures qui viennent confirmer ce clivage, lequel se dégage du coup comme l'une de ses affirmations les plus constantes, véritable ligne de force de son enseignement.

Mais levons, pour finir, une équivoque fâcheuse par les généralisations qu'elle provoque : quiconque prend n'importe quelle réalisation lexicale (ou même phonétique) pour un signifiant s'embarque à lire la formule lacanienne un cran à côté : « un signe représente le sujet pour un autre signe », et voilà l'embrouille repartie pour un tour, au plus

grand bénéfice du sujet classique et psychologique qui n'en espérait pas tant. Aussi marquons bien en quoi c'est l'opération freudienne du refoulement qui est le socle sur lequel le sujet lacanien trouve existence et représentabilité.

Si en effet Saussure distingue signifiant et signifié — et même pose une barre entre les deux — il n'a pas pour autant les moyens de les dissocier dans leur emploi quotidien. Il ne fait là qu'œuvre de savant (ce n'est pas rien !), et pose un *distinguo* théorique entre deux entités dont l'une ne va pas sans l'autre : si je profère isolément le signifiant phonique « arbre » — et que je ne suis pas dans la position du phonéticien, mais dans celle du « *native speaker* » — le signifié *arbre* est produit (hors métaphore) *ipso facto*. J'ai alors articulé un signe, et pas seulement un signifiant. C'est parce que le refoulement tel que l'a épinglé Freud dissocie, dissout l'unité habituelle du signe en ne portant que sur sa face signifiante (son *Vorstellungsrepräsentanz*) que le signifiant se trouve mis en jeu ailleurs que dans le seul travail du linguiste et du phonéticien. L'agent de la barre qui divise le signe n'est plus le chercheur qui met de l'ordre dans les phénomènes, mais le refoulement par lequel le moi est protégé de dépenses libidinales excessives ou déplacées.

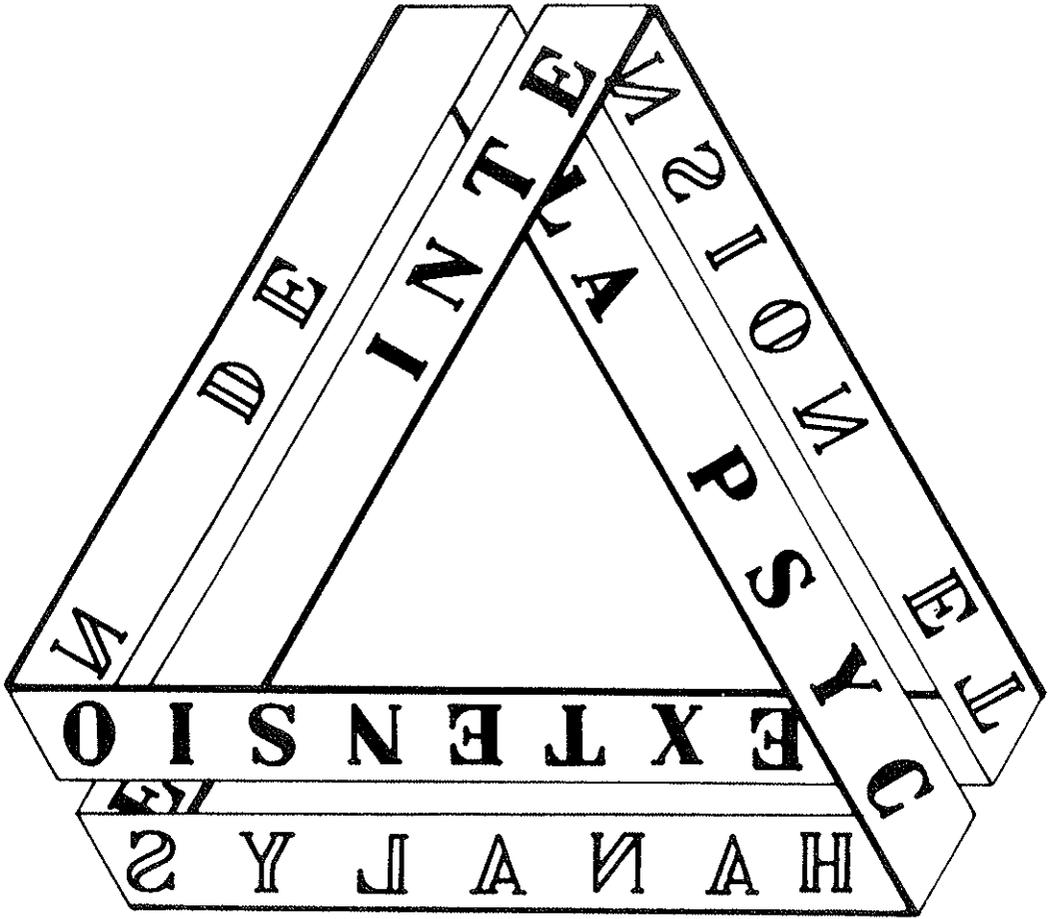
Le refoulement isole le signifiant qui, quelle que soit l'éventuelle virulence des réseaux dans lesquels il est pris, se trouve posé comme tel dans le temps de l'opération. « Signor » est un signifiant pour Freud *parce que c'est ce qui lui fait défaut* tout un temps. « Signorelli » n'est pas un signifiant (dans cette histoire) : c'est un nom.

A la place de ce qui ne vient pas ... viennent d'autres choses. Le refoulement est la mise en œuvre dynamique d'une propriété structurale plus vaste attachée au fonctionnement de la métaphore. Lacan a légitimement poussé les choses jusqu'à considérer la moindre métaphore comme effectuant le même travail (sans qu'il y ait nécessairement le même type d'urgence pour le moi). Dans toute métaphore, un signifiant est élidé, « chute dans les dessous », est *unterdrückt* (sinon *verdrängt*), alors même que son signifié, lui, reste à flot (en ayant pris plus ou moins de gîte dans l'opération, bien sûr).

Si l'on peut ainsi tenir qu'un signifiant représente le sujet pour un autre signifiant, c'est que cet « un signifiant », pour un temps, *manque à sa place* et s'en trouve déterminé comme tel. C'est toujours une délicate question clinique que d'arriver à établir ce « manque-à-sa-place », et c'est aussi ce qui rend l'analyste attentif aux substitutions métaphoriques, toujours grosses de ce que s'y effectue possiblement le sujet qui nous importe. Ce sujet, rivé au signifiant « tombé dans les dessous », mérite bien d'être appelé « sujet de l'inconscient ». Non qu'il règne sur

ces territoires (autre glissement, qui lui refourgue subrepticement de royales prérogatives) ; simplement : c'est à ça qu'il est assujetti, et non pas aux « représentations » que l'autre sujet, le classique, l'*ego*, continue de lorgner du haut de sa superbe. Ce sujet de l'Ics est ce que la psychanalyse *remet en jeu* quand il arrive qu'une formation de l'Ics soit lue et que donc, lue, elle livre ce qui restait jusque-là, de son fait, sous le boisseau. Voilà pourquoi il importait que soit dégagé aussi clairement qu'il est possible ce sujet inouï, s'il est vrai qu'il est ce que l'acte analytique désembourbe de ses multiples gangues symptomatiques où il végète parfois, encroûté dans des significations obsolètes¹⁵, restes de conflits caduques.

15. *Quand il se fait* qu'un signifiant représente le sujet pour un autre signifiant, il s'ensuit, si du moins on m'a suivi dans ce qui précède, que s'effectue par là-même un signe, et *donc* une signification. Ce n'est pas par là que l'acte analytique opère efficacement, mais c'est bien le résultat auquel il aboutit.



Une séance à l'américaine

ANATOMY OF THE HOUR

The unfolding of a typical therapeutic hour, as drawn from the observations of Michael Hoyt, a clinical psychologist at Langley Porter Institute in San Francisco, and others.

First Contact: Amenities

The few moments before therapy proper begins, as the patient enters or the therapist escorts him in. Remarks here, often amenities, seem off the record, though to the therapist they count as much as remarks during the session.

First Few Minutes: Small Talk

A time for re-establishing rapport between therapist and client, getting comfortable. Frequently a remark now will set the psychological theme for the whole session.

Last Moments: Exit

As the patient begins to leave, there is another off-the-record period. Jokes and other casual remarks here may still be heavy with clinical import.

Ending Minutes: Decompression

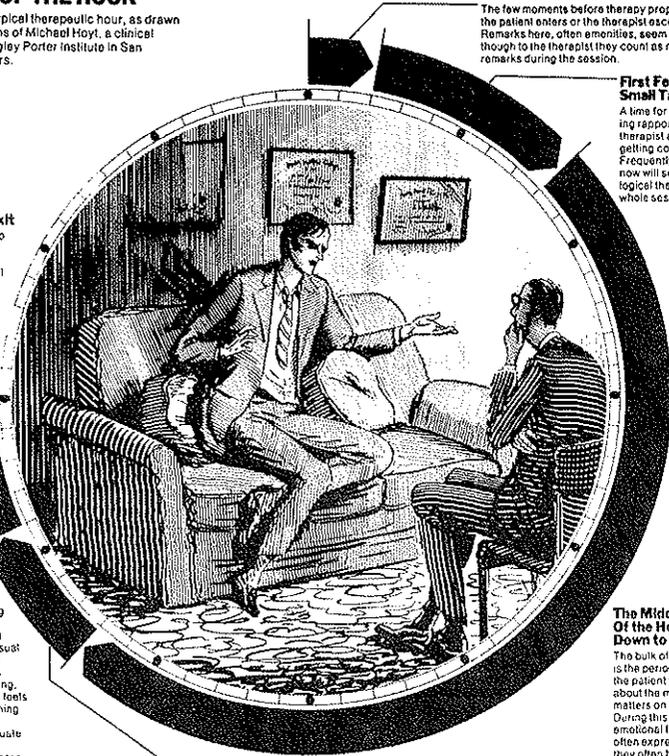
The minutes offer an opportunity for cooling down; the patient can collect himself and get ready to assume his usual social role outside the therapist's office. This period can be frustrating, however, if the patient feels that the session is coming to an arbitrary close without allowing adequate exploration of intense feelings. Sometimes these last seconds provide the occasion for the patient to mention highly charged material knowing that the imminent end of the hour will protect him from exploring it more deeply.

The Culmination: Intensity

Typically several minutes before the session's end, the main topic or theme reaches its most intense expression, whether through venting of feelings or an interpretive insight that gives a sense of resolution.

The Middle Of the Hour: Down to Work

The bulk of the session is the period in which the patient tends to talk about the most pressing matters on his mind. During this period, emotional feelings are often expressed, and they often build in intensity; the session's theme is explored in more detail.



Drawing by Edward Barthel

Dans son numéro du 17 avril 1984, le *New York Times* a publié une enquête sur la durée des séances d'analyse et leur mode de succession. Y sont dénoncées les séances « à la chaîne » (*assembly-line sessions*) qui ne permettent pas au thérapeute de « décompresser » entre ses clients. Et pourquoi 45 mn au lieu des 55 de Freud ? « Eh bien, répond un certain Dr Marmor, c'est une innovation américaine, dans un esprit d'efficacité et de gain de temps. » Le dessin, ici reproduit, affiche le déroulement normal, « standard », de cette mi-temps de 45 mn, dont la lente montée et la brutale retombée suivent d'assez près les courbes d'orgasme de Masters and Johnson.

Jean-Louis Sous

Marguerite Duras ou le ravissement du réel

Quelle raison vous pousse, sans cesse, à revenir sur un texte comme le *Ravissement de Lol V. Stein*, qui vous attire tout autant que rebute, dont vous « appréhendez » littéralement le voyage puisque vous en sortez les « tripes » nouées de joie et d'angoisse ?

Quelle raison entraînait Lol à revoir ce lieu du bal ?

Qu'est-ce qui fait retour ?

Sans doute un réel qui aime et se dérobe... « l'énigmatisme » d'une jouissance.

Comment le texte opère cet effet ?

Ici, prélever quelques formulations lapidaires de Lacan dans un *Discours qui ne serait pas du semblant*, en éclater la densité, la force canonique, affûter leur tranchant, dilapider leur sens au ras de l'écriture durassienne :

A propos de la narration et des personnages dans la *Lettre Volée* d'Edgar Poe : « ... tout le monde est également cocu et personne n'en sait rien... »

Sur la modernité : « Le nouveau-roman serait un fait de littoral et tenterait de produire, mettre en avant l'effet de production. »

Enfin : « Ce qui de jouissance s'évoque à ce que se rompe un semblant, voilà ce qui, dans le Réel, se présente comme ravinement. C'est là vous définir par quoi l'écriture peut être dite dans le Réel, le ravinement du signifié, soit ce qui a plu du semblant en tant que c'est cela qui fait le signifié. »

Tournage du récit : comment tourne-t-il ou détourne-t-il le semblant ? De quelle façon les personnages sont-ils pris dans le procès narratif, dupes ou non-dupes de la place qu'ils y occupent ? Par quelle affectation sont-ils noués ? Sur quel mode travaille cette dissolution du

semblant ? Jusqu'à quel titre pourrait-on dire que l'effet de jouissance du texte participe d'un effet de nodalité ?

Mixage du signifiant, miroitement d'équivoque, mise en abîme anagrammatique désembôitent les poupées-ruses du semblant : portée de l'écriture de Duras : les proximités, les voisinages signifiants entendus dans leurs accords ou désaccords simultanés, glissent vers un effet d'emmêlement de sens et de jouissance purement musicale.

Emmêlements, décrochages, glissements dont l'excès entre en résonance, fait écho avec le dénuement d'une telle phrase : « Ç'aurait été un mot-absence, un mot-trou, creusé en son centre d'un trou, de ce trou où tous les autres mots auraient été enterrés. »

Ainsi :

« Ravissement » vibre sur la corde imaginaire comme fascination de Lol rivée dans la contemplation de cette autre femme, volée, envolée d'elle-même.

Ravinement, rapine qui la love, la creuse, la précipite hors d'elle.

Chute d'événement qui déclenche, entraîne les variations du récit autour d'une structure symbolique de substitutions : qui prend, ravit, qui s'éprend de la place de qui ?

Vers un dérochement du sens : le vrai est toujours ravi, se ment... Tressage incessant qui produit l'effet de réel du texte.

Les signifiants du nom-même de Lol V. Stein se brisent, se décomposent en une formulation minimale, élémentaire de son fantasme, par élision de lettres :

Amputation, mise entre parenthèses d'elle-même

Lol(a)

Brièveté anagrammatique, en anagramme d'elle-même, Lol se lit indifféremment d'avant en arrière, du commencement à la fin, se délie dans n'importe quel sens.

Abréviation épurée de Valérie : V.

Et par glissement de la lettre et du sens :

Lol V. Stein

eau ou pierre

lait-blanc v sein

Dans le fantasme de Lol — regarder à travers une fenêtre un homme dénuder les seins d'une autre femme — ne serait inscrit que le temps de l'aliénation car, malgré le trajet qu'elle accomplit soutenue par Jacques Hold, elle échoue dans le temps de la séparation : insiste, persiste son fantasme. Point-son de sa résonance...

La narration, à l'excès, fait voir, expose, exhibe de façon répétée, le procès de sa production : insistance de l'énonciation qui ne rabote pas, n'évacue pas l'imaginaire de sa construction : « ... ce que je crois... je

vois ceci... j'invente... je ne crois plus rien... je me trompe... je mens... je me trompe encore... je crois voir ce qu'a dû voir Lol... »

Le semblant — ce qui paraît — serait porté cinématographiquement à sur-exposition, musicalement à dissonance, dissemblance, produisant ainsi son explosion — ça disparaît. A cet excès-danse d'un événement inouï (le bal) où s'évanouit pour Lol le sens, les instances narratives vont tenter d'y répondre et d'y interpréter leurs voix.

Événement-songe que l'on va tenter de comprendre à travers les impressions de Tatiana, les témoignages de Madame Stein et de la gouvernante, le soi-disant et le qu'en dira-t-on :

A propos de la prostration de Lol :

« Elle payait maintenant, tôt ou tard cela devait arriver, l'étrange omission de sa douleur durant le bal. »

Devant son absence de réactions :

« La mort de sa mère — elle avait désiré la revoir le moins possible après son mariage — la laissa sans une larme.

Mais cette indifférence de Lol ne fut jamais mise en question autour d'elle. Elle était devenue ainsi depuis qu'elle avait tant souffert, disait-on. »

C'est aussi un événement-chaîne qui va déchaîner une cascade de mises en scène imaginaires dont on peut suivre le découpage symbolique et les variations.

MISES EN SCÈNES DU SEMBLANT OU L'OPTIQUE DE LA RÉPÉTITION

1) *Événement du bal*

Précipité de l'image qui saute, casse ; cri en arrière-plan ; travelling, zoom inverse du rapport mère/fille (la fille d'Anne-Marie Stretter s'éloigne tandis que la mère de Lol surgit... où il est peut-être question du rapport au maternel...)

2) *Ere de glaciation : arrêt d'image*

« Elle vit derrière les vitres. »

Perfection du rangement, rangée ; mais est-ce que ça s'arrange vraiment par ce mariage blanc de désir ? Cette pétrification va se révéler fiction de pierre, pierre-fiction.

3) *Relance, reprise de l'imagerie mentale*

- reconstitution mentale de l'événement au cours de ses promenades,
- à travers l'image de l'autre : à la faveur d'un signifiant entendu : « est-elle morte ? » (morte au désir, au fantasme ?) à la faveur peut-être de l'insistance de l'objet (a) de son fantasme — le regard de Jacques Hold sur d'autres femmes — elle se sent à nouveau exister, elle renoue des relations avec Tatiana.

4) *Mise en scène d'un fantasme* : arrêt sur image d'un couple à travers une fenêtre vu depuis un champ de seigle.

5) *Reproduction du bal avec déplacement des personnages* : elle danse avec Jacques Hold devant Tatiana.

Substitution d'image virtuelle.

6) *Tentative de retrouvaille du lieu de l'événement traumatique* : recherche d'image « réelle » ?

- seule, c'est l'échec : elle demeure dans la salle d'attente de la gare où elle regarde la mer de T. Beach dans la glace. Est obligée de retourner, rebrousser chemin,

- revient avec Jacques Hold, traverse des champs de blé pendant le voyage en train...

- rit en écartant une succession de rideaux pour retrouver la grande salle du casino où se passa l'événement,

- cri.

7) *Persistance du fantasme : arrêt sur image*

- On la retrouve dans le champ de seigle.

Élégance désespérée de ce texte : il relève le gant, retourne la ganse de la répétition, exaspérant son montage, démontant minutieusement ses mécanismes, exacerbant l'orbe de ses tours, révélant le semblant de ses assemblages.

Outre-passer le semblant ? C'est la question.

Le mimer pour mieux le miner, faire semblant d'y céder pour l'excéder. Excédence du semblant qui pourrait faire toucher l'extrême indécence du sens.

Comme si les photos successives des plans, les clichés ou arrêts sur image du fantasme, se développaient jusqu'à un point de sur-exposition insoutenable, dissolvant la mise en scène vers le « négatif » d'un réel.

La répétition sur-exposée, exaspérée est poussée à bout, à perte de « réel ». Exsangue, à perte de sens.

« Elle était belle, mais elle avait de la tristesse, de la lenteur du sang à remonter la pente, la grise pâleur. »

Le temps du texte livre cette répétition. En délivre-t-il ? C'est une autre histoire... Cette écriture produirait le fantasme d'un exorcisme de la répétition : car, à la fin du procès, est encore et toujours laissé en plan ce qui a fait trou dans l'évènement de ce bal.

L'écriture étire des bords autour de ce voile.

Faute d'un sens délivré de ce bal, on assiste à un emballement de semblant et de sens, une gigantesque troncation : qui vient et revient à travers qui ? Autrement dit, s'il n'y a pas de rapport sexuel, il n'y aurait que du « report » sexuel.

Comme si ce jeu de substitutions, le texte se tuait à le désassembler par perte irrévocable dans ses miroitements, ses mises en abîmes. Destin de la répétition : on ne sait jamais à qui sont destinées les paroles.

Et pourtant, faire l'inventaire des inventions du semblant, ne fait pas taire chez Lol V. Stein l'insistance du réel.

Outre-passer le semblant... se perdre dans le semblant, s'y fondre, s'y diluer, s'y dissoudre, s'en faire la dupe, non-dupe et le serf : c'est peut-être le fantasme de Jacques Hold, lorsque la narratrice lui laisse la place pour conduire le récit et parler de son rapport à Lol :

« Je désire comme un assoiffé boire le lait brumeux et insipide de la parole qui sort de Lol V. Stein, faire partie de la chose mentie par elle. Qu'elle m'emporte, qu'il en aille enfin différemment de l'aventure désormais, qu'elle me broie avec le reste, je serai servile, que l'espoir soit d'être broyé avec le reste, d'être servile. »

« Je me rapproche de ce corps. Je veux le toucher. De mes mains d'abord et ensuite de mes lèvres. Je suis devenu maladroit. Au moment où mes mains se posent sur Lol, le souvenir d'un mort inconnu me revient : il va servir l'éternel Richardson, l'homme de T. Beach, on se mélangera à lui, pêle-mêle tout ça ne va faire qu'un, on ne va plus reconnaître qui de qui, ni avant, ni après, ni pendant, on va se perdre de vue, de nom, on va mourir ainsi d'avoir oublié morceau par morceau, temps par temps, nom par nom la mort. »

Par rapport à cet événement-symptôme, Marguerite Duras, elle, en position de narratrice, tenterait d'en construire l'asymptote, en le courbant, le tordant vers un impossible *blanchissement* : le faire *évainement* par perte de tout semblant. Passer-outre... ?

« La naïveté d'une éventuelle douleur ou même d'une tristesse quelconque s'en est détachée. Il ne reste de cette minute que son temps pur, d'une blancheur d'os. »

Dans ce qui noue les personnages les uns aux autres, l'écriture accuse les traits du semblant, en accentuant les méprises, les malentendus, traverse les croyances, les inventions, fait ressortir les tromperies des décisions :

« L'amour que Lol avait éprouvé pour Michael Richardson était pour son mari la garantie la plus sûre de la fidélité de sa femme. Elle ne pouvait pas retrouver une deuxième fois un homme fait sur les mesures de celui de T. Beach, ou alors il fallait qu'elle l'inventât, or elle n'inventait rien, croyait Jean Bedford. »

Tout d'écriture où tentent de se contourner ces duperies réciproques : en de-çà d'un choix :

« Ainsi Lol fut mariée sans l'avoir voulu, de la façon qui lui convenait, sans passer par la sauvagerie d'un choix... »

ou l'au-delà d'un savoir sur ces leurres, détournant de toute illusion, la perte innocente, complice, dans ce jeu de remplacements, de prostitutions substitutives, dans la connivence d'un impossible :

A propos de la relation Jacques Hold/Tatiana :

« Par des voies contraires, ils sont arrivés au même résultat que Lol V. Stein, eux, à force de faire, de dire, d'essayer, de se tromper, de s'en aller et de revenir, de mentir, de perdre, de gagner, d'avancer, de revenir encore, et elle, Lol, à force de rien. »

SEMBLANT ET RÉEL

Quelle raison pousse Lol à chercher à revoir Tatiana, pour donner suite à ce bal ? Tout n'est-il pas recouvert ? Non, c'est encore ouvert, ça revient... Lol revoit Tatiana qui n'en revient pas. Faut-il considérer sa démarche comme rationnelle ou insensée dans un ultime coup de folie ? Car, si l'on recouvre ses esprits après un tel évènement, la passion ne serait-elle que semblant futile et dérisoire ? Pourtant, Tatiana hésite, n'y croit qu'à demi, fait remonter la crise de Lol bien avant, doute, soupçonne quelque chose d'autre...

Lol ne serait-elle pas folle d'avoir perdu la « raison » de cet évènement ? « L'heure d'été trompait... je crois qu'on s'est trompé sur les raisons... »

Le « signifié » jalousie que l'on pourrait hâtivement appliquer à une telle situation où une femme « rivale » vole, ravit, dérobe à une autre femme son amant, ne rend pas raison, n'a pas raison de l'événement. Ou du moins incomplètement : ça renvoie plus radicalement à l'incomplétude fondamentale de Lol envolée, dérobée, ravie à elle-même.

Quelque chose l'a érodée et le fantasme rôde toujours. Le « signifié » jalousie laisse en creux un sillon et vire plutôt vers le cadre, la jalousie d'une fenêtre où elle est littéralement « précipitée ».

Quel est ce « réel » dérobé à Lol par le voile du fantasme ? La souffrance de Lol ne serait-elle pas surtout celle d'un sujet en souffrance d'un corps, cherchant assise de sein et chair de regard (à renvoyer alors au rapport à sa mère — cette omission d'elle-même que Michael Richardson lui avait fait momentanément oublier et que l'irruption de l'autre femme lui rappelle monumentalement).

NODALITÉ DU BLANC

Après cet évanescence un blanc, un flottement entre mémoire et oubli. Le passé de Lol sera-t-il de fer blanc ? Décalcifions-nous à cet oubli ? Quelque chose y lie Lol. Elle n'en est pas revenue mais ça revient. Ment cet effacement. L'effacement n'a pas rasé ce réel. Dure ce réel, vire à la répétition, recalcification d'une rencontre. Lol entre alors dans un scénario qui tente à nouveau d'en décalquer le dessein. Comment se défalquer, se soustraire à cette insistance ? Comment se fier à Lol ?

« J'apprends que le naturel du rire de Lol est incomparable lorsqu'elle ment. »

Virginité de Lol : ouverte, virtuelle pour toute permutation de places.

Mais aussi « blancheur d'os ». N'est plus comme l'eau qui fuit dans les mains. Se retient, se raccroche à cet instant de dérobement comme pour en suspendre le verdict, l'arrêté. Ralenti. Suspendue, s'y ossifie, s'y regarde dans une extrême présence voyant son extrême anéantissement.

Se sur-expose dans la jouissance d'être dérobée à elle-même. Dêvêtir Anne-Marie Stretter dans son fantasme, c'est s'investir totalement en elle et donc se désinvestir radicalement. Se pénètre dans la perte en cette autre femme. Substitution de jouissance, fascinée par son ravissement. Voluptuée.

Mais il y a un os. Tout le change des tronçatures bute sur ce tronc, ne pourra raturer, blanchir cet événement.

Ce buste, ces seins où gonfle sa douleur. Lancinante dans ses

intermittences. Lol est torsadée, tordue, tressée de souffrance qui la noue entre son détachement et ses élancements.

« Des seins blancs sous le fourreau noir » font gaine, regain et regaine à la reconstitution de cette interminable blessure.

Couleur d'un bord extrême, fortement contrastées comme s'il ne restait de cette image que le « négatif ».

Si la douleur peut paraître naïve, le cri est aussi vain. Vain le blanchissement. Demeure le développement du fantasme, se poursuivant alors dans l'ombre laiteuse d'un champ de seigle. D'autant qu'il y a de l'ombre chez Lol V. Stein, un mixage de vérité et de mensonge, de semblant et de réel. Le blanc pur vire alors vers un mélange laiteux, brumeux. Tantôt brûle Lol, tantôt brume...

Noir et blanc.

« Tatiana nue sous ses cheveux noirs, nue, nue... »

Phrase de Lol que répète Jacques Hold, rasant la nudité; désir paroxystique *d'exténuier* la représentation du nu, d'en développer la photographie jusqu'à ce qu'en tombe l'enveloppe du sens.

Blanc le sens qui ne serait plus soutenu de semblant. Ravir le sens au nu, outrepasser son « vrai » ou sa fausseté, laisser le sens nu. Etrange évidence qui s'étrangle, s'évide.

« L'intensité de la phrase augmente tout à coup, l'air a claqué autour d'elle, la phrase éclate, elle crève le sens. Je l'entends avec une force assourdissante et je ne la comprends pas, je ne comprends même plus qu'elle ne veut rien dire... La nudité de Tatiana déjà nue grandit dans une surexposition qui la prive toujours davantage du moindre sens possible. Le vide est statue. Le socle est là : la phrase. Le vide est Tatiana nue sous ses cheveux noirs, le fait. Il se transforme, se prodigue, le fait ne contient plus le fait... »

Mais encore relance. La robe blanche de Lol est feuille vierge où sa seule signature consiste à donner blanc-seing à l'autre (l'autre femme, l'autre homme : Tatiana, Jacques Hold) pour qu'ils la remplissent, l'écrivent, l'arriment, la rivent à une place, la fixent, l'incarnent, l'habitent. Lol s'insinue entre Tatiana et Jacques Hold, le dérobe, l'amène sur les lieux du bal, afin que toute cette histoire d'amour, toutes les histoires d'amour n'apparaissent qu'un immense non-lieu d'équivalence et d'indifférence :

« ... ces instants, cette nuit dont elles ont vu tomber les heures, une à une jusqu'à la dernière qui trouva l'amour changé de mains, de nom, d'erreur. »

« Nous voici donc à T. Beach, Lol V. Stein et moi. Nous mangeons. D'autres déroulements auraient pu se produire, d'autres révolutions.

entre d'autres gens à notre place, avec d'autres noms, des autres durées auraient pu avoir lieu, plus longues ou plus courtes, d'autres histoires d'oublis, de chute verticale dans l'oubli, d'accès foudroyants à d'autres mémoires, d'autres nuits longues, d'amour sans fin, que sais-je ? Ça ne m'intéresse pas, c'est Lol qui a raison. »

L'image qui resterait encore de cet évènement serait dans les dominantes du blanc : « de hauts lampadaires blancs, au centre de T. Beach, d'une blancheur toujours de lait, de neige, de sucre, le Casino Municipal ».

Pourtant blanchissement, nettoyage pas encore totalement accompli, car peut-être que ce blanc est encore pris dans une nostalgie de sucre et de lait — les aléas, les plis, la martingale interminable qui brode, festonne et borde le R.S.I.

NOUÉS DE SOUFFRANCE

La souffrance, dans ce texte, est aussi en question. Peut-on croire à sa raréfaction quand, après-coup, son absence se révèle fiction ? Elle est encore mi-dire, s'insinue toujours à mi-voix ou demi-mots.

Topologie de la souffrance : il y a des proximités étranges entre ses anesthésies et ses déflagrations, de subtils passages entre ses accès et ses rémissions. Sa mémoire fait littoral à son oubli, elle est en formation et déformation continue, incommensurable dans ses intermittences.

Le mensonge peut même servir à l'éviter à l'autre ou être supposé tel. Lol ment à Tatiana quand elle la retrouve et Jacques Hold ment à Tatiana, même s'il dissimule mal son amour pour Lol et que par là-même il en dévoile la vérité.

On est, du reste, jamais sûr de souffrir ou de ne pas souffrir : « Est-ce que je souffrais ? » demande Lol.

Est-ce un leurre, une imposture de croire qu'on ne souffre pas ? Peut-on se passer ou ne pas se passer de souffrance ? Est-ce son excès ou son défaut qui conduit à la « folie » ? C'est peut-être ce *nouage* incessant qui fait la pathétique, la beauté du récit de Duras,

Écriture qui travaille inlassablement autour des trois instances, l'entrelacs, la torsion du sujet en souffrance dans sa lancinante irrégularité.

Les personnages de Duras sont là ; noués de présence et d'absence, d'excédence et d'effacement. Jusqu'à épuisement. Irrégularité, inconséquence de Lol, étrangère au sentiment mais capable de moqueries,

crevant le sens quand elle parle du nu, éclatant en mots-trous, en mots-trop, en mots-cris, ou souffrant de n'être allée jusqu'au bout de son anéantissement — voir son amant dénuder cette autre femme.

Variations modales, nodales tournant autour d'un brin d'impossibilité.

Une « *nœuvre* » d'art toucherait un bout de réel, le ferait affleurer, serait au ras du réel quand elle se nouerait à dire ces mixages, ces mélanges inouis d'impossible.

L'écriture de Duras ravit, tantôt en vous faisant perdre la raison du texte — épuisé, vous êtes toujours en souffrance d'une autre lecture — tantôt en vous apaisant dans un souverain blanchissement.

Le vrai est toujours ravi : oserait-on dire qu'il est tout aussi vrai que faux de dire « qu'il n'y a pas de rapport sexuel » ou encore qu'il est tout aussi impossible de croire au rapport sexuel que de ne pas y croire ?

Nodalité de l'indécidable.

Du reste, Lacan n'écrit-il pas dans le *Sinthome* :

« ... car pousser au oui ou au non, c'est pousser au couple... il n'y a pas de rapport sexuel, c'est de la broderie, ça participe du oui ou du non.

Il n'y a pas est très suspect de n'être pas un bout de réel ; le stigmaté du réel, c'est de se relier à rien. »

On pourrait ici réfléchir à un des traits singuliers de l'écriture de Duras, soutenir qu'elle travaille à une mise en abîme de la spécularité : la mise en abîme est une figure littéraire, théâtrale (cf. Hamlet) définie par Gide dans son *Journal*, analogue à certaines procédures picturales où, dans certains tableaux, un miroir peut refléter à son tour l'intérieur de la scène où a lieu la scène peinte (cf. Van Eyck : Portrait des Arnolfini). Cela peut être le redoublement d'une intrigue, le dédoublement des personnages, le renvoi à l'infini d'une histoire.

Dans le *Marin de Gibraltar*, un homme se laisse amener en bateau par une femme, qui, d'escales en escales, dérive à la recherche de ce marin jadis aimé, en quête d'un amour tout aussi improbable qu'impossible. Un rapport, une liaison, plutôt, s'établissent entre ces deux êtres, dans le clin d'œil de cette croyance, ce qui donne lieu à un récit plein d'humour, car l'on ne sait jamais ce qu'est devenu ce marin mythique, sous quels traits il pourra être rencontré. Est-ce le vrai ? Mais cela importe-t-il vraiment ? Ça les porte, en tout cas, à naviguer...

Ce texte — surprenant pour qui ne retient que les derniers écrits de Duras — écrit le rapport sexuel dans la connivence du semblant, l'équivoque du « dupe et du non-dupe ».

Ça n'est pas sans faire écho à un type d'écriture que l'on trouve également chez Lacan quand il attrape la chose du côté du *Witz* :

« Le rapport sexuel, il y en a pas, il faudrait l'écrire H-I-H-A-N-A-P-
P-A-T

...Ou Pire

Ou qu'il enchaîne :

« Le rapport sexuel est un des cas où se montre bien, que ce qu'on
risque à tout abord du rapport sexuel, c'est de rester dans le mot d'esprit.
Et en effet, tout ce qui s'en dit est de cet ordre. »

... Ou pire

D'où le pas de Lacan à produire d'autres formulations — formules de
la sexuation, topologie borroméenne — qui tentent de faire bord à ce
réel en jeu :

« ... ce point touchant au réel, ce point se justifie de ce que le réel, je le
définisse de l'impossible, parce que là, il n'arrive pas, jamais, à ce que le
rapport sexuel puisse s'écrire. »

Dans la suite de son œuvre, Marguerite Duras aussi, a glissé de ce ton
enjoué, facétieux, vers le style épuré d'un dépouillement du réel.

Un récit comme *Moderato Cantabile* propose la même structure
réflexive d'un couple à la recherche de l'histoire d'un autre couple, qui
s'est terminée, consommée par le meurtre de la femme par l'homme.
Quels étaient leurs rapports ? Savaient-ils ce qu'ils voulaient l'un de
l'autre ?

Quels pourraient être maintenant les rapports entre Anne Desbar-
resdes et Chauvin qui se retrouvent régulièrement pour parler de ça,
dans un café, attablés devant quelques consommations ? En vain... Le
texte laisse miroiter l'illusion d'une fausse symétrie des histoires où
l'une pourrait se réfléchir dans l'autre. Mais cette duplication
imaginaire ne donnera pas lieu à une suite, elle casse, brise, tord toute
image à venir : s'ils s'y trouvent peut-être, s'y reconnaissent sûrement,
ils ne s'y retrouvent pas, s'y trouvent plutôt.

Demeurent alors au bord de l'incommensurable. Leur histoire n'aura
été que la brièveté de ces rencontres et d'un baiser échangé. Liaison
s'achevant, se suspendant sur un point d'irréversible lésion, sur une
complicité de l'impossible — de toute façon ça ne sera jamais ça —
réfléchissant son incidence au n^{ème} degré : s'ils reviennent à plusieurs
reprises sur les lieux de l'évènement, c'est que fait retour « ce qui ne
cesse pas de ne pas s'écrire », ce qui échappe, se dérobe dans la
« compréhension » de cet amour et de ce meurtre. Qui sait ce qu'étaient
leurs rapports ? Qui sait ce que pourraient devenir les leurs s'ils se

risquaient à prolonger leurs rencontres ? A travers cette première histoire qu'ils tentent d'appréhender, toujours insaisissable, incommensurable, ils en saisissent à mesure l'impossible et « appréhendent » alors une possible mise en jeu entre eux, même si tout les attire vers cette réalisation.

Là où la structure d'emboîtement ne fait image que pour refléter la boiterie du rapport. La représentation du rapport sexuel donne à réfléchir à l'infini...

Si, dans le *Marin de Gibraltar*, la duplication du couple place le récit dans la duplicité du semblant, le couplage, le miroitement des deux histoires de *Moderaro Cantabile* produisent à l'inverse une risée de toute image narcissique, réflexive, un récit tremblé, trempé d'impossibilité, l'immodératage du rapport, l'immodération du réel.

L'écriture de Duras déplie l'insoutenable proximité, l'étrange simplicité des questions radicales qu'on ne cesse d'éloigner et qu'elle rappelle, retourne, inlassablement : — pourquoi on tue, on aime, on souffre ? que veut-on d'un homme, d'une femme, d'un enfant ?

L'écriture de Duras respecte et creuse les franges d'ombre, les fronces du désir du sujet, l'échappement de son acte, invagine tout ce qu'on peut imaginer comme versions qui expliqueraient sa démarche, les plie vers les marges et l'aversion du sens.

L'écriture de Duras fait entendre l'énigme, résonner la partition du sujet toujours déporté quant à savoir ce qu'il désire, ce qu'il veut, invagine son image vers son « débord » de sujet, l'once de réel qui le trouve et le déborde.



la maison

LIVRES

Sur Doi Takeo

Le jeu de l'indulgence

Paris : éd. Le Sycomore
coll. « l'Asiathèque »

1982.

Akira Mizubayashi

De l'amitié *
Histoire d'une carence

Manger seul (solipsimus convictorii) est malsain pour un philosophe.

Emmanuel Kant¹.

Ce qui frappe d'abord, dans le titre du livre de Takeo Doï², c'est la présence d'un effet rhétorique incontestable, d'un effet de choc qui provient du mariage quelque peu forcé de deux mots opposés quant à leur identité sociale. *Kōzō* est un terme savant qui a ses titres de noblesse et qu'il conviendrait de traduire en français par « structure », tandis que *amae*, appartenant à la zone la plus usuelle du vocabulaire japonais, renvoie aux expériences sociales les plus quotidiennes qui soient. L'*amae* peut-il constituer un concept-outil, comme semble le penser Takeo Doï, permettant l'analyse des phénomènes sociaux qu'il repère lui-même, ou bien n'est-ce qu'un indice qui sert simplement à déterminer les contours d'un champ social et/ou psychologique ? C'est là d'ailleurs une des questions abordées par Hisao Ōtsuka et Takeyoshi Kawashima, deux figures dominantes des sciences sociales japonaises,

* Le passionnant échange d'idées que j'ai régulièrement avec Takéshi Mizubayashi, mon frère, m'a été profitable pour la rédaction du présent article. Qu'il en soit remercié ici même.

1. In *Communications*, n° 30, « La conversation », Seuil, 1974, p. 12.

2. Doï Takeo, *Le jeu de l'indulgence*, éd. Le Sycomore-L'Asiathèque, 1982.

dans un livre³ qui les confronte précisément avec l'auteur du *Jeu de l'indulgence*. Mais, pour le moment, je laisse de côté cette question, quitte à y revenir plus tard, pour m'intéresser d'abord au mot lui-même qui, malgré sa remarquable quotidienneté, fait problème pour les apprenants de la langue japonaise en raison peut-être d'une double signification — positive et négative — qu'il peut revêtir selon le contexte.

*
**

Deux jeunes femmes se rencontrent ; elles conversent et, irrésistiblement, elles sont amenées à parler de leurs enfants qui les accompagnent. L'une dit : « Ce petit est câlin, vous savez ; je ne sais pas comment faire... vraiment. » L'autre répond : « Oh, ma fille aussi. Mais, c'est une fille... » La première affirme que son fils est un *amaenbō* (petit garçon câlin) et que ça lui pose un problème d'éducation qu'elle voudrait résoudre (c'est un enfant gâté, dirait-on en français). La mère s'inquiète de la dépendance excessive de son fils, parce qu'elle sait que celui-ci doit affronter plus tard la logique conflictuelle du monde social radicalement différente de celle qui régit les rapports familiaux. Ce qui n'est pas simple, ici, c'est qu'en se montrant embarrassée de l'inclination de son fils pour l'*amae* (rapports de tendresse et d'intimité), elle manifeste obliquement un certain degré de plaisir et de satisfaction. Un enfant qui s'abstient de faire appel à l'affection de ses parents, un enfant qui n'abuse guère de leur générosité, ce n'est pas vraiment un enfant. Ainsi parle une voix secrète chez les mères japonaises dans leur for intérieur. Il me semble que le Japon offre des scènes familiales particulières — je les qualifie ainsi, maintenant que j'appartiens par alliance à la sphère de la culture française — qui peuvent être perçues à travers ce lien parental investi d'une forte dose d'affectivité. Quelques-uns de mes souvenirs d'enfance, qui m'apparaissent aujourd'hui dotés d'une indéniable étrangeté, ont peut-être le droit d'être évoqués ici pour dessiner à grands traits cet espace intérieur (*uchi*) et domestique (*ie*).

Longtemps, jusqu'à l'âge de six ans, mon frère et moi, nous dormions avec nos parents dans une grande pièce à tatamis convertible le soir en une chambre. Le déménagement dans une maison plus vaste n'a rien changé fondamentalement à ce principe d'indifférenciation spatiale.

3. Ōtsuka Hisao, Kawashima Takeyoshi et Doi Takeo, *Amae to shakaikagaku* (Amae et sciences sociales), éd. Kōbundo, 1976.

Certes, nous avons cette fois une pièce destinée à notre usage et il en allait de même pour nos parents. Cependant, il est douteux, malgré les cloisons, bien sommaires du reste, puisqu'il s'agissait le plus souvent de portes en papier (*fusuma*), que nous eussions le sentiment de propriété à l'égard de l'espace occupé durant la nuit. La circulation d'une pièce à l'autre était parfaitement libre ; la maison me paraissait en fin de compte comme étant faite d'une seule et même étendue que je pouvais mesurer en nombre de tatamis ; puis, n'y avait-il pas des objets qui appartenaient aux enfants dans la pièce des parents — où ils allaient jouer, étant donné la surface plus importante —, comme il se trouvait des vêtements d'adulte, pliés sur les nattes ou accrochés aux murs, dans la pièce des enfants ? Pendant la journée, de surcroît, une fois débarrassés des *futons* (matelas pliables et édredons que l'on range dans un placard incorporé au mur et fait à cet effet), ces espaces d'apparence monovalente accumulaient en fait de multiples fonctions : l'un servait tantôt de salon avec ses fauteuils et son canapé, tantôt de salle de musique avec le piano et l'électrophone, tandis que l'autre accueillait ma mère s'adonnant à des tâches domestiques variées.

D'où l'impossibilité d'employer, on l'aura sans doute remarqué, le terme de chambre, quand il s'agit de décrire la maison japonaise. Maurice Pinguet a raison de souligner que « la notion même d'une chambre close et d'un territoire privé est inconcevable en architecture japonaise »⁴. La fantaisie des enfants qui passent d'intimes moments de communion dans le lit conjugal avant le passage du « marchand de sable », ou pendant les toutes premières minutes de la matinée, ou encore la fantaisie bien plus poussée de ceux qui tombent dans l'endormissement définitif auprès de leurs parents sans regagner par conséquent leur place, sans doute de telles fantaisies ne sont-elles vraiment compréhensibles que si l'on tient compte de cette indivision foncière de la sphère domestique. Et j'avoue, pour ma part, que j'ai joui pleinement de l'indicible bonheur qui résulte de cette disparition des marques de séparation jusqu'au jour où j'ai timidement ouvert la porte de l'autre monde (ce jeu-là n'est donc pas réservé seulement aux petits garçons et aux petites filles). Il ne me souvient pas en tout cas d'avoir vécu des épreuves de solitude ou des expériences de punition comme celle, par exemple, qui fut infligée à l'âge de dix ans à Jean-Jacques Rousseau par la douce Mademoiselle Lambercier⁵. Il est impensable

4. Maurice Pinguet, « L'Édipe japonais », in *Le débat*, n° 23, janvier 1983, Gallimard.

5. Voir le fameux épisode de la fessée dans le livre I des *Confessions* : « ... M^{lle} Lambercier s'étant sans doute aperçue à quelque signe que ce châtement n'allait pas à son but, déclara qu'elle y renonçait et qu'il la fatiguait trop. Nous avions jusque-là

qu'une punition grave puisse s'exercer au Japon à l'intérieur du royaume domestique où, de par sa nature unie et homogène, s'étendent partout avec la même acuité l'affection et l'intimité familiales. La punition, au lieu de se concrétiser dans un enfermement, se manifeste sous la forme symbolique d'une *exclusion*⁶ vers le *dehors* qui est bel et bien le lieu de la violence.

Ce qui est capital, c'est donc ce que les historiens japonais nomment « *ie* » avec tous ses fantômes modernes — une entité sociale proche à mes yeux de ce qu'on entendait dans l'ancienne France par « maison »⁷. Je disais plus haut que l'*amae* pouvait prendre aujourd'hui une signification négative. Comment se fait-il que ce mot ait un fonctionnement à double tranchant ? Où peut-on situer le lieu où s'opère ce renversement radical ? Je dirai qu'au point de revirement où la face lumineuse de l'*amae* s'assombrit pour céder le pas à ses propres ombres correspond le seuil de la maison. Il me semble en effet que dès l'instant où la logique de l'*amae*, qui caractérise essentiellement les rapports familiaux propres à la communauté domestique — qu'on songe à la définition wébérienne de la *Hausgemeinschaft* où tous les membres se trouvent liés autour du père de famille par le sentiment de « *Pietät* » — est considérée par rapport à la prédominance de la logique sociale, c'est-à-dire de la logique de l'espace extra-domestique, elle est inévitablement affectée d'une valeur dépréciative. « *Sonna kangaewa amai* » (une telle façon de penser ne passerait pas dans la société) ; « *Giseisha no kazoku ni taisuru kaishagawa no amai taiō* » (l'attitude irresponsable du patronat vis-à-vis des familles des victimes — dans le contexte d'un incendie dans une usine qui a provoqué plusieurs dizaines de morts). L'espace social au sens de *Gesellschaft* (société fondée sur une économie de marché), tel qu'il existe depuis l'époque des Tokugawa (ou période « *kinséi* » dans la terminologie historique japonaise), est un monde de l'adversité où c'est d'abord le principe des échanges équivalents — et non plus les liens de dépendance personnelle⁸ — qui met les individus dans d'inextricables relations concurrentielles, voire

couché dans sa chambre, et même en hiver quelquefois, dans son lit. Deux jours après on nous fit coucher dans une autre chambre, et j'ai eu désormais l'honneur dont je me serais bien passé d'être traité par elle en grand garçon. » (*Confessions*, édition procurée par B. Gagnebin et M. Raymond dans la Bibliothèque de la Pléiade, p. 15).

6. Augustin Berque, *Vivre l'espace au Japon*, P.U.F., 1982, p. 155.

7. Roland Mousnier, *Les institutions de la France sous la monarchie absolue*, P.U.F., 1974, tome I, pp. 78-82.

8. « La formation des liens de dépendance », c'est le titre donné par Marc Bloch au premier tome de son admirable *Société féodale*, Albin Michel, 1939.

antagonistes. C'est dans ce monde sévère (*kibishii*) dépourvu de sentiments (*mujō*) — un monde donc tissé de relations réifiées et non personnelles — que tout geste, toute attitude qui laissent les traces de l'*amae* paraissent intolérables à cause de la naïveté primaire qui leur est propre.

Mais ce qui complique singulièrement au Japon ce schéma bipartite dedans/dehors qui rappelle d'ailleurs la tradition occidentale des réflexions politiques (*societas domestica* en tant que domaine de l'économie/*societas civilis* comme lieu du politique), c'est le fait que le dehors est structuré, paradoxalement selon les principes fondamentaux du dedans. Il est en effet communément admis que l'un des traits caractéristiques de la société japonaise réside dans l'existence d'une homologie frappante entre la famille et les groupes secondaires⁹ ; il est même banal de parler aujourd'hui, après tant de dossiers spéciaux consacrés au Japon, de l'organisation familiale et du paternalisme des entreprises japonaises. Mais ce qui n'a pas été dit jusqu'à présent avec l'accent qui le mérite, c'est que cet envahissement du dehors par le dedans a des origines historiques précises dont on commence à percer les mystères.

Ce que l'on peut dire désormais d'après les recherches les plus récentes, c'est que les impuretés de caractère domestique dont on souffre au Japon dans la sphère du politique — celles qui paraissent à première vue comme incompatibles avec le système économique actuel appelé capitalisme — proviennent de la façon dont les Tokugawa, ainsi que les *sengekudaimyō* (les grands seigneurs féodaux de l'époque des « royaumes combattants ») dans une moindre mesure, ont justifié, voire légitimé leur propre pouvoir selon la logique même de l'organisation patriarcale, tout en anéantissant les entités locales dotées primitivement de leurs pouvoirs autonomes. Toute l'histoire japonaise des temps modernes depuis le xvii^e siècle est ainsi l'histoire de la formation d'un *Etat* qu'on pourrait qualifier dans la perspective de la sociologie wébérienne de « patriarco-patrimonial ». Dans cet *Etat*, qui est effectivement une « chimère socio-politique »¹⁰ selon le critère occidental de la féodalité, les *daimyō* (les grands seigneurs féodaux) ne sont plus que des relais exécutifs du pouvoir central (ce que M. Weber appelle « *leiturgische Zwangsverbände* »). Mais ce qu'il ne faut surtout pas perdre de vue dans cette histoire du passage du monde médiéval, où

9. Cf. Keiichi Sakuta, « Quand l'ancien crée le nouveau. Le rôle des solidarités traditionnelles dans la modernisation du Japon », in *Le débat*, n° déjà cité.

10. Augustin Berque, *op. cit.*, p. 192.

la coexistence de pouvoirs multiples était en vigueur, à la naissance d'un Etat moderne en tant que système monolithique des violences légitimes (domination exercée par la classe guerrière avec leurs appareils bureaucratiques hautement perfectionnés), c'est que les liens de dépendance personnelle — *Geimeinschaft* au sens de relations d'homme à homme —, qui procèdent de par leur nature de l'organisation du type « ié », ont été conservés et reproduits à l'échelle nationale, bien loin de se dissoudre comme ce fut le cas, d'une manière exemplaire, en France — qu'on se rappelle le *Préambule* de la Constitution de 1791 à propos duquel Hubert Méthivier a écrit : « Il n'y a plus qu'une *juxtaposition d'hommes* théoriquement égaux en droits, des « grains de sable » selon Napoléon, et dont l'isolement vulnérable succède aux structures organiques communautaires, corporatives et hiérarchisées de l'Ancien Régime¹¹. » Ainsi, d'abord, les institutions bureaucratiques de l'Etat ont-elles été structurées à l'image du rapport maître-serviteur de façon à mettre en place une *pyramide* de dépendances personnelles, au sommet de laquelle se trouvait un *père symbolique* (*shōgun* ou *daimyō* quand il s'agit d'un fief) nouant des relations familiales imaginaires avec ses vassaux. Quant à la société politique (au sens où l'entendaient les hommes du xviii^e siècle français à la suite de John Locke qui parlait d'une *political or civil society* dans le *Deuxième traité du gouvernement civil*) dépolitisée parallèlement à la genèse et à la généralisation d'une économie marchande, elle apparaît elle aussi comme monstrueusement tissée de liens personnels calqués sur le modèle familial. Je voudrais ici souligner que dans ce contexte les rapports économiques sont profondément affectés par un réseau de liens personnels qui miment fictivement les liens du sang, et ce à un degré tel que la circulation des objets, qui s'effectue selon les lois du libre-échange (le Japon connaissait déjà au xvii^e siècle une telle société à économie de marché — *Gesellschaft*), est comprise paradoxalement comme découlant de ces liens de parenté imaginaire. L'éthique des marchands japonais, par exemple, qui entrent dans un rapport de « devoir » *giri* (義理) avec leur « *otokui* » (御得意 : clients « attitrés » (!) respectables) — cette fameuse gentillesse des commerçants japonais — ne peut, à mon sens, se comprendre que par là. De même, la pratique du don, si fondamentale au Japon, en ce qu'elle fait figure d'institution sociale par la rigueur des codifications qu'elle implique, gagnerait à être repensée dans cette perspective. Notons enfin que ce processus de transplantation du modèle familial dans l'espace social — institutions négatives, divers

11. Hubert Méthivier, *La fin de l'Ancien Régime*, P.U.F. (coll. « Que sais-je ? »), 1974, p. 126.

groupes secondaires, échanges économiques — s'accompagne d'un inévitable mouvement de ritualisation hiérarchisante de ces rapports imaginaires et, corrélativement, du modèle initial.

*
**

Mais laissons tout cela qui nous entraînerait dans un trop long développement pour nous intéresser à une dimension qui justifie l'intitulé du présent article. Ce qui apparaît comme un manque crucial après les réflexions conduites jusqu'à présent, c'est ce qu'on appelle en français « amitié ». Qu'est-ce que l'amitié ? « Sentiment qui attache deux personnes l'une à l'autre et qui n'est pas fondé, comme l'amour, sur les liens du sang ou de la chair » : telle est la définition fournie par le dictionnaire de Paul Robert. Qu'est-ce que l'amitié, en effet, sinon la rencontre voulue et concertée de deux êtres qui demeurent fondamentalement étrangers l'un à l'autre ? C'est un rapport duel, un échange d'affection ou d'amour qui reconnaît, voire suppose la non-appartenance à un même groupe familial. Les deux êtres qui se retrouvent dans cette réciprocité affective préservent chacun leur *différence*. L'altérité qui reste intacte me semble être la pierre de touche du rapport amical. Ce qui mérite d'être souligné sous cet abord, c'est que tout au long du xviii^e siècle, le monde occidental (que je fais représenter ici par la France) s'est montré massivement préoccupé, au nom de ce qu'on appelait alors « sociabilité », de la question de l'amitié au sens que je viens d'attribuer à ce terme. Dans la langue du xvii^e siècle et encore plus nettement dans celle du xvi^e siècle, « amitié » conserve encore une acception plus générale qu'il convient de placer du côté de l'*affection*. De fait, on trouve chez un Ronsard ou chez un Montaigne des syntagmes franchement étranges à nos oreilles tels que « amitié maternelle » et « amitié maritale »¹². Le *Dictionnaire de l'Académie Française* (1694) signale de son côté, après avoir défini l'amitié comme « affection mutuelle, réciproque entre deux personnes à peu près d'égal condition », un exemple d'emploi qui contredit la définition donnée, en mettant en scène deux catégories de protagonistes d'une condition inégale, mais qui ne manque pas d'intérêt en cela même que l'affaire est toujours située au sein d'une communauté domestique : « Ces valets ont peu d'amitié pour leur maître. » L'amitié, donc, se distingue encore mal au xvii^e siècle de l'affection qui unit les membres de la famille. Or, à

12. Cf. Edmond Huguet, *Dictionnaire de la langue française du xv^e siècle*.

partir du XVIII^e siècle, il me semble qu'un changement remarquable s'opère : l'amitié qui se trouvait jusqu'alors dans une sorte d'*indistinction spatiale* commence à franchir le seuil de l'espace domestique pour ne s'employer qu'à destination des êtres *sociaux*. L'article « amitié » qu'a rédigé Diderot pour l'*Encyclopédie* est exemplaire à cet égard ; il n'est plus question d'amitié que dans le cadre exclusif de l'espace social constitué de l'ensemble des citoyens. Opposé à la fois au « rapport du sang » et à la « charité » qui n'est qu'une disposition naturelle « à faire du bien à tous », l'amitié signifie désormais « une habitude de liaison particulière qui fait entre deux personnes un agrément de commerce mutuel ». Rien d'étonnant dès lors à ce que l'amitié apparaisse comme un rapport *contractuel* résultant de la volonté commune d'échanger de l'amour. Qui dit contrat dit égalité. En effet, par le fait même que l'amitié est l'effet d'un contrat passé entre deux êtres, elle requiert leur égalité comme condition indispensable à sa réalisation. Diderot affirme toujours dans le même article de l'*Encyclopédie* : « ... par rapport aux choses qui forment l'amitié, il doit se trouver entre deux amis, une liberté de sentiment et de langage aussi grande que si l'un des deux n'était point supérieur, ni l'autre inférieur. L'égalité doit se trouver de part et d'autre dans la douceur de l'amitié... ».

Devant l'inquiétante liberté du citoyen, devant aussi l'angoissante solitude de l'homme jeté dans ce que Hegel appellera plus tard « le système des désirs », les Philosophes du XVIII^e siècle ont ressenti l'urgente nécessité de justifier le public et le social. Si le terme de sociabilité a pris naissance au XVIII^e siècle comme dérivé de « sociable » entendu non plus dans le sens de la civilité mais dans celui du « commerce mutuel d'amitié »¹³ et que le débat sur ce sujet semble battre son plein durant tout le XVIII^e siècle¹⁴, c'est qu'il est indispensable de trouver une dimension qui *relève* les rapports conflictuels des individus fondamentalement étrangers l'un à l'autre. Ainsi l'amitié est-elle un mot qui fait partie de plein droit du vocabulaire d'une science politique ; elle est aussi une pièce constitutive de l'édifice social occidental.

13. C'est l'expression employée par Ramsay dans son *Essai philosophique sur le gouvernement civil* (1721). Il dit précisément : « Je n'entends point par être sociable, vivre ensemble et se voir dans certains lieux et en certain temps : les bêtes les plus féroces le sont de cette sorte. On peut se voir chaque jour sans être en commerce de société ; on peut vivre séparé de tous les hommes et être sociable. Par société, j'entends un commerce mutuel d'amitié. » Cité par Ferdinand Brunot dans son *Histoire de la langue française*, tome VI, première partie, fascicule premier, Armand Colin, 1930, p. 104.

14. Cf. Robert Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII^e siècle*, Slatkine Reprints, 1979.

Il me semble qu'au Japon une telle conception de l'amitié n'a point existé sauf pendant une période aussi remarquable que précaire du Moyen Age sous la forme de ce qu'on nomme « *ikki* »¹⁵. Les rapports interindividuels nippons sont de deux natures qui s'opposent de manière exclusive : nous avons d'une part les liens du sang et leur simulacre — la construction fictive de relations parentales et d'autre part un *désert* de rapports indifférents ou plutôt l'absence totale de tout rapport. Il est certes possible, dans le cas du Japon aussi, de parler d'une idéologie contractuelle, mais ce qu'il ne faut pas oublier par rapport à ce qui vient d'être énoncé à propos de l'amitié, c'est que quelque paradoxal que cela paraisse, l'opération contractuelle semble s'y effectuer en vue de l'instauration de rapports naturels. Un pacte d'ordre social, mais qui permet imaginairement le retour du *naturel* (c'est-à-dire de la structure familiale en tant que manifestation originaire de la nature) : c'est précisément en ce sens-là que j'évoquais plus haut l'importance, au Japon, des rapports de parenté fictive. N'est-il pas vrai que tout groupement humain tend à s'ordonner au Japon selon le modèle familial qui implique la relation verticale de père-fils (enfants) et celle tout aussi verticale de frère aîné-frère cadet ? N'y a-t-il pas, dans le monde des truands, des artisans et des artistes traditionnels aussi bien que dans le monde des entreprises modernes, tout un réseau de relations pseudo-familiales qu'on peut observer dans le vocabulaire même qui les exprime¹⁶ ? N'est-il pas significatif que les commerçants, de nos jours, établissent un contact avec leurs clients — éventuellement *attitrés* — en les appelant « maître de maison », « maîtresse de maison », « frère aîné », « sœur aînée » ? Mais rien n'est sans doute plus révélateur du caractère fictif (voire artificiel) du naturel japonais que cette institution unique nommée « *yōshiséido* » (adoption) qui permet, lorsqu'il y va de la disparition d'un nom et d'une maison, l'introduction dans la famille d'un élément totalement extérieur comme héritier légitime.

La singularité paradoxale de la communication japonaise, si bien décrite par Shuichi Kato¹⁷, peut elle aussi être éclairée à la lumière de la saisissante opposition des deux modalités des rapports interindividuels. D'abord, l'abolition du langage à l'intérieur d'un groupe au profit d'une communication « viscérale » serait l'effet même du fonctionnement d'un espace familial imaginaire ; quant à la subtile élaboration d'un langage

15. Signifie littéralement : « mettre en commun une pluralité de volontés ».

16. Sur ce sujet, voir Augustin Berque, *op. cit.*, pp. 166-167.

17. Shuichi Kato, « Un sentiment d'appartenance », *Spirales*, n° 28/29, septembre/octobre 1983.

rituel vide de sens et à son surgissement dans la rencontre de deux êtres ou de deux groupes *différents*, ce n'est rien d'autre que la signature des altérités qui ne s'échangent guère.

On peut dire en résumé que les principes d'organisation du type *ie* ont envahi dans ce pays la totalité de l'espace social et les groupes secondaires qui le constituent, tandis qu'en Occident ce sont au contraire les rapports contractuels, reconnaissant l'altérité de l'autre et fondateurs par là même de la sociabilité, qui ont pénétré dans l'espace domestique.

*
**

Ainsi, dans une approche socio-historique qui est ici la mienne, le sentiment d'*amae* et tout son cortège phénoménal m'apparaissent aujourd'hui comme l'aboutissement d'une solution historique qui s'est jouée autour de la question de la « maison ». Ce sentiment de dépendance affective, qui a ses origines ici comme ailleurs dans la structure familiale, a eu au Japon tout son temps pour s'éclorre, puisque les principes d'organisation parentale, au lieu de s'abolir, n'ont cessé d'étendre leur règne en dehors de leur lieu d'application. L'Occident a suivi un autre chemin qui est celui de la socialisation et de l'éclatement de la communauté domestique, ce qui veut dire que les rapports familiaux sont réduits à des rapports juridiques analogues à ceux qui régissent dans la société civile les rapports des citoyens. On aurait donc tort de penser que l'*amae*, en tant que signe historique des structures sociales, est l'apanage des Japonais. Le solitaire du XVIII^e siècle français qu'est Rousseau — celui de *La Nouvelle Héloïse* en particulier — ne témoignerait-il pas, par exemple, d'une extrême sensibilité aux formes anciennes de la sociabilité ? On objectera peut-être que le *Contrat social* avec la vision de la souveraineté populaire a jeté les bases d'une république bourgeoise. Mais, au-delà du principe égalitaire mis en œuvre, le *Contrat* ne chercherait-il pas, par la fameuse théorie de l'aliénation totale, un type de sociabilité tout à fait autre que l'amitié (illusoire au bout du compte) ? Rousseau n'a jamais cru en tout cas à l'harmonie finale (mais préétablie) que les Physiocrates supposaient dans la recherche des intérêts privés de chaque membre de la société. Quant à l'enchantement domestique de Clarens, en dépit de l'indiscutable présence de signes dénotant l'intimité bourgeoise¹⁸, il est à mon

18. Outre la priorité accordée à l'*utile* par rapport à l'*agréable* dans la maison de Clarens, on notera un petit détail d'ordre architectural qui a son importance : « ... ils (les maîtres de cette maison) ont coupé de trop grandes pièces pour avoir des logements

sens largement tributaire de la préservation de rapports familiaux, qu'ils relèvent ou non d'une parenté réelle¹⁹.

Au lieu donc de renvoyer l'*amae* à la prétendue spécificité de l'âme japonaise, il faudrait plutôt se demander pourquoi une telle notion a connu chez nous le destin que l'on sait, pourquoi nous y sommes particulièrement sensibles et pourquoi enfin nous vivons actuellement, vous et nous, chacun de notre côté, une telle époque, une telle histoire présente. Devant la crise occidentale de la dimension (bourgeoise) du *public*, devant aussi la misère d'une société sans amitié où, par exemple, le voyeurisme d'un magazine²⁰ tiré à près de deux millions d'exemplaires assure l'illusion d'un rapport à l'autre, comparer deux choses incomparables me semble être encore un exercice vivifiant.

mieux distribués ». (*La Nouvelle Héloïse*, IV^e partie, lettre X, éd. de la Pléiade, p. 441.) Il est intéressant, par ailleurs, de constater que dans un ouvrage capital, *L'espace public*, Jürgen Habermas rapporte, à propos de « l'institutionnalisation d'un domaine privé », une judicieuse observation de W.H. Riehl : « Mais regardons l'intérieur de nos habitations : on y constate que la pièce familiale, la pièce de séjour commune au mari, à sa femme, aux enfants et aux domestiques est devenue toujours plus petite ou a complètement disparu. Par contre, les pièces réservées à chaque membre de la famille n'ont cessé de se multiplier et d'être aménagées de façon toujours plus individuelle. » (Jürgen Habermas, *L'espace public*, « Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise », Payot, 1978, p. 55.)

19. « Cependant un moyen plus efficace encore, le seul auquel des vues économiques ne font point songer et qui est plus propre à M^{me} de Wolmar, c'est de gagner l'affection de ces bonnes gens en leur accordant la sienne. Elle ne croit point s'acquitter avec de l'argent des peines que l'on prend pour elle, et pense devoir des services à quiconque lui en a rendu. Ouvriers, domestiques, tous ceux qui l'ont servie ne fût-ce que pour un seul jour deviennent tous *ses enfants* (...) », *La Nouvelle Héloïse*, IV^e partie, p. 444.

20. Cf. *Focus*.

Jean-Yves Pouilloux

Premiers pas De diverses façons de voyager

Un des héros de mon enfance, aux confins des Deux-Sèvres et de la Charente, fut René Caillé. Enfant du pays, de bonne heure orphelin, lecteur de *Robinson Crusoë*, il avait été le premier européen à entrer dans Tombouctou. A en revenir du moins. Il s'était déguisé en Arabe, avait appris la langue et les mœurs du désert, les pratiques de l'Islam, et après bien des aventures — et des souffrances — il avait atteint la citadelle inviolée et avait pu se livrer à des observations sur la ville et ses habitants, il avait percé le secret si bien gardé. Dans le souvenir que j'en ai conservé, René Caillé ressemble un peu à Arsène Lupin. En deux mots, le livre qui retraçait sa vie ajoutait simplement qu'il était revenu en France, avait reçu la Légion d'Honneur, été élu maire de Mauzé-sur-le-Mignon, son village, et était mort prématurément des suites d'une maladie africaine. On ne disait malheureusement pas si ses impressions d'Afrique lui avaient révélé grand chose sur les façons d'être dans son canton des Deux-Sèvres. C'est bien dommage. Nous aurions peut-être appris de ce regard voyageur comment se nouaient nos relations familiales, et sur quel pied se traitaient nos façons d'être ensemble. Il faut croire que la curiosité pour les autres nous épargne de l'intérêt que nous pourrions nous porter à nous-mêmes. C'est là, apparemment, notre manière de voyager.

Nous allons même jusqu'à des réflexions sur la condition humaine, à des aperçus sur l'homme, sa définition, ses déterminations. Nous succombons aisément à la tentation d'induire, à partir de nos découvertes, une généralité qui vaudrait pour les hommes dans leur ensemble, voire une règle universelle. Cela, avec les meilleures intentions du monde ; dans un essai étonnant du livre III (*Des coches*), Montaigne dresse un véritable réquisitoire contre les colonisateurs

(espagnols) qui se méprennent complètement sur les primitifs (les Indiens d'Amérique) et les traitent en enfants balbutiants, jusqu'au moment où par un brusque retournement les Indiens se découvrent redoutables dialecticiens, maniant avec dextérité et vigueur le rasoir logique le plus conforme à la tradition occidentale. Aussi Montesquieu, ou Voltaire. Ce n'est pas un autre (différent) qu'on a rencontré, mais un même (en mieux). Entre l'étranger et nous il y a au moins une appartenance commune, telle est la supposition occidentale. Comme dit Térence dans les pages roses du dictionnaire « *Homo sum, humani nihil a me alienum puto* ». Et malgré toutes nos prudences, nous voyageons au milieu de ceux que nous appelons nos semblables, au sein d'une vaste communauté où pourtant ce qui fait lien est imaginaire.

Si les voyages instruisent la jeunesse, comme dit la fable, il y a bien des chances pour que ce ne soit pas dans la découverte de continents nouveaux, d'êtres inconnus. Il n'est pas rare qu'on s'avise au retour de la curieuse étrangeté de ce qu'on avait quitté et dans quoi on avait grandi sans s'en inquiéter outre mesure. Par un renversement bizarre (quoique banal pour quiconque a vécu un temps loin de son pays) ceux-là même qui devraient sembler familiers, voici qu'ils paraissent — au moins un temps — inconnus, et le voyageur à son retour au milieu des siens tout dépaysé. Ce qui était naturel (indiscutable parce qu'inaperçu) se retrouve tout à coup, non pas vraiment inconnu — n'exagérons rien —, disons décalé : un petit peu à côté de la silhouette vague qui le rendait invisible. On était parti à la découverte d'un autre monde, et on s'en retourne, étonné il faut bien dire, chez soi ; mais on se frotte les yeux, incrédule, on ne s'y reconnaît pas. Ce qu'on voit paraît plus pâle, transparent là où l'on attendait l'épaisseur des choses. Hofmannsthal a remarquablement rendu sensible une telle détresse dans les extraordinaires *Lettres du voyageur à son retour*. Mais cette situation décevante et douloureuse a son bon côté ; elle favorise singulièrement l'acuité, elle rompt la trêve, elle réveille du somnambulisme aimable. Il faut croire que nous avons besoin parfois de partir au loin pour découvrir ce qui se tient au plus près de nous et que nos yeux accoutumés ne savent pas voir.

On peut imaginer, à lire *Amae no kōzō*, que Doi Takeo connut une expérience analogue, et qu'il lui fallut se trouver vivre aux U.S.A. pour tout à coup prendre conscience de son identité, de la particularité des liens sociaux et des usages qui unissaient les uns aux autres les membres de sa communauté d'origine. Les caractéristiques, et pourquoi pas les bizarreries de ses propres façons de dire et de faire ; tout ce qui lui était invisible tant cela allait de soi, et, comme de bien entendu, cet apprentissage passe par des moments malaisés, incertains : Doi raconte

de façon tout à fait charmante comment il fait l'épreuve de la politesse (impolitesse) américaine, et par quel itinéraire de menues déceptions il est passé pour se mettre à réfléchir sur les usages dans lesquels il a été élevé, à définir ce qu'ils ont de particulier — d'exclusif, à délimiter le plus précisément possible ce qui est, à ses yeux, proprement japonais, ce qui caractérise une communauté non pas générale des hommes, mais restreinte aux limites d'un archipel, non pas absolue mais relative à une langue. Il semble que de ce côté-ci du monde, l'idée de faire ainsi retour sur nous-mêmes ne nous vienne guère; notre curiosité irait plus volontiers aux terres et aux mœurs exotiques, comme le montre d'ailleurs la faveur qui accueille cet *Amae no kōzō*, dit *Le jeu de l'indulgence*.

Assurément, le Japon est à la mode, nous envions sa réussite industrielle, technique, commerciale, nous retrouvons un engouement déjà centenaire pour des formes d'art, bouquets de fleurs, arbres nains ou poèmes brefs. Mais plus encore, peut-être, sommes-nous fascinés par l'obscurité d'une énigme : non pas « comment peut-on être Japonais ? », mais « comment vivent-ils ensemble ? comment font-ils groupe ? », ce qui est l'autre versant d'une même question : « ces êtres étranges sont-ils des individus ? » Insidieusement, on serait prêt à les retrancher de l'espèce humaine, plutôt que de renoncer à la conviction que nous détenons la clé de ce qu'il en est de l'homme. Personne, heureusement, ne s'aventurerait à de telles extrémités¹.

Les non-personnes

C'est de la rencontre de deux mondes, ou plus précisément de deux systèmes linguistiques, qu'est issue la réflexion de Doi Takeo, et la description qu'il propose de l'*amae* se fonde essentiellement sur des remarques lexicales qui lient étroitement façons de dire et façons d'être. Les trois chapitres (II, III, et IV, p. 25 à 103) exercent un attrait

1. Enfin, presque personne; mais on peut trouver, sous la plume d'auteurs peu suspects de se laisser dominer par l'imagination, des remarques qui laissent entendre que les Japonais forment un groupe nettement à part du reste des humains, et ce par la constitution même de leurs encéphales. On sait que l'écriture japonaise utilise deux sortes de signes, les caractères (*kanjis*) qui sont des idéogrammes chinois, et des *kanas* (soit *hiragana*, soit *katakana*) qui sont phonétiques et se composent pour chacun des systèmes de 49 signes. Les études de Sasanuma, reprises par J.P. Changeux dans *L'homme neuronal*, laissent entendre que la répartition des fonctions cérébrales selon les hémisphères ne se trouve pas chez des sujets japonais identique à ce qu'elle est chez d'autres hommes. Il semble qu'un lien très étroit puisse être établi entre cette répartition des fonctions et le type d'écriture (voir p. 323-326) dans lequel les sujets ont grandi.

irrésistible : on suit tout un éventail de distinctions nuancées entre des expressions souvent — en apparence du moins — proches les unes des autres ; et on a le sentiment d'avoir accès à une « mentalité » à travers son dictionnaire. Non que l'étrangeté disparaisse tout à fait, mais enfin on imagine y comprendre un peu quelque chose, et des lectures, voire des discussions avec des amis japonais, confortent dans cette croyance.

Mais, se risque-t-on un jour à aller voir de plus près, à essayer d'apprendre la langue japonaise, voici qu'on se retrouve tout désorienté, la proximité qu'on se sentait en devient illusoire et trompeuse. Bien sûr les deux syllabaires et les lectures différentes pour un même caractère compliquent beaucoup les choses. La difficulté essentielle pourtant réside ailleurs : c'est que les verbes ne se conjuguent pas, qu'on ne sait pas d'abord clairement à quel moment situer ce qui se passe, puisqu'il n'y a pas de temps verbaux, mais des aspects. Nous avons pris l'habitude de rapporter les temps des verbes à une sorte d'axe temporel que nous imaginons volontiers linéaire et homogène, tel qu'en un flux continu on coule du passé vers l'avenir en marquant sur le chemin un instant présent. Cette abstraction, ou plus justement cette figure, correspond mal à l'usage que nous faisons nous-mêmes des temps verbaux ; on l'a d'ailleurs souvent remarqué, linguistiques et analystes notamment (d'Edouard Pichon à Emile Benveniste par exemple). Pourtant, curieusement, le modèle n'en subsiste pas moins, par une sorte de résistance étrange : présent, imparfait, futur, passé simple, passé composé, tous ces mots qui sont autant de souvenirs d'enfance nous semblent des catégories chronologiques universelles, nous oublions que l'imparfait nous sert à marquer l'imminence (« j'allais partir quand... »), ou la supposition (« s'il faisait beau, ... ») ou autres, et ne se limite pas à exprimer « un état dans le passé », comme on le récite en classe. Il existe ainsi une discordance entre notre image et notre usage des temps du verbe. Une telle discordance n'existe pas en japonais, tout s'y passe comme si aucune image abstraite de l'écoulement temporel ne donnait un cadre aux formes verbales ; à la place du schéma gravé dans nos mémoires sous forme d'un tableau ordonné en différents temps, on a tout un système qui répartit les formes selon les relations que le sujet parlant entretient avec l'action exprimée : volonté, souhait, acte, accomplissement ou réalisation. La phrase n'a pour ainsi dire pas de repères chronologiques extérieurs à la situation de parole, au contraire de ce qui semble nécessaire dans notre langue. Du coup, la phrase entière se met à flotter, et pour la lire, la comprendre, c'est à notre logique qu'il faut renoncer.

Si les difficultés s'arrêtaient là, on finirait par réordonner les choses, les repères seraient relatifs, mais on en trouverait ; mais voici que la

syntaxe entière vacille, celle du moins à laquelle nous avons été pliés. Des années durant nous avons appris « sujet-verbe-complément » (SVC) comme une comptine rigoureuse au point qu'on tient quasiment ce trio pour une donnée « a priori de l'entendement ». En langue japonaise, les choses ne s'agencent pas ainsi, et on se heurte vite aux emplois extraordinairement affinés de deux particules enclitiques (*wa* et *ga*), qui servent à indiquer le type de relation que les termes auxquels elles succèdent dans la phrase entretiennent avec l'ensemble; « *wa* » indique ce qu'on nomme le « thème » de la phrase, et « *ga* » le sujet au sens strictement grammatical. Menue complication en apparence, pourtant les difficultés surgissent aussitôt. Dans son très séduisant ouvrage, *Vivre l'espace au Japon*, A. Berque donne quelques exemples tout à fait limpides — quand il les explique, ainsi : « quand vous dites en japonais que vous voulez (ou craignez, aimez, etc.) quelque chose ou quelqu'un, le sujet grammatical, ce n'est pas vous, c'est l'objet de votre sentiment ! Dans *o-sake-ga suki (desu)* — traduction : j'aime le saké, soit SVC — le sujet grammatical est le saké (*o-sake* + la particule *ga* indiquant le sujet) » (p. 40). Dans cette phrase simple, c'est le Sujet tel que nous le parlons, pensons et vivons qui est absent, puisque mot-à-mot la traduction serait « le saké, plaisant ». Ce n'est pas dire pour autant que de tels énoncés soient dépourvus de logique, bien au contraire, mais cette logique m'est étrangère au point d'ébranler l'ordonnance même de ma pensée. Ou plus précisément la figure sous laquelle je conçois l'ordonnance de ma pensée.

Lorsqu'on débute, comme je fais, s'exercer à traduire un texte même élémentaire plonge dans un grand désarroi ; car, apparemment, c'est la situation de parole qui indique l'auteur des actions exprimées par le verbe, et non une désignation proprement syntaxique. On trouve ainsi dans le cours d'*Analyse et traduction* de Fujimori Bunkichi la phrase suivante : « *Tomodachi-ga atsumatte, hanashi-wo shimashita* » (amis se sont réunis, et ont fait conversation), qu'il faut traduire, étant donné le contexte par « nous nous sommes réunis entre amis et nous avons bavardé » bien qu'aucune marque explicite n'indique un quelconque « nous ». Et Fujimori Bunkichi commente : « Dans la première phrase, le sujet de la proposition... (*atsumatte*) est (*tomodachi*) de toute évidence. Mais cette proposition est déjà située par rapport à celui qui parle. Telle qu'elle est donnée ici, elle ne saurait se traduire par « des amis se sont réunis ». Ce sont « mes amis » qui se sont retrouvés, et dès la seconde proposition le sujet parlant s'associe au groupe » (p. 143). Qui, par tradition et inculcation scolaire, cherche dans la phrase le sujet du verbe se trouve ainsi conduit à la bévue.

De la même façon, là où nous pourrions être tentés de traduire par

une tournure impersonnelle (par exemple « on voit la mer ») parce que la phrase ne spécifie en aucune façon à qui appartient le regard, il est tout à fait normal, et sans ambiguïté de rapporter cette action « voir » à celui qui énonce la phrase (« je vois la mer »), et la difficulté pour nous naît du fait qu'en japonais, c'est la mer qui est le sujet grammatical du mot verbal (« *umi-ga miemasu* », « la mer apparaît au regard »). (J.-J. Origas, *Éléments pour l'étude de la langue japonaise*, p. 19).

Ces remarques peuvent sembler minces. Qui fait de la lettre l'objet de ses soins y trouvera pourtant matière à réflexion : Lacan a nommé « parlêtre » cette curieuse entité qui noue l'être à la parole à l'intérieur d'une langue, et qui est l'homme. C'est probablement dans l'usage des pronoms personnels que se repère le plus facilement le type particulier qu'un groupe social choisit pour avoir relation à sa langue. Il n'est nullement soutenu que tous les êtres s'y relient de la même façon. Témoin les différences entre langues française et japonaise. Dans notre usage, il semble admis qu'une classe de vocables particuliers, appelés pronoms, non seulement marque la relation entre un locuteur et la phrase prononcée, son emprise (ainsi dans « je vous dis », ou « je vous promets », ou « je vous aime »), mais encore est apte à nous représenter, tels qu'en nous-mêmes, en tant que Sujets (quelles que soient les variantes, du reste limitées, depuis le « Moi, je... » jusqu'aux tournures plus évasives du style « il prendra quoi avec son café ? » qui suspendent momentanément les hostilités). Un pronom personnel, en soi neutre, interchangeable et anonyme, en vient à être constitué dans l'usage comme le représentant d'une personne, le signe d'un sujet, sinon le Signe du Sujet (« Je », « I », « Ego »). Comme tel, il prétend se définir hors de toute relation sociale, par une identification imaginaire entre une personne physique et un signifiant grammatical. En outre, la prévalence idéologique de l'égalité a réussi à bannir un grand nombre des marques discriminatoires dans la langue qui auraient pu entre les êtres humains laisser supposer des différences, des distinctions. Ainsi notre usage de la langue nous voue-t-il à maintenir l'illusion de sujets identiques réunis dans une communauté de semblables. C'est possible grâce aux pronoms, dont il s'agit effectivement de s'emparer pour dominer une situation de parole, pour être le seul « je » possible, (Arnolphe dit à Agnès : « Je suis maître, je parle, allez, obéissez »), et l'on pressent que ce terrain langagier s'offre aux luttes de présence, de prééminence, à la rivalité de « Moi » contre « Moi ».

Apparemment les choses ne se passent pas ainsi dans la langue japonaise. Les « sujets » (mais peut-on seulement employer le terme sans préjuger déjà ?) ne s'y délimitent pas de cette façon. D'abord parce que, on l'a vu, une phrase dite se rapporte naturellement à celui qui

l'énonce, et qu'il devient de ce fait superflu d'insister encore pour bien faire savoir qui a éprouvé, connu ou accompli ce dont il est pour l'heure question. Un dialogue normal ne requiert pas de pronoms personnels (je me suis même laissé dire que ce serait dans la plupart des cas presque inconvenant). Ensuite, parce qu'il n'existe pas de formes fixes correspondant aux pronoms chez nous, et que l'équivalent en est un dispositif varié et extrêmement raffiné, qui définit non des « personnes » comme telles, mais des formes spécifiques de relations entre des interlocuteurs dont il semble admis dès l'origine qu'ils ne sont pas égaux, c'est-à-dire subsituables les uns aux autres dans une permutation d'identiques. Le tableau proposé par A. Berque (ci-joint) donne une idée de la complexité de ce système de formules langagières, réglé par une étiquette tout à fait stricte, qui ne laisse guère de marge pour adopter une position qu'on choisirait, puisque on y est déjà inscrit par l'âge, le rôle social, la situation de parole. On remarque également que dans une situation donnée, le type de dénivellation qui existe entre les interlocuteurs se maintient tout au long de la conversation, au lieu qu'en français, celui qui parle cède le « je » à son interlocuteur quand celui-ci parle à son tour. A cela s'ajoute que les formes dites honorifiques (le « o » préfixe, ou le suffixe de politesse « san ») qu'on ne peut employer pour soi-même, et qu'on doit employer dès que la situation demande qu'on témoigne de la considération à la personne à qui on s'adresse, ces formes contribuent à marquer dans la phrase les différences qui séparent ceux qui parlent. A l'intérieur même d'une famille, les pronoms personnels ne s'emploient que des aînés aux cadets, et non dans l'autre sens. Ainsi se traduit dans le langage une configuration d'inégalités naturelles, qui souvent nous surprend, et parfois nous choque. La supposition d'égalité, chez nous, évite ces remarques de différenciation, et nous préférons entretenir l'illusion de sujets identiques (sur le modèle de sujets juridiques dans une démocratie), de semblables. Là où règne en Occident l'imaginaire d'une entité abstraite, en langue japonaise se marque la structure d'une relation entre des interlocuteurs réels. Là où nous voyons des représentants de la personne, le japonais voit des répartiteurs de rôles et de fonctions.

C'est dans ce cadre que la notion d'*amae* peut prendre sa valeur, et il y aurait méconnaissance grave à la transposer telle que le glossaire nous la présente, à l'intérieur d'une syntaxe où la fiction de sujets identiques prédomine. Il convient donc d'aborder l'apprentissage de la langue, où l'on se retrouve tout d'abord sans savoir lire ni écrire ; et on a bien besoin alors qu'un lettré nous tienne en lisière pour aider nos premiers pas, et pour encourager notre persévérance, on souhaite bénéficier de la plus inépuisable des bienveillances : *amae* (?).

Topologie de la personne orale

(En A, le locuteur est le personnage Z ; le terme de gauche est celui qui le désigne, le terme de droite celui qu'il emploie pour désigner un interlocuteur Y ; en B, le flux va dans l'autre sens, Y étant le locuteur et Z l'interlocuteur.)

N.B. — o est un préfixe honorifique ; *san* est un suffixe de politesse ; *chan* est un suffixe diminutif.

Cas	Personnage Z	Termes employés	«	Personnage Y
I. A	Ecolier	<i>boku</i> (≃ moi)	<i>sensei</i> (maître)	instituteur
B		<i>kimi</i> (≃ toi)	<i>sensei</i>	
II. A	Ecolière	<i>atashi</i> (≃ moi)	<i>sensei</i>	instituteur
B		<i>kimi</i>	<i>sensei</i>	
III. A	Fils	<i>boku</i>	<i>o-tôsan</i> (père)	père
B		prénom	<i>o-tôsan</i>	
IV. A	Fille	<i>atashi</i> ; prénom	<i>o-tôsan</i> (père)	père
B		prénom	<i>o-tôsan</i>	
V. A	Fils/fille	comme III ou IV	<i>o-kâsan</i> (mère)	père
B		comme III ou IV	<i>o-kâsan</i>	
VI. A	Petit frère/ petite/sœur	<i>boku/atashi</i>	<i>o-nîsan/o-nêsan</i> (grand frère)/ (grande sœur)	grand frère/ grande sœur
B		prénom ; <i>omae</i> (≃ toi)	<i>nîsan/nêsan</i>	
VII. A	Epouse	<i>watashi</i> ; (≃ moi)	<i>anata</i> (≃ vous); <i>o-tôsan</i> mari	
B		<i>kimi</i> ; <i>omae</i> ; prénom	<i>ore</i> (≃ moi); <i>boku</i>	
VIII. A	Condisciple masculin	<i>ore</i> ; <i>boku</i>	<i>kimi</i> ; <i>omae</i>	condisciple masculin
B		<i>kimi</i> ; <i>omae</i>	<i>ore</i> ; <i>boku</i>	
VIII. A	Condisciple féminine	<i>watashi</i>	prénom; prénom + <i>san</i>	condisciple féminine
B		prénom; prénom + <i>san</i>	<i>watashi</i>	
X. A	Fils du voisin	<i>boku</i>	<i>p-jisan</i> (oncle)	homme
B		<i>bôya</i> (gamin); <i>kimi</i> ; prén. + <i>chan</i>	<i>o-jisan</i>	adulte

Le caractère extrêmement concis des indications données par A. Berque pour lire son tableau pouvant gêner la lecture si l'on extrait celui-ci du livre, il semble utile d'indiquer que sont présentées ici 10 situations de parole différentes, parmi les plus courantes de la vie quotidienne, et qu'il s'agit de dialogues. Chaque situation est repérée par un chiffre romain et comporte un sens aller A (de l'écolier à l'instituteur pour le I), et un sens retour B (de l'instituteur à l'écolier). On remarque que les formes qui ressemblent le plus à nos pronoms figurent dans la colonne de gauche, alors que les termes qui figurent dans la colonne de droite sont de façon prédominante des mots nominaux (*sensei*, *o-tôsan*, *o-kâsan*, *o-nîsan*, etc...).

Amae sans complexe*

« On gâte un enfant »

Le livre de Takeo Doï *Amae no kozo* : (la structure d'amae), est un best seller au Japon et se trouve traduit depuis fort longtemps en anglais sous le titre *Anatomy of dependency*. La traduction française le présentait l'année dernière comme *Le jeu de l'indulgence*. C'est dire que les mots *kozo* et *amae* ne se réduisent pas si aisément avec le « ceci veut dire cela », et que le bain de langage dans lequel va sortir ce livre est tout prêt à le lester, déjà, des valeurs en cours dans le discours courant. La transformation de « dependency » en « indulgence » marque un souci de sortir des connotations péjoratives que ce terme ne manquerait pas de susciter en français, encore que l'auteur se montre singulièrement agacé par l'inflation des termes d'autonomie, de liberté, etc... dont l'occident pense éclairer les autres cultures. De même « l'anatomie » va se changer en « jeu », introduisant dans notre langue cet accent winnicottien fort prisé aujourd'hui par les psy de tous bords, alors que le discours médical est à la baisse.

Les difficultés du titre à cerner l'objet de ce livre reflètent exactement l'aventure de l'auteur dans la découverte qu'il fit de ce concept. En japonais, non plus, l'amae ne se laisse pas apprivoiser par des définitions simples. *Amae* au Japon fait lien social. Takeo Doï le cerne en suivant la dérive de ce terme au long des voisinages sémantiques de la langue japonaise, où il débusque toute une théorie déjà là des rapports à l'autre, et même à différents types d'altérité, selon que le lien est de miroir (*ninio* : compassion), de dette (*on* : le poids de cette dette), ou d'étrangeté totale (*tanin* : l'autre avec lequel on n'a pas de rapport).

* Les numéros entre parenthèses renvoient à la numérotation des pages du livre de Doï Takeo, *Le jeu de l'indulgence*, l'asiathèque éd., Paris, 1982.

On rêverait de dégager dans le jargon français cette structure de l'*amae* pour l'inscrire dans quelque graphe comparatif. De façon plus réaliste, il vaut mieux solliciter d'abord l'indulgence du lecteur, car ce livre gagne à être lu dans une perspective utilitaire. Le concept d'*amae* est opératoire, doté d'une certaine efficacité dans l'expérience analytique. Il importe moins de décortiquer la notion japonaise que d'en passer par elle dans le travail et de la reconnaître là où nos habitudes de pensée la censurent. Un premier article* tournait autour du chapitre intitulé « le royaume d'*amae* » dont le découpage nous semblait démarquer les impasses et achoppements de la démarche analytique dans l'abord des psychoses, appelées là bas plus simplement : « le *KI* est différent » : « *kichigai* ». Aujourd'hui nous allons prendre appui sur le chapitre « Pathologie de l'*amae* » pour préciser le biais par lequel Doï aborde ces changements du *KI*.

Ce biais est important, car Takeo Doï n'a pas cherché à élaborer d'abord une psychologie japonaise (et à la japonaise) qu'il aurait eu du mal à faire passer ensuite par les méandres transculturels. Surgi du « choc de deux cultures », l'apparition d'*amae* sur la scène théorique comme « concept central pour comprendre la psychanalyse » (p. 21) tient précisément à ce défaut de traduction, à cette impossibilité d'en trouver l'équivalent dans les langues occidentales.

En 1950, Takeo Doï a 30 ans ; il obtient une bourse pour poursuivre aux Etats-Unis ses études de psychiatrie. Le livre s'ouvre sur cette donnée biographique, précisant tout aussitôt que la guerre n'est pas loin. « C'était peu après la guerre, et je fus ébloui par la richesse matérielle de l'Amérique ; j'admirai énormément la décontraction de ses habitants » (p. 13). Cette fascination comporte toujours après-coup une question teintée d'ironie : Que va-t-on chercher si loin dans un engouement un peu ridicule pour les sociétés lointaines ?

Takeo Doï ne craint pas d'exposer son aveuglement et nous verrons que la honte, tout comme une certaine irresponsabilité, sont parties prenantes de ce qu'il appellera tour à tour « le bain d'*amae* », « le point de vue d'*amae* », « le langage, la psychologie d'*amae* », « l'*amae* refoulé », « les laideurs, les satisfactions d'*amae* », « l'univers empreint ou saturé d'*amae*... » Ainsi son enthousiasme de départ cède-t-il rapidement le pas à l'isolement et au désenchantement, et ceci à propos des détails les plus infimes de la vie quotidienne, comme le choix d'un apéritif ou les mercis à formuler : « En même temps, j'avais parfois l'impression d'être plutôt gauche... il y avait une autre chose qui

* Cf. F. Davoine, J.-M. Gaudillere, « A propos d'*amae* », *Critique*, n° 428-429, janvier-février 1983.

m'exaspérait... aussi me sentais-je encore plus seul, durant les premiers temps de mon séjour, que je ne m'y étais attendu en venant dans un pays étranger » (p. 15).

L'originalité de Takeo Doï dans ce livre est de partir du plus quotidien, des paroles les plus anodines, et de leur faire subir insensiblement un passage aux limites. Ainsi, le malaise, tout banal qu'il soit, dépasse vite les bornes du simple dépaysement ; on sent qu'il ne suffit pas pour lui de s'adapter à un bouleversement, voire à une inversion des valeurs sociales. Dans un premier temps, il accuse l'insuffisance de son anglais à traduire les sacro-saintes formules de politesse. Mais il découvre très vite qu'il ne s'agit pas seulement de remplacer un mot par un autre, ni de transposer une norme dans une autre. Il y va d'un autre enjeu que de la substitution des fourchettes aux baguettes. Cela, les anthropologues l'ont dit depuis longtemps. Mais Takeo Doï s'en rend malade. Il le dit en filigrane : « je pressentais déjà vaguement qu'il y avait là bien plus qu'une simple barrière linguistique » (p. 14). Ainsi l'apparente obligeance de la formule « *help yourself* » traduite officiellement par : « n'hésitez pas à prendre ce que vous désirez », cache mal une véritable insulte à l'autre. Si on sait l'entendre à la lettre, elle résume à un simple « débrouillez-vous » les règles de l'hospitalité. Et Doï de commencer à se rebeller d'être ainsi traité : la sensibilité japonaise veut, lorsqu'on reçoit un invité, que l'hôte lui-même l'aide en prévenant ses désirs : « Il serait extrêmement désobligeant vis-à-vis de quelqu'un que l'on connaît à peine et qui ne connaît pas la maison, de le laisser se débrouiller seul » (p. 15).

Mais déjà, le débat déplace la question du code social pour découvrir un ressort des rapports intersubjectifs au Japon, ressort qu'il va nommer *amae*. Ainsi parti du défaut de la langue anglaise à pouvoir fournir un signifiant des lois de l'hospitalité, il va interroger sa langue maternelle, son vocabulaire et sa syntaxe même, pour qu'elle lui livre le secret d'un rapport social barré en occident. Ce qui passe tout d'abord pour un décentrement des codes sociaux, débouche ainsi sur une position de l'autre, explicite là bas, occultée ici.

Dès lors, *amae* peut servir aussi bien à subvertir certains acquis scientifiques par où la psychanalyse, les sciences humaines, et d'autres disciplines déguisent leur ethnocentrisme. Mais, sans se figer sur la critique, il va proposer d'autres invariants de l'interaction subjective et sociale. Dans l'avertissement écrit pour la version française, Doï croit bon de résumer son propos : « Que le lecteur se rassure : je ne dis pas que le sentiment d'*amae* soit caractéristique du seul peuple japonais. Seul l'est le concept. Le sentiment d'*amae*, tel quel, est sans doute un trait humain universel. S'il en est ainsi, on peut se demander pourquoi il

est si estimé, si cultivé par les japonais qu'ils ont fini par en faire un concept distinctif. Je ne veux pas entrer ici dans tous les détails, car, pour résoudre cette question, il faudrait également se demander pourquoi ce ne fut pas le cas dans d'autres sociétés. De toute façon, il semble que le concept d'*amae* est d'une telle importance pour comprendre la psychologie des rapports entre personnes que là où il n'existe pas de notion similaire, on a dû en inventer une. Le « besoin de dépendance » en constitue un exemple. Le concept freudien « d'homosexualité latente » en est un autre. Le concept « d'amour primaire » ou « d'amour objectal passif », tel que le définit Michael Balint, est presque l'équivalent d'*amae*. Mais ce sont là des termes techniques et, en aucun cas, à la différence d'*amae*, ils n'ont pris racine dans la conscience quotidienne » (p. 11).

Naturellement la question du « pourquoi » va rester sans réponse. Par contre ce livre constitue des variations sur le « comment » : comment le royaume d'*amae* est possible et nécessaire au Japon. De même, il abandonne aussitôt le terrain indéfinissable de la « conscience quotidienne » pour mettre tout l'accent sur son véhicule : la langue parlée. Dans une période contemporaine des séminaires où Lacan martelait sans relâche que l'homme est un être parlant et le sujet divisé dans sa parole, Doï va frayer aussi une voie concernant les rapports du discours au lien social, mais il dessine, semble-t-il, une autre forme de cette division, et peut-être une autre dimension de transfert qu'indique la juxtaposition des citations suivantes. Si d'un côté : « on ne peut connaître les particularités psychologiques d'un peuple donné qu'en se perfectionnant dans sa langue » (p. 16), « c'est que les mots représentent l'état des choses dans les toutes premières phases du développement psychologique, c'est-à-dire la façon dont l'individu est rattaché à son environnement par ses désirs » (p. 54).

D'un autre côté, il indique une condition de cette recherche, en se faisant l'écho de la phrase de Goethe : « celui qui ne sait aucune langue étrangère ne connaît pas la sienne propre » (p. 52).

C'est à peu de choses près ce que devrait se dire Momotaro, « l'enfant aux pêches » du conte familial aux enfants japonais, et accessible aujourd'hui aux enfants français.

« Si attaché qu'il fût à ses parents, Momotaro (né d'une pêche), ne pouvait s'identifier avec eux ;... mais une fois devenu grand, il se donna un objectif dans l'existence — la conquête de l'île aux démons — et s'y consacra avec un enthousiasme qu'il n'aurait pu mettre au service de ses parents. Sa victoire sur les démons avait eu pour lui valeur de rite de passage à l'adulte » (p. 167)

Au risque d'enlever par ce résumé toute envie de lire ce très beau

conte, Doï s'en sert dans son dernier chapitre « Amae et la société moderne », pour parler de la jeunesse contestataire des années 68 au Japon. L'analyse est un peu courte quand il s'agit du mouvement étudiant. C'est toujours le cas lorsqu'on explique les mouvements sociaux par des querelles de générations. Si, en revanche, on l'applique aux départs successifs de l'auteur pour les États-Unis, on saisit mieux la teneur de sa fascination et la dimension de combat qu'elle recèle. En bref, Momotaro, c'est lui, mais aussi ses contemporains tel Mischima au sortir de la guerre, au cœur même de l'occupation américaine, en proie à l'énigme du revirement par où « la même nation qui au début de la dernière guerre se levait comme un seul homme pour combattre sans merci les "démons américains et anglais", se répandit du jour au lendemain, aussitôt la guerre terminée, en éloges dithyrambiques de la démocratie américaine et britannique » (p. 101). On ne peut manquer le parallèle avec l'exergue de l'*Interprétation des rêves* par où Freud s'en va « émouvoir l'Achéron » ; à ceci près que les enfers sont parmi nous, il y suffit de déplacements géographiques, somme toute minimes. Dès lors, les éloges dithyrambiques sont autant de moyens d'appriivoiser le réel de la bombe, tandis que leur enflure est à l'exacte mesure de la rébellion qu'il suscite. Cette coexistence des contraires, trop vite réduite au mot « ambivalence » de la psychologie, est un des ressorts de l'*amae*, en même temps qu'elle peut s'inscrire dans la logique aréolaire si bien décrite par Augustin Berque dans son livre sur *l'espace au Japon*.

Le Japon n'avait d'ailleurs pas attendu la défaite pour se laisser coloniser par la pensée occidentale : « Les médecins japonais avaient pris l'habitude, et cela depuis fort longtemps, de noter l'essentiel du récit du patient au moyen d'un nombre restreint de mots allemands » (p. 15). En particulier, depuis Meiji, la nosographie psychiatrique avait fait partie des nombreuses importations linguistiques, sous forme de création de mots écrits à partir de différents *kanji*, ainsi : « *shinkeishô* » pour la névrose et « *seishinbyô* » pour la psychose ; ou bien avec l'aide de simples transcriptions phonétiques écrites en katakanas, l'écriture créée à cet usage, et où l'on reconnaît sans peine un « *noirôze* » japonais décalqué du « *neurose* » allemand.

Son voyage aux U.S.A. ayant de toute évidence valeur d'interprétation, Takeo Doï révolutionna ses habitudes à son retour, non seulement en rédigeant ses notes dans sa langue maternelle, mais en écoutant ses patients en japonais, privilégiant ainsi chez eux la dimension de la parole. Son voyage chez les démons lui avait valu de reconquérir sa langue maternelle : « En 1952, lorsque je revins au Japon, je m'appliquai à découvrir de mes propres yeux et de mes propres oreilles, ce qui faisait de mes compatriotes ce qu'ils étaient. Ainsi lorsque je

soignai des malades, je fus très attentif aux expressions qu'ils utilisaient pour décrire leur état de santé, et je m'efforçai de le noter avec la plus grande exactitude en japonais. Cela paraît aller de soi pour un psychiatre, mais rien n'est moins évident. » (p. 15).

Après l'étiquetage nosographique, il s'en prend à l'appareil des tests, impropres selon lui à calibrer le sujet japonais, puisque c'est à l'aune occidentale. Le débat déborde de loin le terrain de la relativité des normes, pour poser la question du mépris où l'on tient la parole du sujet quel qu'il soit.

Amae n'est donc pas un concept aussi doux, sucré, tranquille qu'il y paraît. C'est une arme de combat, une notion opérationnelle. Après la psychiatrie, puis la psychologie, elle s'attaque à la psychanalyse. Sous couleur de lancer une nouvelle caractéristique japonaise fort prisée dans la mode des japonologies, reprise dans le langage courant par la récurrence de l'expression « *ware ware nippon jin* » (nous autres japonais), Doï en vient à traquer dans notre pratique la plus assurée en théorie, les points d'obstruction à l'accès de l'autre à la parole. Il n'est pas long à le repérer, ce travers, au cœur même d'une caractéristique essentielle de la pratique analytique, la neutralité bienveillante, dont tout un chacun se remparde, cachant parfois mal le mépris, là encore, déguisé sous un masque d'impassibilité. En matière de masque et d'impassibilité, il ne faut pas lui en conter ; car dans la langue japonaise, il ne manque pas de mots très précis pour décrire la feinte indifférence, celle qui recouvre le ressentiment, voire une certaine dose de perversité : « "*Wadakamari*" s'emploie lorsqu'une indifférence apparente cache un certain ressentiment "*Hinekumeru*" (se conduire de manière tortueuse, perverse, désobligeante) contient l'idée d'une feinte indifférence envers les autres ; dans son for intérieur, cependant, on se soucie de sa réaction, on semble ne manifester aucun *amae*, et pourtant il n'en est pas moins présent en permanence » (p. 26), *amae* ayant été défini au début de ce paragraphe sur le « vocabulaire d'*amae* », comme un lien « qui autorise A à profiter de l'indulgence de B, et à compter sur le lien privilégié qui les unissent » (p. 25).

Il n'y a pas de doute, Doï fait feu de tout bois, et passe sans vergogne des bons usages aux us et coutumes de l'entretien psychothérapeutique qu'on refile souvent sous le nom de technique analytique : « Ayant eu l'occasion de voir comment les psychiatres américains traitent leurs patients dans la pratique, je commençai à trouver que, d'une façon générale, ils étaient étonnamment imperméables aux sentiments de désarroi de leurs malades. J'étais surpris de constater que même des psychiatres qui, par définition, étaient censés être des spécialistes du psychisme, et parmi eux ceux qui en outre avaient reçu une formation

analytique, puissent être si lents à détecter l'*amae*, ce besoin d'amour passif qui siège au plus profond du psychisme du patient » (p. 21).

Ce premier pas franchi, on ricane déjà à l'idée qu'*amae* va chercher à célébrer les vertus de l'empathie, de l'amour fusionnel et *tutti quanti* : on ne va pas nous la faire sur ce sujet-là. Ou bien, on sourit avec la condescendance que suscite la psychanalyse à l'américaine depuis que Lacan s'est donné la peine de polémiquer avec elle, et nous avoir ainsi dispensé d'aller y regarder de plus près. A y regarder de plus près justement, nous nous trouvons logés à la même enseigne. Et à condition de faire taire certains préjugés théoriques, *amae* pourrait jeter un jour singulier sur cette question, avancée par Lacan, du désir de l'analyste, surtout lorsqu'il se manifeste par ce que Doï appelle « l'impossibilité d'*amaeru* ». En effet, *amae* rend compte non seulement de ce qui touche au patient, désarroi ou bien symptôme, mais aussi bien de l'étoffe de l'analyste qui permet ou non à l'autre cet *amae*. Ceci implique avant tout que l'analyste s'y autorise et s'analyse là où « il reconnaît l'*amae* de l'autre » (p. 28). Aux extrêmes « un degré élevé d'*amae* a le même effet que pas d'*amae* du tout, à savoir une indifférence complète envers autrui » (p. 34).

Amae peut servir là à formuler ce que le terme de « contre-transfert » aborde sans grand succès. Et cette impasse s'exprime bien dans notre langue parlée, pour témoigner de tels déboires face à un patient (déclaré psychotique pour l'occasion) : « je me suis fait piéger », le plus souvent « dans l'imaginaire » ; « il s'est fait avoir par la demande d'amour » ; on parle d'avoir été l'objet d'un « transfert massif » dont « on n'a pas su se dépêtrer », pour ajouter aussitôt : « il n'y a pas de transfert dans la psychose », et de déclarer forfait : « un tel est inanalysable ».

L'inanalysé ressortirait-il de la dimension d'*amae* ? En tous cas, dans les années 20 aux Etats-Unis, Sullivan proclamait que l'abord des patients schizophrènes qu'il recevait dans sa petite unité d'Enoch Pratt Hospital était moins affaire de diagnostic ou d'association libre que de la façon dont le désir de l'analyste se trouvait mis en jeu dans cette histoire. Le jeu de l'indulgence se trouve donc, en ce point aigu de la recherche analytique, sollicité pour ces pièges, ces transferts délirants dont l'interprétation ne peut se déprendre qu'à condition de s'y être trouvée pris. L'accent est mis dès lors sur cette contiguïté des aires de l'analyste et du patient et sur l'aire transitionnelle qui s'installe entre les limites respectives de l'un et de l'autre, imposées par l'*amae*.

« *Amae* est au bout du compte une tentative pour nier mentalement la séparation d'avec la mère » (p. 58). Le travail analytique y constitue un entre-deux, un espace intersubjectif : « *Hito to hito no aida* », expression qui sert de titre au livre d'un autre psychiatre japonais, Kimur Bin, sur

la mélancolie. Le *kanji* dessinant Aida fait apparaître le jour dans l'entrebaillement de la porte ; sous sa forme « *MA* », il fut l'objet d'une étonnante exposition au Musée des Arts Décoratifs en 1978 pour en illustrer toutes les variations.

Nous ne sommes donc guère surpris de l'accueil enthousiaste que Frieda Fromm Reichmann réserva, en 1955 à Palo Alto, aux conceptions de Takeo Doï. Elève de Sullivan, elle continua à Chestnut Lodge à travailler cet abord « interpersonnel et dynamique » de la psychose. Elle appartient à cette tradition d'analystes américains à la Lodge, à Austen Riggs Center et ailleurs, pour qui la psychose est affaire de lien social ; et *amae*, ça l'intéresse.

« Elle remarqua que le mot *amaeru* suggérait chez les japonais une attitude positive face aux comportements de dépendance ; elle indiqua également que l'usage impersonnel de *KI* ressemblait à certains égards au discours caractéristique des schizophrènes » (p. 17). A sa suite, on peut relever d'autres traits qui situent sur un continuum les échanges de la vie quotidienne (qu'il s'agisse de la honte de soi, de l'absence de moi, de se sentir la victime ou la proie de remords obsédants), et la psychose la plus psychiatrique. Doï suit ce tracé jusqu'à repérer les moments de bascule insensibles dans un rapport qui exclut l'*amae* tout en l'exigeant absolument. Il nous livre donc à son tour une psychopathologie de la vie quotidienne, à laquelle Sullivan aurait complètement souscrit, lui qui déclarait qu'il n'y a aucune solution de continuité entre des désordres mentaux mineurs et des processus à l'œuvre dans la schizophrénie.

Ceci ne veut pas dire qu'inscrite et reconnue dans la vie quotidienne, une certaine folie ordinaire dispenserait les japonais de tomber dans l'extraordinaire. On voit déjà comment les statistiques pourraient se trouver manipulées dans un sens ou dans l'autre. Mais peut-être y aurait-il là-bas quelque outil plus à portée de la main pour aborder l'inabordable et accéder à l'inaccessible : au transfert.

Prenons par exemple cette fameuse honte autorisée au Japon, censurée chez nous, si tant est qu'on lui préfère le sentiment de culpabilité. L'opposition cette fois est de Ruth Benedict, contemporaine et payse de Sullivan, dans son livre *Le Chrysanthème et le sabre*. Tout en notant au passage qu'elle ne laisse pas de croire en la supériorité des civilisations de la culpabilité sur les autres, Doï se sert des analyses de Benedict pour démontrer la dynamique par où la honte quitte vite le souci du *qu'en dira-t-on*, pour révéler une trahison à la parole, et déboucher dans les excuses dont rend compte le concept de *Sumanai* (p. 27).

Or cette honte, dans laquelle souvent baignent l'un et l'autre, — le traître et le trahi — est un moment, pas si rare, d'infraction à la

neutralité analytique, par où l'analyste, surpris à trahir la parole, à abuser de la confiance, ne peut faire autrement que reconnaître sa défaillance en pénétrant dans cette logique du « *sumanai* ». Kosawa voulut-il indiquer en 1932, ce ressort transférentiel à Freud, en lui apportant le mythe d'Ajase ? Cette dialectique de la honte et du pardon y est en effet clairement exprimée. Il ne fait aucun doute pour Doï que nous avons perdu ce ressort de la honte — était-ce l'*αἰδώς* des grecs dans l'inflation où fut soumise chez nous « l'indépendance et l'autosuffisance de l'homme » (p. 43). « Chez les japonais, le sentiment de culpabilité est nettement structuré, il débute par le sentiment d'avoir trahi et aboutit à l'expression des remords dans les excuses présentées » (p. 40).

Ainsi, un meurtrier peut-il dire publiquement à l'enfant de sa victime : « je ne l'ai pas fait par haine, mais par peur ».

On a l'impression de se retrouver aux premiers temps des tragédies d'Eschyle où meurtriers et victimes baignaient dans une même accusation, ici dans un même pardon. La différence paraît de taille, mais comme pour les suicides rituels, la mort ou la défaite des chefs de clan, il y va d'un champ antérieur au sujet. Doï y insiste bien : le *seppuku*, c'est encore de l'*amae* (p. 71). Le jeu de l'indulgence et le théâtre de la cruauté relèvent ensemble de la structure d'*Amae*.

Il s'en explique davantage en parlant de « *jibun ga nai* : l'absence du moi » (p. 98). « En occident... l'usage d'expressions de ce genre est limité à la description de la schizophrénie... tandis qu'au Japon, on fait de l'absence de moi une vertu » (p. 103).

Avec le mot *jibun*, on se heurte aux difficultés de traduction relatives aux façons qu'a la langue japonaise d'inscrire le sujet, soit de situer cet Autre « d'où il (le sujet) reçoit son message sous la forme inversée » (Lacan). On connaît les exégèses auxquelles ont donné lieu le *Ich* allemand, le *self* anglais, le *moi* français. *Jibun* est tout prêt à susciter de nouvelles querelles d'école puisque sa traduction équivaldrait, à « ma part dans l'autre » (dans la thèse de Takino sur le Naikan, autre thérapeutique « à la japonaise »). Mais n'était-ce déjà pas quelque chose de semblable que voulait indiquer le mot « *self* », élaboré par des sociologues de l'École de Chicago à la fin du XIX^e siècle, pour nommer ce qui encaissait le choc culturel, au moment où les immigrants affluaient sur le continent américain ; Sullivan était de cette vague-là, et, sur ce point, sa théorie rencontre aussi celle de Doï.

Jibun se définit du fait des limites qui peuvent être imposées à l'*Amae*. « Celui qui est à la merci de son *amae* n'a pas de *Jibun* » (p. 19), mais à l'inverse, il est impossible « de posséder un moi sans avoir antérieurement vécu son *amae* », et là se situerait la schizophrénie : « les

schizophrènes perdent leur identité parce qu'ils sont complètement isolés du groupe » (p. 102), « il existe bien un désir latent d'*amae*, mais aucune expérience des rapports à autrui impliquant *amae* n'est possible » (p. 19).

Un tel rapport à autrui, dit Sullivan, reste possible, à condition que quelqu'un, un analyste par exemple, veuille bien occuper cette place d'autre capable de relever le défi par où, malgré les blessures infligées au *self respect*, il est encore possible de recouvrer la face. La voie du combat n'est pas loin, où semble mener *amae*.

Après la schizophrénie de tous les jours, la paranoïa s'inscrit aussi aisément dans le quotidien ; au Japon il est séant d'être un tant soit peu parano, comme l'indique la notion de « *higai* : recevoir un dommage ». Les psychiatres s'en sont servi pour traduire le mot allemand « délire de persécution ». Mais l'important pour Doï est qu'il soit recommandé, même aux personnages publics, « de se poser constamment en victime » et, avant tout, « par référence à son propre statut social » (p. 96). Quand on alerte le psychiatre, c'est qu'un seuil s'est trouvé dépassé, que les amarres ont été rompues avec cette reconnaissance sociale.

« Ce que les psychiatres nomment délire de persécution, a pour particularité le fait que celui qui en est atteint se considère comme victime unique, en quoi il diffère du sentiment d'injustice normal, car dans ce dernier cas, ce n'est pas l'individu isolé qui l'éprouve, mais tout le groupe auquel il appartient. Le persécuté morbide en revanche est persuadé d'être le seul visé. Assez fréquemment, il aura grandi sans avoir jamais su ce qu'était qu'*amaeru* vis-à-vis d'autrui. Tout au long de son développement, il est soumis à des tensions insupportables dont son entourage n'a pas la moindre idée » (p. 96).

La psychose se définit là clairement par la rupture d'un rapport social qui peut éventuellement se réamorcer en mettant en œuvre le champ de l'*amae*.

Sullivan voyait à l'adolescence une deuxième chance d'ouverture de nouveaux rapports sociaux, permettant la sortie de « tensions insupportables de l'entourage », une deuxième chance d'*Amaeru*, pourrait-on ajouter après Doï. Tel était en effet le souci primordial de Sullivan, en créant un petit service complètement atypique à Enoch Pratt Hospital, dans le Maryland. Y étaient accueillis de jeunes hommes étiquetés schizophrènes (quoiqu'il ne fût pas grand cas de ce genre d'étiquette). Il y recrutait des infirmiers, au rebours des critères habituels, justement pour leur proximité à ce type de recherche schizophrénique. La formule dura dix ans de 1920 à 1930. Les succès thérapeutiques y furent considérables, mais on jase et on jase encore aujourd'hui sur cette

ambiance d'homosexualité latente. Pourtant Doï, à son tour, revendique complètement la composante homosexuelle de l'*Amae*.

« Les sentiments homosexuels dont il sera question ici ne sont pas l'homosexualité au sens étroit du terme... bien qu'ils puissent aller de pair avec l'homosexualité proprement dite, ils n'y mènent pas nécessairement. En fait, de tels sentiments font partie de l'expérience commune ». (p. 85).

Et au-delà des considérations sur la plus grande tolérance de la société japonaise à l'homosexualité, sur le ciment social que constitue l'*amae*, il interroge à partir de là une forme d'identification que Freud aurait pu explorer davantage, dit-il, s'il avait disposé de ce concept.

Enfin, le champ de l'*amae* est parcouru à chaque moment de passe — selon le beau titre d'un recueil Zen du XIII^e siècle *wou men kouan* : « La passe sans porte » — c'est-à-dire à chaque remise en jeu des différentes formes d'identification. Il n'est jamais autant présent qu'au bord de la mort, et donne lieu à une reprise du texte freudien *Deuil et Mélancolie*, à partir du commentaire des mots japonais : « *kuyami* » : s'en vouloir, se mordre les doigts, servant aussi à exprimer les condoléances, et « *kuyashii* » : humiliant, ennuyeux, mortifiant, vexant, mais tenant compte davantage du monde extérieur. Aussi *kuyami* devient-il symptôme de mélancolie, de remords impuissants, dans l'impossibilité où l'on est d'*amaeru*.

« Lorsque l'état de l'individu lui interdit même d'éprouver un sentiment de *kuyashii* (l'agressivité dirigée vers le sujet l'est en même temps vers l'extérieur), c'est celui de *kuyami* qui prend sa place, et avec lui la mélancolie qui s'installe... Cela prend donc des formes autoaccusatives, mais c'est aussi à certains égards une sorte de ressentiment contre le défunt et à défaut contre le destin » (p. 92-93).

La perte de ses parents entra pour Doï dans l'écriture de ce livre. Un deuil aussi m'engagea pour partie à sa relecture. Il s'y confirma une intuition de départ, que le royaume d'*amae* confinait au « champ de l'entre-deux-morts » dont Lacan parcourt l'espace et le temps dans son séminaire « L'Éthique de la psychanalyse » prononcé en 1959-1960. Il s'agit « du champ où se situe la chose, *das Ding*, dans le rapport qui met l'homme en fonction de médium entre le réel et le signifiant ». La chose, *das Ding*, définit donc « le champ du sujet en tant qu'il n'est pas seulement le sujet intersubjectif, le sujet soumis à la médiation du signifiant, mais ce qu'il y a derrière le sujet, ... *volens, nolens*, c'est le vrai sens de cette ambivalence qu'on serre mal quand on le prend au niveau de l'amour et de la haine... Ce champ où se projette quelque chose au-delà, à l'origine de la chaîne signifiante, est le lieu élu de la

sublimation... Il est ainsi celui du beau pour autant qu'il ne vise pas à feindre d'imiter les objets, mais à absentéifier la Chose ».

Or *Amae* joue, dit Doï, un très grand rôle dans la sensibilité esthétique des japonais, et il enchaîne aussitôt sur les « laideurs de l'*amae* » (p. 61). On aurait tendance alors à se lasser d'*amae* comme d'un concept fourre-tout des clichés de l'âme japonaise. Cette contiguïté cependant qui fait voisiner horreur et beauté, évoque de façon saisissante ce mode d'appropriation de la Chose où Lacan situe l'œuvre d'art, ménageant, dans ce séminaire, un possible accès à ce qu'on peut appeler psychose, bords du Réel ou encore orée de la parole.

Que Doï s'y exerce n'est pas étonnant. Il dispose en effet dans son pays d'« une solide tradition, importée de Chine, concernant cette approche de l'orée de la parole. Et l'on n'est pas surpris de trouver sous sa plume que c'est précisément *Amae* que vise l'interrogation Zen (p. 59).

« A quoi ressemble-t-on avant la naissance de son père et de sa mère ? ».

Le célèbre Koan nous permet de conclure sur l'appel que lançait aux analystes le sinologue Paul Demiéville, fin traducteur de Lin Tsi en français, de laisser place en eux à cette dialectique de l'hôte et du visiteur que nous indique depuis longtemps la voie d'une recherche de toute façon transculturelle.

Récréations topologiques





Le plan projectif

Que l'abord des surfaces topologiques ne soit pas aisé ne sera certes pas démenti par le travail de Stephen Barr : « Travaux pratiques en topologie ». Le chapitre qui suit, consacré au plan projectif, — surface conçue dans un espace à plus de trois dimensions — en donnera un aperçu. Ce chapitre s'insérant dans un ensemble, il ne faut donc pas s'étonner des rappels, des références et du démarrage un peu abrupt de ce texte. Son intérêt est de proposer la construction de modèles, de poser la question de leur pertinence et des caractéristiques que le fait de présentation entraîne. Si le lecteur accepte de les construire, comme Stephen Barr le lui conseille lui-même, alors il pourra suivre son argumentation : la lecture de ce texte n'est possible qu'avec ce travail même. Cette démarche proposée ici par l'auteur qui pourrait sembler un tant soit peu naïve ou laborieuse contient néanmoins toute l'armature théorique topologique et ouvre à toutes les questions essentielles en topologie des surfaces. C'est ce parti-pris de mettre l'incompréhension au travail qui a fait retenir ce texte plutôt que d'autres ouvrages techniques.*

* Thomas Y. Crowell Company, New York, 1964. Le présent article est la traduction, par Genia de Préval et Anne-Marie Ringenbach, du chapitre 6 de cet ouvrage.

Dans la bouteille de Klein, nous avons contourné l'obstacle de l'intersection en trichant un peu dans les proportions, mais dans le plan projectif, l'intersection est totale, inévitable et implique la totalité des *deux** paires de bords, parce que nous avons donné une demi-torsion aux *deux** paires en les réunissant. Un modèle en papier — ou sorte de modèle — peut être réalisé à grand peine et une fois terminé, surprise, on ne peut pas l'ouvrir comme la bande de Moebius carrée.

Le modèle en question est fait de la même manière que la bande de Moebius carrée sauf que l'on ne réunit pas seulement AB à $A'B'$ à travers le bord d'intervention comme page 44¹, mais le reste du bord (en deux plis) est réuni — si l'on peut dire — *à travers** la première jonction. Pour ce faire, il nous faut recourir au tour de passe-passe montré figure 1 où on fait apparaître sur le côté un petit échantillon d'une fausse intersection. Il semble qu'il y ait une question parmi les topologues sur la légitimité de ce modèle : le point x où l'intersection *s'auto-pénètre** est quelque peu douteux et pourrait faire hausser les sourcils dans les cercles stricts.

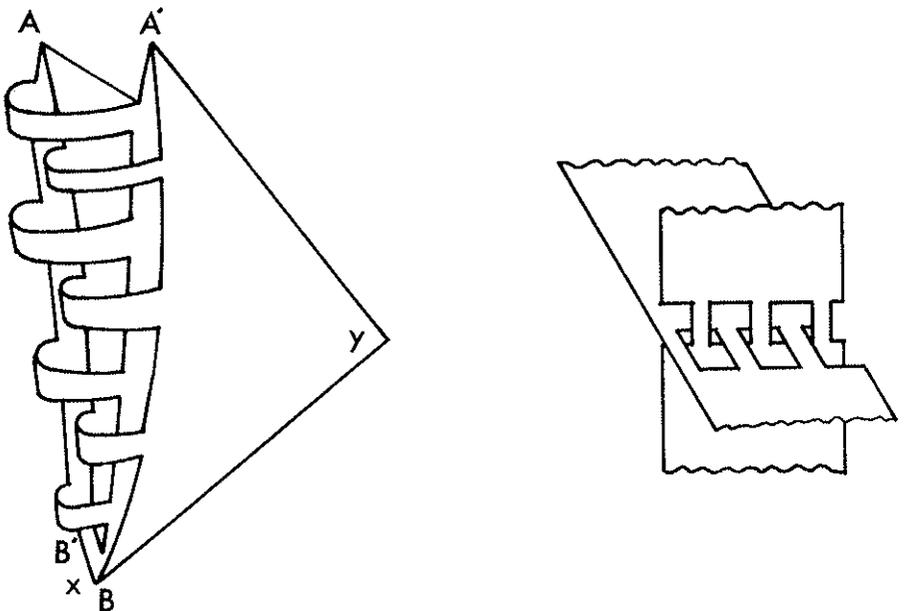


Fig. 1

* Souligné dans le texte.

1. Cf. chapitre 3 : la plus petite bande de Moebius.

Si le plan projectif a un trou — même si le trou ne résulte que de la suppression d'un point — il est déformable en une bande de Moebius, de même que la sphère est déformable en un plan si on fait un trou. Cette déformation toutefois n'est pas une déformation ordinaire : elle impliquerait les lignes diamétrales qui composent toute la surface en passant les unes à travers les autres. Quand on fait un trou (mais avant de commencer à détordre) la surface est ce qu'on appelle un cross-cap.

En un sens, on peut faire un cross-cap en coupant simplement le coin y du modèle de la page 79², mais il est plus facile de le visualiser si on imagine — ou si on le construit, ce qui serait assez difficile — une bande de Moebius dans laquelle le bord consiste en un fil de fer assez solide et où des bouts de bandes élastiques (élastiques minces coupés), qui sont attachés d'un bord à l'autre, remplacent la surface.

Voyez la disposition des élastiques figure 2. Si on donne des paires de numéros aux points opposés du bord métallique et si on ouvre le fil comme dans la figure 3, les bandes sont étirées ; mais, comme on le voit (figure 4-5) elles devront passer à travers le fil et les unes à travers les

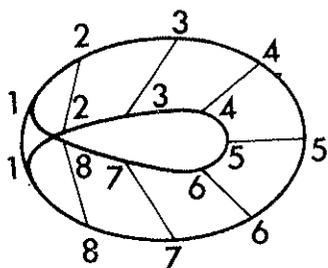


Fig. 2

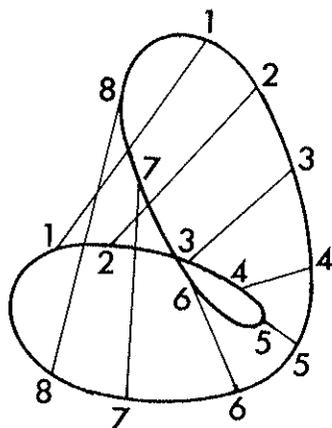


Fig. 3

2. Figure 1 du présent chapitre.

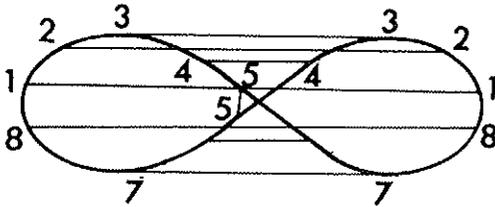


Fig. 4

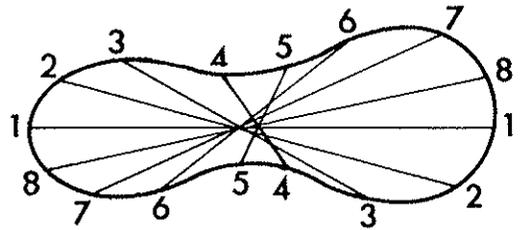


Fig. 5

autres au fur et à mesure qu'on approche de la forme circulaire. Si nous imaginons que c'est ce qui s'est passé, quand un cercle de fil de fer est formé, chaque bande devient un diamètre. Par conséquent, toutes les bandes sont étirées également et si on imagine qu'elles sont vraiment continues et *jointes côte à côte* comme elles le seraient si elles formaient la surface d'origine, nous aurions alors un disque de caoutchouc bordé de fil de fer (figure 6). Il n'y aurait pas de trou correspondant à la boucle mais un bord comme avant et *une face*. Ceci, parce que si l'on examine l'orientation du nouveau bord, on s'aperçoit que les numéros s'agencent dans un ordre tel que les parties opposées du bord sont reliées par une demi-torsion, ce qui signifie que les *deux faces sont reliées**.

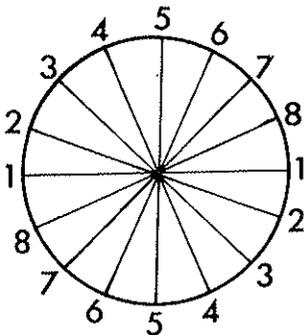


Fig. 6

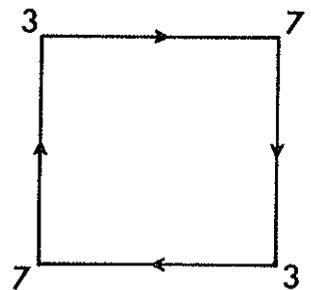


Fig. 7

* Souligné dans le texte.

Maintenant, nous tordons le disque en un carré (figure 7) ; les numéros montrent qu'il est connecté suivant la recette de jonction des bords d'un plan projectif. Tout ce qui nous reste à faire maintenant est de poser le carré sur la face d'une sphère, comme une rustine sur un pneu ; nous obtenons en quelque sorte un plan projectif déformé — en réalité une sphère avec un cross-cap. Tout ceci peut sembler un peu tiré par les cheveux, mais nous allons donner un autre exemple d'utilisation de ces modèles comme moyen d'analyser les formes ou tout simplement de les montrer.

Symétrie

A partir de maintenant nous appellerons simplement « torsion » la demi-torsion donnée à la bande de Moebius — la bande a été tournée une seule fois et « torsion » est assez clair et plus court.

Certaines questions soulevées par des modèles ne sont pas seulement difficiles à résoudre dans une optique topologique théorique mais peuvent même ne jamais apparaître.

Par exemple, pourquoi une bande de Moebius avec un seul tour de torsion, quand on coupe suivant l'axe central, donne-t-elle une boucle avec quatre torsions ? Ainsi, il semble pour le moins curieux que le cylindre et le tore soit symétrique alors que la bande de Moebius ne l'est pas puisqu'elle peut être soit gauche soit droite. Les cylindres et les tores peuvent être rendus asymétriques mais l'essentiel est qu'ils *peuvent** être symétriques alors qu'une bande de Moebius — ou du moins son modèle — ne peut pas l'être. Bien qu'une bouteille de Klein puisse être coupée pour faire une bande de Moebius unique, nous pouvons obtenir ou une droite ou une gauche selon le côté du goulot ou de l'intersection que nous coupons. Et le plan projectif ? Martin Gardner a envoyé à l'auteur un petit modèle en papier expliquant que c'était un plan projectif. Cela semblait simple, facile à faire et aussi innocent qu'un champignon. Il est montré ici, figures 8 à 11, et celui-ci ainsi que tous les modèles suivants devraient pouvoir être faits par le lecteur.

Le carré de papier (figure 8) a deux coupures : xx' — ee' et yy' . Dans la figure 9, la moitié droite BA' est repliée à gauche sur la ligne en pointillés, B sur A et A' sous B'. Ceci est fait en insérant les fentes yy' en xx' , l'une dans l'autre. Dans la figure 10, l'abattant bas B' est replié devant B, et dans la figure 11, l'abattant A' est replié derrière A. Maintenant le haut et les bords gauches des abattants A et A' sont joints

* Souligné dans le texte.

de même que le haut et les bords gauches des abattants B et B', et les bords de la partie verticale de la coupure ee' sont réunis. Les bords non joints xx' et yy' sont considérés comme intersection des surfaces non coupées Z et Z' et pourraient en fait être partiellement jointes de la façon montrée figure 1.

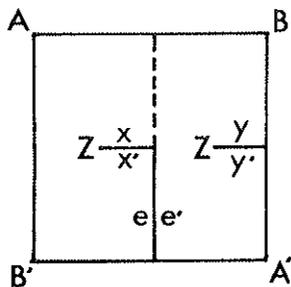


Fig. 8

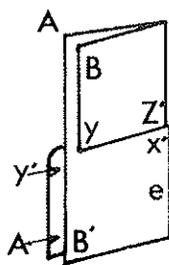


Fig. 9

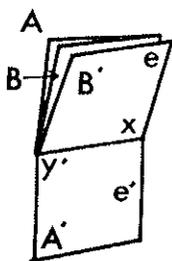


Fig. 10

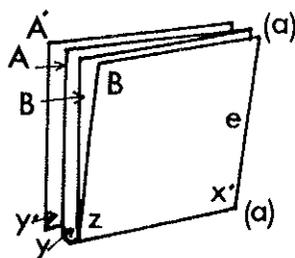


Fig. 11

L'examen montre que chaque paire de bords opposés du carré, fig. 8, a été jointe au moyen d'une torsion et que la fente ee' s'est refermée. Ainsi, si nous admettons une intersection imparfaite, comme avec les modèles de la bouteille de Klein, nous avons un plan projectif. Tout paraît correct, mais le bord BA' est à moitié devant et à moitié derrière le bord AB' : est-ce admissible? Tentons une expérience. Nous allons joindre seulement les bords du sommet et du bas AB et A'B'. Les choses seront plus claires si nous utilisons un rectangle véritablement étroit, présenté sur sa face et coupé et étiqueté de la même façon : figure 12.



Figure 12

On obtiendrait une bande de Moebius en joignant AB et $A'B'$, mais si on essaie de l'ouvrir, le résultat n'est pas très catholique — nous n'avons, bien sûr, pas oublié de rejoindre ee' (figure 13). Peut-être s'agit-il d'une bande de Moebius déguisée — une homéomorphe?

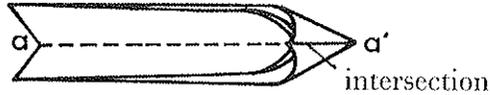


Fig. 13

Coupons maintenant le long de son axe central aa' , l'équivalent allongé de aa' figure 11 ; nous devrions avoir une boucle unique à deux faces, deux bords et quatre torsions. Or, à la place, nous avons la figure 14 ; quand nous tirons de côté en désengageant l'intersection, nous trouvons seulement deux torsions. Quelque chose ne va pas.



Fig. 14

Nous répétons l'expérience en joignant seulement l'autre paire de bords AB' et BA' , cette fois en utilisant le rectangle étroit dans une autre direction, figure 15. Après avoir également rejoint ee' , nous coupons le long de aa' et nous obtenons une boucle qui n'a *pas** de torsion : un cylindre.

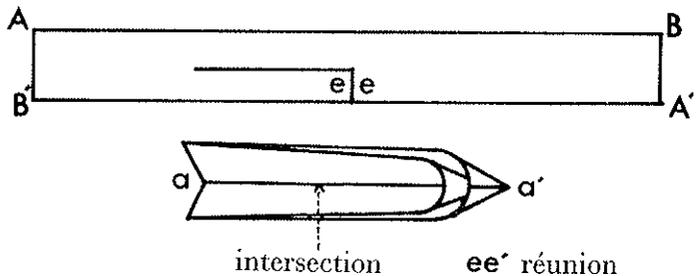


Fig. 15

* Souligné dans le texte.

Que s'est-il passé? D'abord, nous avons éliminé l'intersection en coupant à travers elle, mais pourquoi cela a-t-il supprimé la torsion? Retournons à la version du carré de Gardner montrée figures 16-19.

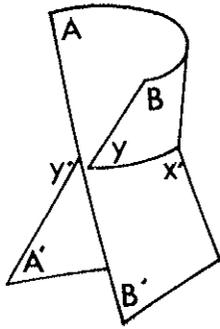


Fig. 16

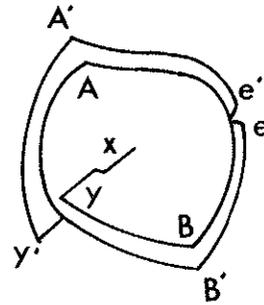


Fig. 17

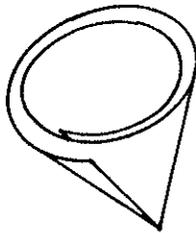


Fig. 18

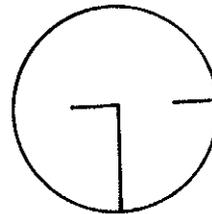


Fig. 19

Quand nous glissons d'abord la fente yy' dans xx' (figure 16), essayons de ne pas froisser le papier. Ensuite, amenons A' derrière A et B' devant B (ne pas joindre ee') et, vu d'en haut (figure 17), on a un double cône. Dans la figure 18, nous avons coupé les coins AA' et BB' , obtenant un cône au bord uni. Homéomorphiquement, c'est le même qu'à la figure 11. Si nous l'ouvrons encore, nous obtenons un disque, figure 19. Cela suggère un changement qui peut être fait dans le modèle du carré originel, montré figure 20 : les lignes pointillées représentent la position antérieure des bords.

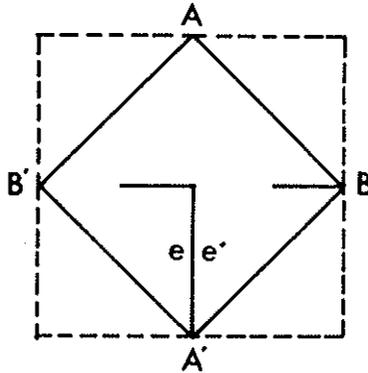


Fig. 20

Quand on le plie comme avant, il y a une nouvelle configuration des bords puisque maintenant il n'y en a aucun à moitié-devant et à moitié-derrrière un autre. Si nous faisons les mêmes essais que ci-dessus, en joignant seulement une paire de bords opposés à la fois, nous obtenons un résultat légèrement différent. Il nous faudra utiliser le modèle du carré pour cela, étant donné que les versions allongées ne nous sont d'aucun secours avec les nouvelles fentes diagonales. Cette fois, nous obtenons une boucle avec deux torsions dans les deux cas et pas de cylindre. Il est plutôt difficile de voir ce qu'on fait avec le modèle du carré, mais avec un crayon, nous pouvons suivre à travers et compter le nombre de torsions. Etant donné que cette fois nous n'avons pas coupé le long de l'intersection, il n'est pas surprenant que nous n'obtenions pas un cylindre comme avant, mais pourquoi deux torsions au lieu de quatre? Essayons encore. Dans la figure 18, nous avons effacé la distinction entre les paires de bords reliés en coupant les coins, faisant ainsi des bords continus. Le plan projectif idéal n'a pas de coin, le cross-cap non plus; celui qu'on obtient en ouvrant la bande de Moebius pages 81-82³ n'en a pas, bien que, s'il en avait, il serait toujours un cross-cap. Les versions idéales de toutes ces formes sont complètement symétriques — même la bande de Moebius, aussi étrange que cela paraisse. Prenons le cône au bord adouci, figure 18, et aplatissons-le en ajoutant du papier. Coupons le long de la ligne pointillée figure 21, à travers les deux épaisseurs, ouvrons et ajoutons des goussets en forme de V (figure 22).

3. Figures 4, 5, 6.

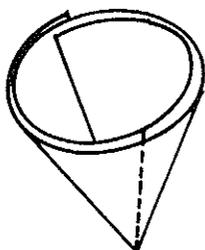


Fig. 21

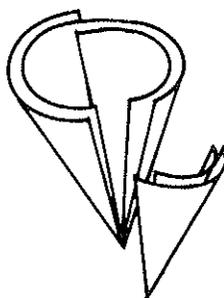


Fig. 22

S'ils sont assez larges le cône deviendra un disque sans altération topologique. Nous aurons deux épaisseurs formant une hélice plate avec une intersection radiale du centre vers le bord, figure 23.

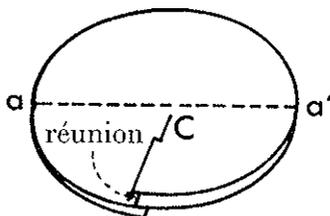


Fig. 23

Il est plus facile de réaliser ce modèle en partant de zéro avec deux disques, en découpant un rayon dans chacun d'eux et en joignant. Pour en faire un plan projectif, nous joignons le bord circulaire du haut à celui de la surface de dessous. Si nous coupons maintenant le long de la ligne aa' , juste au-delà du centre C — la fin de l'intersection — nous obtenons deux morceaux, voir figure 24, aux bords externes déjà joints et déplacés légèrement pour permettre de mieux voir.

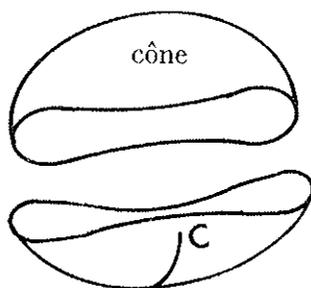


Fig. 24

La moitié du bas est un cross-cap et le haut est topologiquement un disque. Comme nous l'avons dit p. 82⁴, l'insertion d'un cross-cap dans un trou pratiqué dans une sphère donne un plan projectif et notre disque est topologiquement une sphère avec un trou dedans : ainsi, avant de couper aa' , nous avons un plan projectif. La différence ici est que le cross-cap (p. 81-82)⁴ était plat, d'une seule épaisseur et avait son intersection concentrée au centre ; nous ne pouvions le faire. Il était symétrique autour d'un point dans un plan, mais le fait que celui-ci ne soit pas symétrique n'est pas plus grave que lorsque nous avons réalisé les modèles de la bouteille de Klein. Nous devons faire de notre mieux avec les intersections. Celles-ci et le modèle que nous venons de faire sont symétriques par rapport à une ligne qui les traverse, ou un plan en trois dimensions, mais la bande de Moebius ne l'est pas. Ouvrons la parenthèse pour évoquer le cas où non seulement les intersections sont mal représentées mais entièrement négligées. P. 51, figures 2 et 3⁵, nous avons montré des modèles très incomplets de la bouteille de Klein et du plan projectif faits à partir de croix en papier : incomplets, car ils sont supposés avoir la *totalité** des deux paires de bords joints. De même, nous pourrions relier une bande de Moebius carrée en découpant des fentes dans les côtés, figure 25. Elle se tordra facilement autour de la minuscule partie non coupée P, mais les fentes font partie de son contour, aussi, ce n'est pas clair et net. Est-ce que la fente ee' dans le modèle de Gardner s'apparente à cela ? Pas vraiment puisqu'elle peut se rejoindre tandis que les fentes de la figure 25 ne le peuvent pas après réunion de AB et A'B'. Malgré cet inconvénient, cette dernière pourra donner une boucle avec quatre torsions si on la coupe le long de son axe aa' .

4. Au début de ce chapitre.

5. Cf. chapitre 4 : la bande de Moebius cônica.

* Souligné dans le texte.

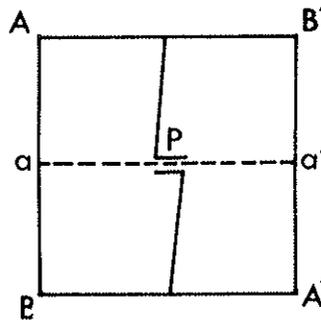


Fig. 25

Nous allons maintenant faire des coupures axiales dans le modèle cruciforme de la page 51, illustré de nouveau ici, cette fois à plat pour mieux montrer les torsions qui deviennent des plis, figures 26, 27. Il s'agit de deux plans projectifs ; figure 26, symétrique puisqu'une paire de bras est reliée avec torsion à gauche et l'autre paire avec torsion à droite. Dans la figure 27, elles sont tordues dans le même sens, gauche. Après avoir coupé le long des pointillés, la figure 26 donne deux boucles liées. Une d'elles a deux torsions gauches et l'autre deux torsions droites. Regardez bien, deux et pas quatre.

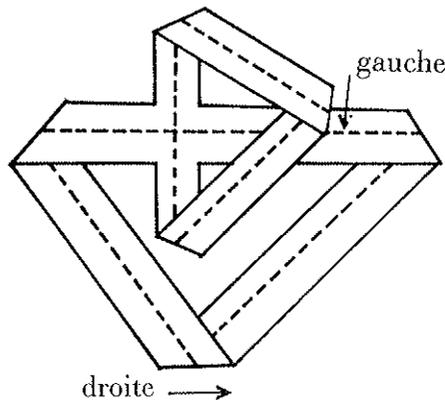
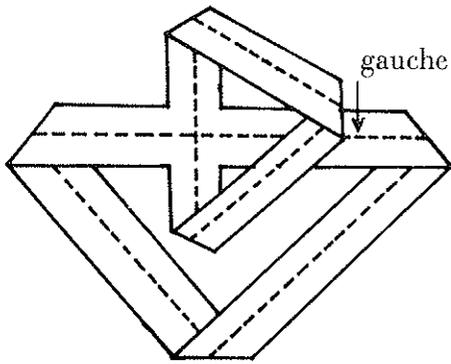
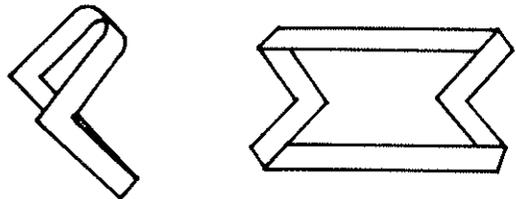


Fig. 26



gauche et donne



0 torsion + 4 torsions

Fig. 27

Quand la figure 27 est coupée axialement, cela donne deux boucles non nouées, une avec quatre torsions et une sans torsion — un cylindre. Cette série d'expériences rappelle le modèle de Gardner et suggère qu'il est symétrique. Quand on le met à nu, pour ainsi dire, figure 28, le laissant cruciforme mais tordu, il est clair que les deux paires de bords sont jointes différemment : droite et gauche (il est recommandé de plier avant de couper). Après lecture de ce chapitre, le lecteur pourrait vouloir essayer de joindre les bras adjacents plutôt qu'opposés du modèle cruciforme selon des torsions et découpages variés. Certains des résultats obtenus sont assez bizarres. Au lecteur de décider de ce qu'ils sont.

Nous n'avons pas encore expliqué pourquoi certains de ces modèles donnent seulement deux torsions quand on les coupe et pourquoi une bande de Moebius en donne quatre. Elle avait le même nombre de torsions, *une*, avant coupure. Prenons une bande de Moebius disposée à plat, figure 29. Il y a un croisement du bord sur lui-même en C, qui ne peut pas être supprimé par distorsion ou même par coupure et couture admise par homéomorphisme.

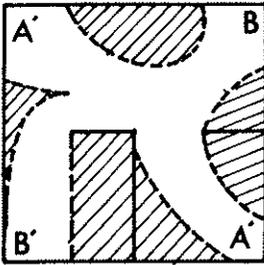
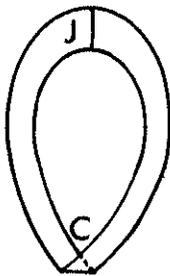


Fig. 28



réunion

Fig. 29

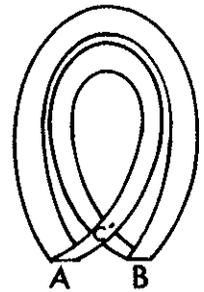
fait de 2 morceaux
réunis en J

Fig. 30

Comme on l'a déjà dit, une transformation homéomorphique nous permet de faire des coupures provisoires à condition de reconnecter, *point par point**; ce qui l'était auparavant. Ainsi, une bande de Moebius droite peut être coupée et réunie en une gauche — même avec plus d'une torsion — à condition que le nombre de torsions soit impair.

Quand la figure 29 est coupée axialement et légèrement ouverte, figure 30, on voit que la torsion d'origine apparaît en deux endroits A et B, imprimant deux torsions à la nouvelle boucle, mais il y a aussi un auto-croisement de la boucle en C', correspondant au croisement C du bord dans la figure 29. Nous considérons maintenant la nouvelle partie croisée C' avec les bords x et y soulignés, figures 31-33.

* Souligné dans le texte.

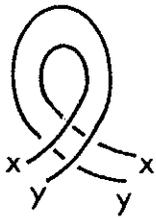


Fig. 31

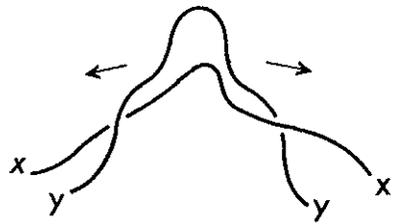


Fig. 32



Fig. 33

Si nous étirons suivant les flèches, nous obtenons deux torsions supplémentaires qui, ajoutées aux deux premières, donnent un total de quatre. Il semblerait que la torsion d'origine donnée à la bande de Moebius ne fût pas la seule : il y en avait une autre masquée par le seul fait que les bords se croisaient l'un sur l'autre — faisant la nouvelle connection des deux bords de la bande, non tordue et non jointe, utilisée. La torsion masquée semble être indépendante de l'acte mécanique de torsion.

Si nous prenons des bandes de papier, leur donnons différents nombres de torsions, les joignons, coupons le long des axes et comptons les torsions, nous obtenons le tableau suivant :

<i>Avant coupure</i>	<i>Après</i>
1	4
2	4
3	8
4	8
5	12
6	12
7	16
8	16
9	20
10	20 etc...

Remarque : quand il y a un nombre impair (plus grand que un) de torsions avant coupure, la boucle coupée qui en résulte présentera un nœud plus complexe au fur et à mesure que le nombre augmente. Ceci sera expliqué plus tard. Dans chaque cas, l'augmentation par un d'un nombre impair de torsions n'augmente pas le nombre final après coupure : ce nombre final étant la somme des torsions dans les deux boucles qui résultent toujours de la coupure d'une boucle qui a un même nombre de torsions. On attendrait un nombre qui soit double que dans la boucle non coupée, quand cette dernière a un nombre pair de torsions, puisque la coupure n'a fait qu'ajouter deux nouvelles boucles, toutes deux identiques à la version sans coupure. Apparemment, l'addition d'une torsion à un nombre impair est annulée si on ramène la réunion du bord à ce qu'il était dans la bande originale sans torsion ; de sorte qu'à chaque augmentation d'un nombre impair à un nombre pair, vous obtenez un gain de zéro par addition, mais avec une augmentation d'un nombre pair à un nombre impair, nous gagnons quatre nouvelles torsions comme au commencement en faisant notre première torsion, sauf que, à partir d'un nombre de torsions impair, au nombre impair suivant, nous avons ajouté deux torsions. Ceci semblerait signifier que pour les nombres impairs, nous progressons en effet en accord avec le nombre réel de torsions ajoutées, doublées par coupure, mais avec l'addition persistante des deux torsions supplémentaires d'origine. C'est compliqué, mais logique. Maintenant, tout ce que nous avons à faire, est d'expliquer pourquoi les modèles de Gardner donnent deux torsions au lieu de quatre.

Retournons aux nœuds : le compte de torsions après 3 et des nombres impairs plus grands, est difficile tant qu'on n'a pas admis ces faits. La simple torsion d'une bande *autour d'une autre* *n'impose pas nécessairement une torsion sur chacune *individuellement**. La figure 34 montre deux bandes de papier coupées en serpentins ; elles passent au-dessus et au-dessous l'une de l'autre, mais *aucune n'est tordue elle-même**.

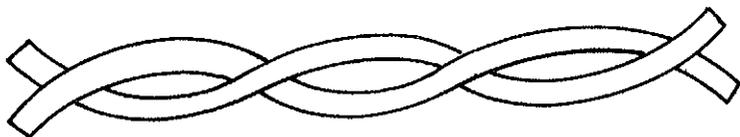


Fig. 34

* Souligné dans le texte.

Figure 35, la même chose a été faite avec une bande unique ; pour faire ce modèle à plat, il nous faudra deux bouts de papier collés ensemble.

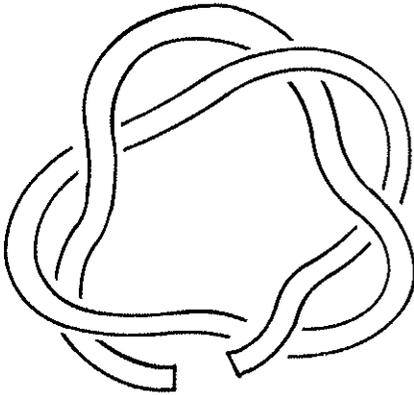


Fig. 35

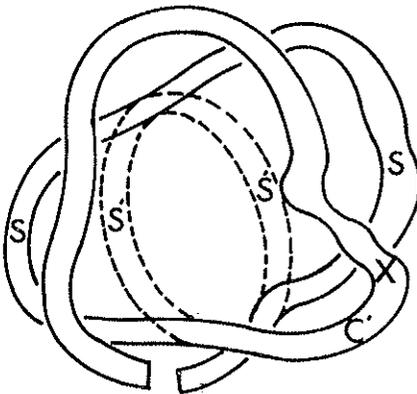


Fig. 36

les ondulations SS peuvent être mises en SS' ; mais si X est poussé cela replace le S à droite là où il était.

A la voir, elle n'a évidemment pas de torsion mais les apparences sont trompeuses ; elle peut être démêlée comme cela apparaît figure 36 ; on voit immédiatement, si on ne regarde pas les ondulations, que c'est la même chose figures 31-33. C'est un croisement de la boucle avec

elle-même en C. Quand c'est non croisé, figures 31-33, nous trouvons qu'il y a en substance deux torsions. Tous les nœuds engendrés par des nombres impairs de torsions sont de cette forme : peu importe combien de fois la bande *passé** sur et sous elle-même, cela fait deux et seulement deux circuits. Ainsi, en comptant, nous pouvons maintenir une petite partie en bas avec une punaise, suivre les circonvolutions de la bande de bout en bout, en comptant soigneusement le nombre de fois où elle se *tord** sans tenir compte des fois où elle passe au-dessus et au-dessous d'elle-même ; et on ajoute deux, c'est-à-dire le nombre de torsions qu'elle a — dans le cas figure 30, le nombre est deux — tout comme elle a fait également deux circuits avant d'être coupée pour s'ouvrir. Examinons à nouveau l'objet présenté figure 13. Il a une face, un bord, pas de torsion apparente. Quand nous coupons axialement, cela donne une boucle avec deux torsions — gauche, s'il est ouvert d'un côté, droite si on l'ouvre de l'autre ; nous pouvons voir maintenant qu'il s'agit vraiment d'une bande de Moebius symétrique ; les deux torsions résultantes viennent du simple fait de la connexion du bord : on n'a rien ajouté de plus. On arrive finalement à un résultat. La figure 37 montre de nouveau la version coupée figure 14 ; elle ne semble pas avoir la forme en deux circuits mentionnés plus haut, mais nous tordons une boucle dans la position montrée figure 38, ce qui donne maintenant le double circuit.

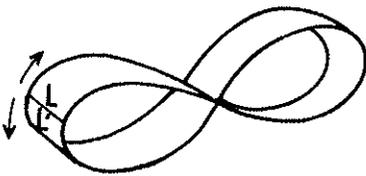


Fig. 37

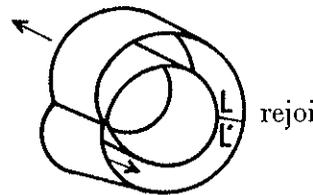


Fig. 38

Puisque l'intersection est imaginée idéale, nous pouvons tirer de côté suivant les flèches *ou** dans le sens opposé, obtenant des torsions gauches ou droites. Si nous prenons le modèle mis à nu figure 28 et si nous le coupons axialement après avoir joint seulement les segments A et A', nous obtenons une bande de Moebius traditionnelle coupée axialement : le résultat a deux faces, deux bords et quatre torsions. Pour les compter, il peut être plus facile de couper les bras non joints. Les torsions seront droites, mais si nous avons au contraire joint les

* Souligné dans le texte.

parties B et B', nous aurions des torsions gauches. Réexaminons la forme circulaire du modèle de Gardner, figure 23 et faisons une petite intervention chirurgicale : nous trouvons qu'il est tout à fait adaptable, même ambidextre. En coupant le long des lignes pointillées, figure 39, nous obtenons l'homéomorphe de la bande de Moebius symétrique de la figure 13.

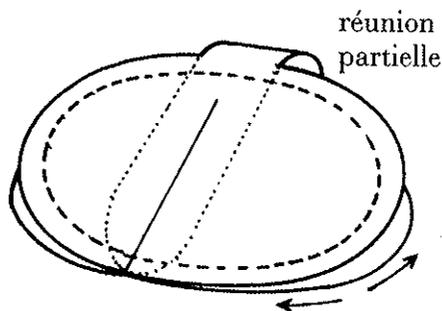


Fig. 39

On obtient une variante en coupant le long des pointillés ; les deux versions donnent une boucle à deux torsions quand on coupe axialement. Comme nous l'avons vu figure 23, lorsqu'on coupe juste au-delà du centre C, on obtient un disque (ou cône) et un cross-cap. Le mot « au-delà » est important.

Le cross-cap obtenu en coupant à *travers** C, la fin de l'intersection, donne ceci, figure 40 ; c'est la façon dont on le représente dans beaucoup de livres. Comme on peut le voir, il a deux faces (ombrées et non ombrées, avec les flèches qui indiquent la connexion), ce qui n'est pas correct. On devrait pouvoir couper une bande de Moebius à partir de lui, or c'est impossible. Si on étire un peu les faces vers le haut, les deux surfaces se trouvent immédiatement réunies, figure 41, même quand on choisit la forme arbitraire montrée ici.

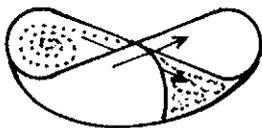


Fig. 40

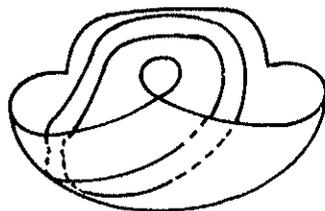


Fig. 41

* Souligné dans le texte.

L'ajout nous permet de tracer une bande de Moebius gauche, la ligne intérieure, et il est facile de voir comment une bande de Moebius droite pourrait être obtenue à sa place. Ce cross-cap a une face seulement, répondant à la définition d'être un plan projectif, avec un point effacé : dans ce cas, le point étant élargi jusqu'au disque. Si nous modifions la forme de la partie qui relie l'intérieur de la gauche avec l'intérieur droite, nous pouvons couper une bande de Moebius symétrique à partir de cela, figure 42.

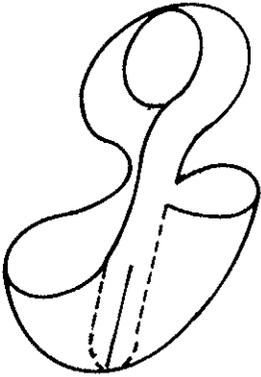


Fig. 42

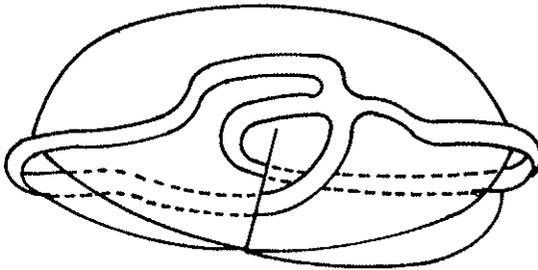
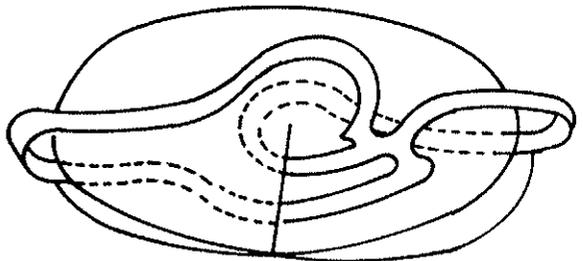
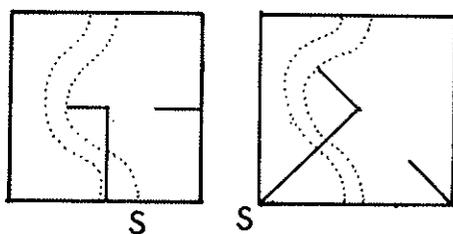


Fig. 43

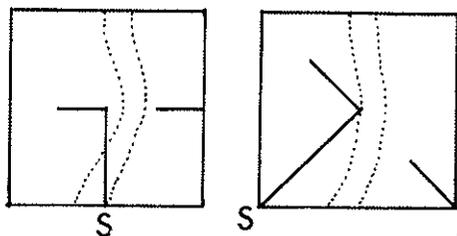


Les modèles cruciformes du plan projectif-symétrique, à deux bras gauches et à deux bras droits, peuvent tous être coupés à partir du modèle circulaire de Gardner. La figure 43 montre le premier et le dernier mentionné. Nous avons seulement fait les connexions entre les parties supérieures et inférieures des bords, là où c'était nécessaire pour les résultats souhaités, ce qui montre qu'on peut aussi y arriver à partir d'un cross-cap.

On insistera jamais assez sur le fait que le modèle de Gardner, comme le plan projectif idéal, n'est pas symétrique *parce qu'il** a une paire de bords joints avec une torsion gauche et une autre paire avec une torsion droite, mais parce que, quand il est entier, il n'a pas de torsion en dépit des torsions utilisées dans la construction du modèle. Il est analogue à une piste circulaire dont on pourrait dire qu'elle va dans le sens des aiguilles d'une montre si on le traverse dans le sens des aiguilles, de même on peut dire qu'elle va dans le sens contraire des aiguilles si on le traverse ainsi. Pages 101-102, on peut avoir l'impression en joignant les parties B et B' (figure 28) et en coupant axialement d'obtenir une torsion gauche à *cause** de la torsion gauche du modèle-structure d'origine. Ce n'est pas le cas. On aurait pu mettre à nu différemment le même modèle, et les mêmes deux bords ont maintenant — ou semblent



donnent des bandes
de Moebius à torsions gauches



donnent des bandes
de Moebius à torsions droites
(les fentes S doivent être réunies)

Fig. 44

* Souligné dans le texte.

avoir — une torsion droite et donnent des torsions droites quand on les coupe axialement. Nous voyons ici deux façons de mettre à nu les versions carrées et diagonales du modèle de Gardner, toutes construites selon le même procédé.

Ce chapitre a démontré comment une petite anomalie paraissant tout à fait insignifiante dans le modèle mineur en papier — car certains considèrent tous les modèles comme mineurs — peut mener à la compréhension d'un concept fondamental en topologie : la symétrie. Nous pouvons maintenant comprendre comment les mathématiciens pensent le plan projectif comme n'étant ni droit ni gauche et la bande de Moebius sans torsion. Peut-être que la découverte récente de la gauche de certaines particules atomiques ne nous amènera pas à conclure à un univers asymétrique, mais tout simplement à détecter une partie gauche de quelque chose qui est symétrique dans l'espace d'Einstein de plus de trois dimensions. Espérons-le.

La dissymétrie, le spéculaire et l'objet a

«Le chèvrefeuille odorant monte vers le soleil en spirale dans le sens des aiguilles d'une montre et la plupart des autres plantes grimpantes font de même. Mais d'autres grimpent en sens inverse et parmi elles le liseron ou Convolvulus pour lui donner son vrai nom.

Plantés des deux côtés d'une porte, un membre de chacune de ces espèces poussait et s'élançait vers le rebord de la fenêtre qui les surmontait.

Chacun tirebouchonnait vers le linteau dans le seul sens qu'il connaissait. Ils s'y arrêtaient, se tâtèrent de leurs vrilles, sourirent et tombèrent amoureux.

.....
*Ce qui donna un choc aux parents du chèvrefeuille :
"Les liserons, crièrent-ils, sont de souche inférieure.
Ils sont incultes et sans éducation.
Nous nous enroulons à droite et eux le font à gauche!"*

.....
*On les trouva ensemble le matin suivant.
Ils avaient arraché leur racine du sol et se ratatinaient.
Privés de cette liberté, pour laquelle il faut se battre
De tourner à gauche ou de tourner à droite.»*

Michaël Flanders.

Nous allons reprendre ce qui nous semble être un des points vifs du séminaire *l'Identification*, l'appui pris par Lacan sur les surfaces par le biais de la dissymétrie.

Ceci nous avait déjà amené¹ à montrer comment la dissymétrie sur le tore permettait de pointer ce que Lacan énonce comme dissymétrie entre le sujet et l'Autre dans la névrose, dans ce croisement, produit par la dimension de l'Autre, entre l'objet du désir, a , et la demande. Ceci présuppose, bien sûr, de tenir le sujet de l'inconscient pour identifié à la surface, de tenir le sujet comme effet de signifiant identifié à la coupure engendrant la surface.

Il y a une sortie possible de la névrose : une autre surface topologique — le plan projectif — permet de concevoir une coupure qui rende compte de ce pas, offert au sujet, de s'identifier au désir.

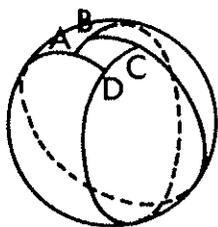
Le tore, surface bilatère, close, sans bords, peut se concevoir dans l'espace ordinaire.

Pour passer au plan projectif, nous allons rencontrer une difficulté supplémentaire. Cette surface est close et unilatère ; elle n'a donc aucun bord. C'est dire que cette surface ne se conçoit pas dans l'espace ordinaire, à trois dimensions, mais dans au moins quatre dimensions. (La bande de Moebius qui se conçoit, comme le tore dans l'espace ordinaire, est unilatère, mais a un bord.)

Le plan projectif, comme tel, n'est pas représentable.

Pour en obtenir des présentations, nous devons en faire une immersion, un plongement dans l'espace ordinaire.

Ceci peut s'opérer à partir de plusieurs opérations. On peut rappeler la construction de Hilbert et Cohn-Vossen² à partir d'une sphère (surface close, bilatère) à laquelle on enlève un carré.



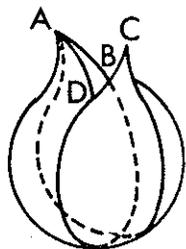
On joint AB à CD : on a réalisé
 DA à BC : chaque réu-
 sion avec
 une demi-
 torsion

Fig. 1

Ceci n'est pas réalisable en fait. On tire donc les points A et C.

1. « Le tore et la mise en jeu de la dissymétrie. » A.M. Ringenbach, *Littoral*, n° 10, Erès, p. 131.

2. *Geometry and the imagination*, Chelsea Publishing Company, New York, 1952.



et on joint les points A et C
B et D

Fig. 2

Le résultat final est une surface close qui s'auto-pénètre en une ligne AC-BD. C'est une surface topologiquement équivalente au plan projectif.

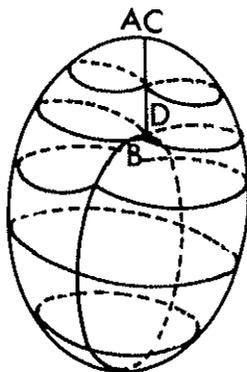


Fig. 3

On a un autre modèle avec le carré plié que Martin Gardner a proposé à Stephen Barr³.

Nous resterons sur le modèle que Lacan reprend dans le séminaire *l'Identification*, avec ce dessin simplifié :

³. On peut le trouver dans le chapitre 6 de Stephen Barr, présent dans ce numéro de *Littoral*.

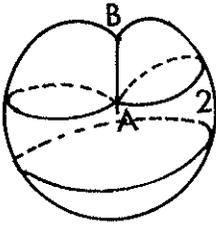


Fig. 4

Il y a deux épaisseurs.

Le nombre d'épaisseurs dans la mise à plat de la surface sera noté sur chacun des dessins.

Pour reprendre la formule de Pierre Soury, il y a un prix à payer dans l'immersion de cette surface dans l'espace ordinaire :

— soit on fait un trou dans le plan-projectif, on obtient une bande de Moebius. L'enlèvement d'un disque, même s'il se réduit à un point laisse une surface déformable en une bande de Moebius :

disque + Bande de Moebius = plan projectif

— soit on garde une surface close, mais on a du recouvrement et suivant le modèle obtenu un ou plusieurs points singuliers.

Si on enlève la calotte circulaire ou bas de sphère (topologiquement un disque) sur notre modèle, on obtient un cross-cap (bande de Moebius avec recouvrement) ou encore bonnet croisé.

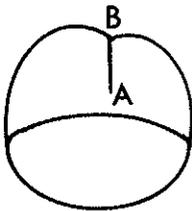
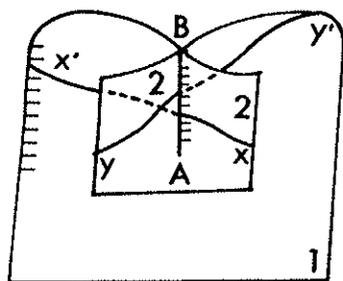


Fig. 5

On a perdu la surface close, on a un bord ici, circulaire.

Dans le modèle qui nous occupe, le prix à payer est la ligne de recouvrement AB et les points singuliers A et B. Dans l'espace de sa représentation, cette surface n'a aucun point privilégié, aucun recouvrement. Ceci nous amène à cette question : comment concevoir ces points et comment traiter la ligne d'auto-pénétration AB de la surface ? Lacan s'appuie sur ce modèle en distinguant propriétés intrinsèques de la surface (elle est close et unilatère), et extrinsèques (il y a un recouvrement et le point A central de la surface qu'il va considérer comme inéliminable). Partons de la définition qu'en donnent Fréchet et

Ky Fan⁴ : « C'est une surface close ayant une ligne de pénétration AB (sauf les deux points A, B, chaque point sur cette ligne de pénétration doit être considéré comme l'ensemble de deux points distincts). Et c'est justement grâce à cette ligne de pénétration que la surface est unilatère. » Isolons les parties de la surface dans cet entrecroisement central et faisons glisser les coupures



Les hachures indiquent la continuité des parties de la surface.

Fig. 6

xx' et yy' jusqu'à ce que la mise à plat les mette en coïncidence.

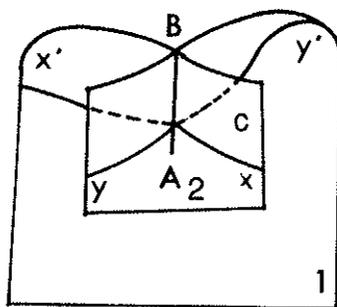
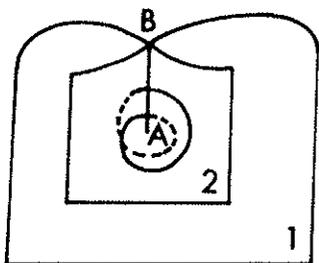


Fig. 7

Il faut admettre que le point C n'est pas le point de recouplement des deux coupures et qu'il y a deux points distincts : C' qui appartient à la coupure xx' et C'' qui appartient à la coupure yy' ; ces deux coupures ne sont pas dans les mêmes parties de la surface au niveau de l'entrecroisement. On ne pourra pas suivre le trajet xCy , mais seulement

4. *Introduction à la topologie combinatoire*, Paris, 1916, Vuibert.

$x'x'$ ou $y'y'$. La caractéristique unilatère de la surface est conservée grâce aux points d'extrémité A, B de la ligne de pénétration : points singuliers, il y a du un.



Le pointillé continu du tracé de la coupure en double tour autour du point central respecte le trajet obligé dans l'entrecroisement et le voisinage de ce point.

Fig. 8

La ligne d'auto-pénétration de la surface peut être considérée comme effet de mise à plat : elle n'a pas de consistance. Dans son cours 80-81⁵, Pierre Soury donne la structure de ces deux points A et B : ils sont équivalents. Ce sont des cônes en huit qui se raboutent avec un décalage d'un quart de tour.

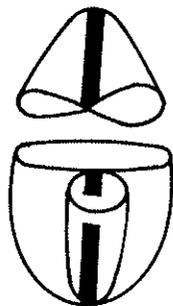


Fig. 9

ou en centrant le dessin sur la ligne de recoupement :



Fig. 10

5. Cours de Pierre Soury : « chaînes, nœuds, surfaces », transcrit par Jeanne Lafont.

Sauf à le mentionner une seule fois ⁶, Lacan ne s'appuie pas sur le fait qu'il y a deux points singuliers à chaque extrémités de la ligne de pénétration. Il appuie son dire sur une conception du point A central, défini comme point-trou, point coupure, point d'éversion, autant de formulation qu'il s'agira de préciser ultérieurement puisqu'elles éclairent d'une part comment ce point peut être maintenu comme assurant à la surface caractéristique unilatère d'un point de vue topologique, et d'autre part comment peut se concevoir sa fonction organisatrice que Lacan met en place dans ce séminaire.

Reprenons maintenant la dissymétrie entre la demande et le désir dans l'enchaînement du sujet à l'Autre qui prend appui sur le tore : aucune coupure ne permet l'irruption de l'objet *a* qui se trouve dans la métonymie indéfinie de la demande : l'enroulement de la spirale de la demande sur la surface du tore ne peut que se boucler virtuellement et le cercle — de l'objet — qui entoure le trou central du tore et qui apparaît de ce bouclage virtuel ne cerne rien d'autre qu'un vide. La dissymétrie désir-demande entre le sujet et l'Autre dans la névrose est masquée par une autre dissymétrie, celle mise en jeu dans l'identification spéculaire, fondement de la constitution du moi, point vif où le narcissisme (secondaire) est indiqué comme n'étant pas le ressort de la névrose.

Rappelons que le névrosé confond les deux dissymétries : celle de la demande-objet entre le sujet et l'Autre et celle mise en jeu dans la dissymétrie spéculaire, comme si elles étaient de même nature ⁷.

Lacan parle du fourvoiement de la fonction du fantasme chez le névrosé et de cette impasse où il est amené à chercher *a*, l'objet, dans *i(a)*, l'image, image du corps comme obstacle à la réalisation du fantasme fondamental ($\$ \diamond a$ où le poinçon se lit coupure).

Lacan avance cette formule : il y a deux imaginaires, le vrai et le faux. « Le faux ne se soutient que de cette sorte de subsistance à laquelle restent attachés tous les mirages du mé-connaître : le sujet se me-connaît dans la relation au miroir ⁸. » La vraie fonction imaginaire intervient au niveau du désir : elle est une relation privilégiée avec *a*, l'objet du désir.

Le fil de la dissymétrie nous permet de saisir comment la relation à l'objet est marquée d'un voilement maximum, comment peut s'opérer cette confusion et comment elle peut se dénouer dans une autre référence à la coupure sur le plan projectif.

6. Séminaire du 23 mai 62.

7. « Le tore et la mise en jeu de la dissymétrie », *op. cit.*

8. Séminaire du 13 juin 62.

La fonction de l'image spéculaire se réfère à la méconnaissance de la dissymétrie la plus radicale. C'est celle-la même qui explique la fonction du moi, le rapport dit de narcissisme, mais non la névrose. Citons : « L'image spéculaire est une erreur en tant que le sujet s'y mé-connaît : l'origine du moi et sa méconnaissance sont ici rassemblées dans l'orthographe⁹. »

$i(a)$, image réelle, est elle-même un objet, mais un objet qui n'est pas le même que a ; a l'objet du désir n'a pas d'image spéculaire. Si $i(a)$ et a peuvent être mis en rapport, c'est dans la fonction de masque que l'une constitue pour l'autre : « l'image centrale du narcissisme secondaire ne fonctionne que comme voie d'accès, voie d'accès leurrante mais voie d'accès orientée comme telle au désir¹⁰ ». Le désir, dans le graphe, vise $\$ \diamond a$, le fantasme, sous un mode analogue au moi qui se réfère à l'image spéculaire $i(a)$. Cet appui d'erreur que la relation du sujet marqué du trait unaire trouve dans l'image du corps peut-être aperçu du sujet : si la méconnaissance de la dissymétrie reste au fondement de l'identification spéculaire, la dissymétrie désir-demande peut être aperçue du sujet. Le sujet a à authentifier a comme n'ayant aucun rapport avec la dissymétrie du support i . Alors le sujet peut décoller du spéculaire.

Il nous reste à montrer comment une surface — le plan projectif — peut permettre d'être le support de cette opération où le sujet décolle du spéculaire, où a non spécularisable se sépare de $i(a)$ et où le sujet franchit ce pas d'identification au désir dans cette coupure subjective où le fading du sujet s'opère de la séparation de l'objet.

Il s'agit donc de marquer le support topologique qui peut être donné au fantasme : $\$$ coupure de a .

Pour qu'il y ait monstration, il nous faut auparavant rappeler que le spéculaire ne joue pas de la même manière pour les êtres symétriques et les êtres dissymétriques.

Martin Gardner¹¹ donne cette définition : « Quand nous dirons d'une figure qu'elle est symétrique (quel que soit le nombre de ses dimensions) nous voudrions simplement dire qu'elle est identique (superposable) à son image dans un miroir sans la faire tourner dans un espace à dimensions plus nombreuses. Quand nous dirons qu'une figure est asymétrique il faudra simplement comprendre qu'elle n'est pas identique (ou superposable) à son image dans un miroir. »

Pour un objet asymétrique, dans notre espace à trois (n) dimensions il

9. Séminaire du 30 mai 62.

10. Séminaire du 13 juin 62.

11. *L'Univers ambidextre*, Dunod, Paris, 1968.

faut passer par quatre ($n + 1$) dimensions pour un miroir à deux ($n - 1$) dimensions, pour que son image lui soit superposable.

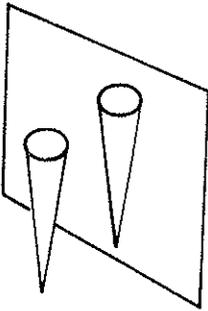


Fig. 11

le cône, objet symétrique est superposable à son image, ce, quelle que soit son orientation.

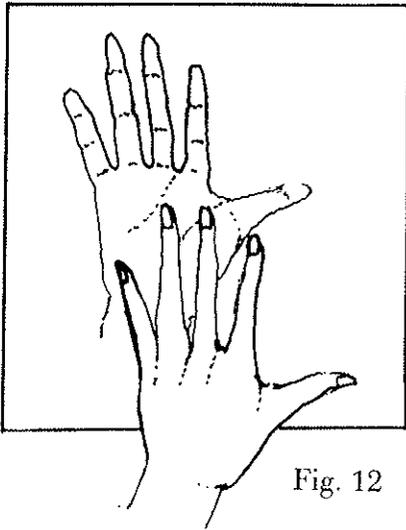


Fig. 12

la main, objet asymétrique, n'est pas superposable à son image dans le miroir.

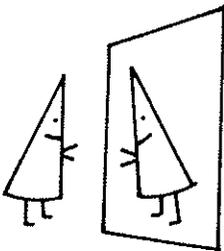


Fig. 13

le planaire asymétrique (figure à 2 dimensions), le miroir ici à 1 dimension se limite à la seule ligne droite qui est devant lui (il est représenté ici dans l'espace à 3 dimensions). On ne peut le faire coïncider avec son image par un simple glissement dans le plan. Il faut passer par l'espace à 3 dimensions ; le retourner et le reposer sur le plan par son autre face. C'est impossible si nous restons dans le plan (2 dimensions)¹².

12. *Idem.*

Comment opère le miroir ? Le miroir inverse la structure d'une figure point par point selon l'axe qui lui est perpendiculaire. Il ne marque aucune préférence pour la droite et la gauche, contre le haut et le bas. Quand nous nous regardons dans un miroir, nous disons que le miroir a inversé la droite et la gauche (le grain de beauté de notre joue droite est vue sur la joue gauche de notre image), alors qu'il a inversé la face et le dos : l'axe avant-arrière. C'est seulement parce que nous voyons notre image derrière le miroir nous faire face que nous parlons d'une inversion de droite-gauche. On pourra par contre le dire si nous nous positionnons par rapport au miroir, notre épaule gauche touchant le miroir : là, le miroir inversera normalement l'axe qui lui est perpendiculaire : l'axe gauche-droite.

En ce qui nous concerne, nous sommes des êtres dissymétriques même si notre corps présente une symétrie bilatérale générale : notre corps n'est pas identique-superposable à son image miroir, au contraire du cône ou du disque qui seront dit : « non spécularisables ».

Ayant précisé comment la dissymétrie et le spéculaire se nouent, rappelons que le plan projectif est une surface où une coupure le divise en deux morceaux, ce qu'aucune coupure unique sur le tore ne permet¹⁴.

Cette coupure privilégiée en double tour tournant autour du point A central, va diviser la surface en deux morceaux :

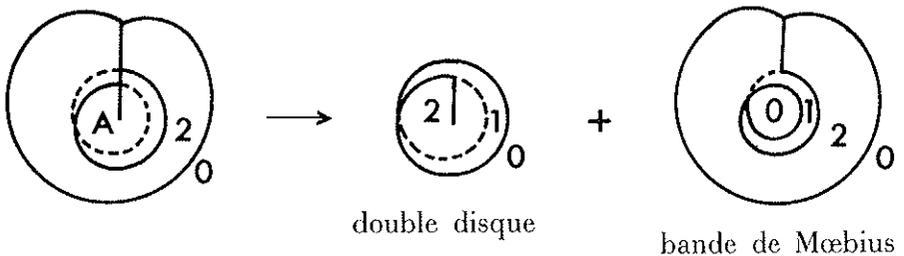


Fig. 14

Rappelons que cette coupure en double tour qui divise cette surface est nommée par Lacan « huit intérieur » et est appropriée à soutenir que

13. *Idem.*

14. Rappel : il s'agit — pour le tore — des coupures qui ne peuvent se réduire à un point : celle qui enserre l'anneau et celle qui entoure le trou central.

le signifiant se répète au moins une fois pour achever sa forme signifiante, qu'un signifiant ne peut se signifier lui-même.

L'application de la coupure en double tour sur la surface va servir de support à indiquer comment le sujet barré dépendant du signifiant peut devenir à être coupure de l'objet.

Opérons en plusieurs temps et questionnons-nous d'abord sur la dissymétrie du plan projectif.

1) Cette surface, dans cette présentation, peut être considérée comme symétrique (l'axe de symétrie s'appuyant sur la ligne d'auto-pénétration de la surface dans sa mise à plat).

La coupure en double tour peut se marquer à droite ou à gauche de cette ligne :

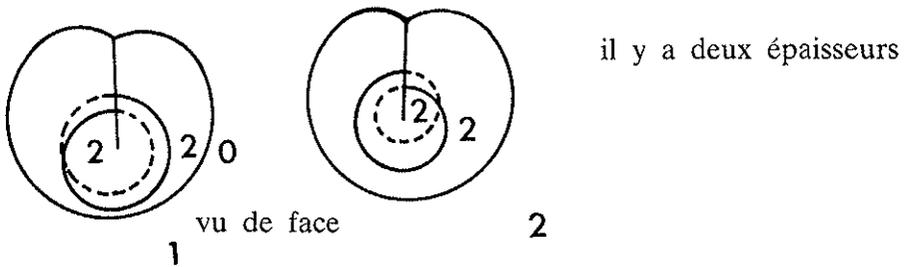


Fig. 15

Retournons la surface

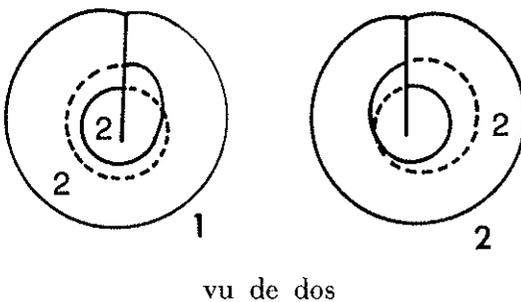


Fig. 16

La spirale est d'enroulement soit droit, soit gauche, qu'elle soit vue de face ou de dos, comme on le constaterait en regardant un escargot, à l'extérieur ou dans le creux. On peut donc parler du plan projectif comme d'un corps « gauche » (comme le fait Lacan) où la coupure sur la surface marque la dissymétrie.

Constatons de plus que (2) de face ou de dos est l'image miroir de (1).

2) Regardons comment cette question de la dissymétrie se retrouve pour chacun des deux morceaux divisés par cette coupure en double tour.

On obtient un double disque, et une bande de Moebius.

a) la bande de Moebius restante, elle, est marquée par la dissymétrie, même si cette présentation peut être ramenée à une présentation symétrique où la torsion se retrouve dans le recouplement.

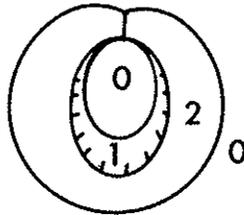


Fig. 17

Quand la pièce centrale est énuclée, il s'agit dans ce qui reste, « d'une structure spécularisable, foncièrement dissymétrique qui va nous permettre de localiser le champ de cette dissymétrie du sujet par rapport à l'Autre, spécialement concernant la fonction essentielle qu'y joue l'image spéculaire »¹⁵.

b) le double-disque — l'objet *a* — qui se détache avec la coupure n'est pas spécularisable. Il est donc identique (superposable) à son image miroir.

Pourtant, la coupure opérée par Lacan sur le plan projectif le découpe soit en une bande de Moebius gauche et un disque gauche, soit en une bande de Moebius droite et un disque droit,

15. Séminaire du 13 juin 62.

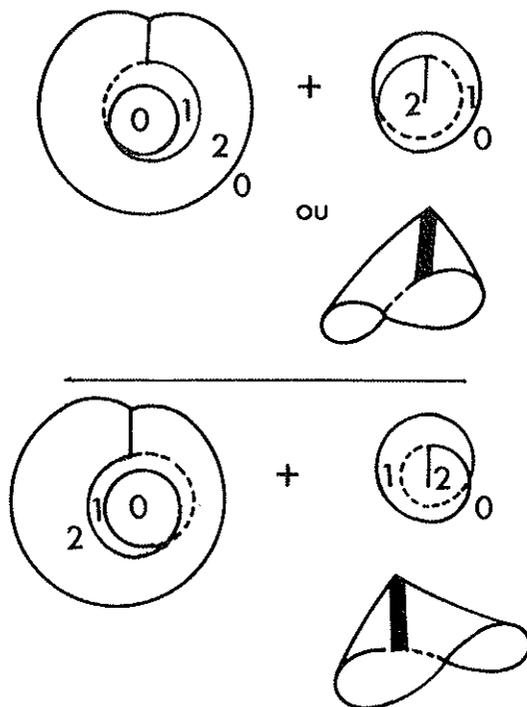
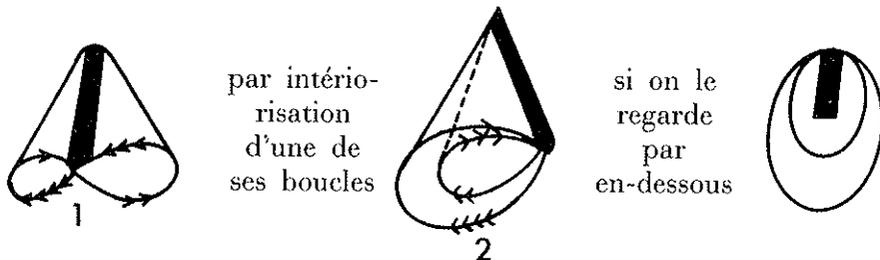


Fig. 18

où une dissymétrie s'opère pour chacun des objets : ils sont miroirs les uns des autres.

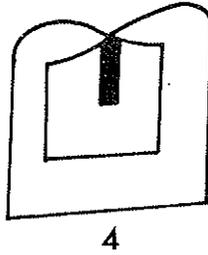
Pierre Soury fait la monstration de l'équivalence du cône en huit et du double disque (rappelons que le cône en huit est la structure du point et que ce point A se retrouve dans le double disque qui se détache), et de ce que le cône en huit est la même chose qu'un disque. On a donc l'équivalence topologique d'un double disque et d'un disque.

Le cône en huit et ses modifications (de 1 à 7)¹⁶ :

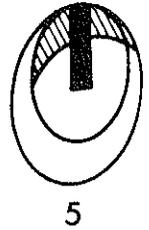


16. Cours de Pierre Soury, 1980-81, que l'on trouvera dans « chaînes, nœuds, surfaces ».

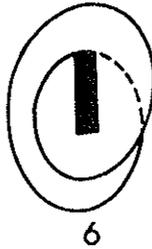
et par déformation simple des bords : c'est une figure équivalente



puis avec un événement de rognure (hachuré)



il y a ainsi création d'un nouveau bord



et enfin par souplesse : c'est le dessin du huit intérieur

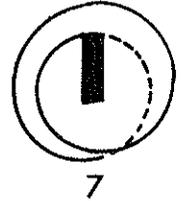


Fig. 19

Le cône en huit est la même chose qu'un disque

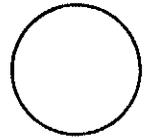
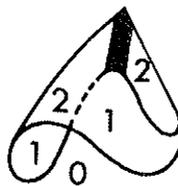
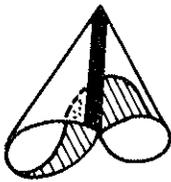


Fig. 20

Il y a un saut élémentaire qui ne peut être décomposé.
 Le disque donne une image miroir qui lui est identique, directement superposable. On peut dire qu'il n'est pas spécularisable.
 Lacan reprend une autre voie, indiquée dans le séminaire du 6 juin 62.
 Prenons cette coupure :

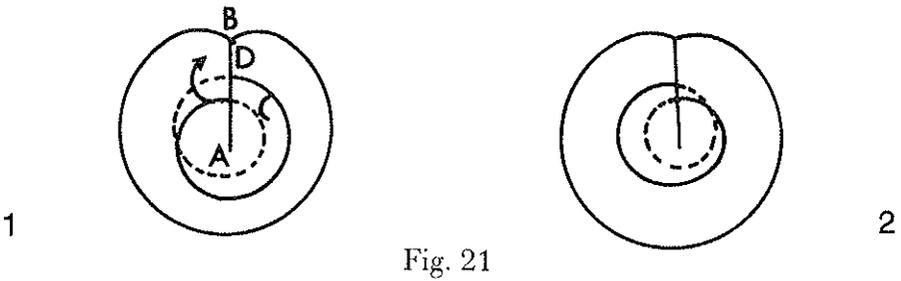
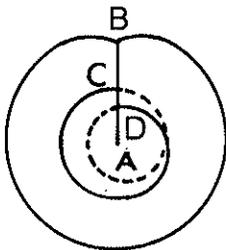


Fig. 21

On va faire glisser cette coupure sur la surface : à condition de ne pas passer par A ou B, les extrémités de la ligne d'auto-pénétration, cette coupure peut glisser le long de la ligne de recouplement fictive puisqu'on a vu qu'il n'y a pas recouplement de la surface et qu'entre A et B, on peut légitimement jouer sur les rapports respectifs des points C et D : ils ne se rencontreront pas.

Haussons donc la partie de la coupure portant C au-dessus de la partie portant D :



On retrouve l'image miroir (2) précédente

Fig. 22

Autant dire que pour la figure isolée par cette coupure en double tour, le spéculaire perd sa prise : l'image est identique, superposable à l'objet.

La double boucle de la coupure donne un schéma de représentation de ce qu'est la relation \mathcal{S} coupure de a , ce que nous n'arrivons pas à saisir au niveau de la structure du tore, « à savoir de quelque chose qui nous permet d'articuler schématiquement la structure du désir en tant que formellement nous l'avons inscrite dans ce quelque chose qui nous permet de concevoir la structure du fantasme $\mathcal{S} \diamond a$ »¹⁷.

Il nous restera à articuler la structure du point singulier central de la surface dans la fonction essentielle que lui accorde Lacan dans cette opération de coupure.

17. Séminaire du 13 juin 62.

LA TRANSA

BULLETINS

Sont déjà parus

- n° 1 : « Rêve de l'injection faite à Irma ». « Lettres à Fliess »
- n° 2 : « La prise en considération de la présentabilité ». « Du mécanisme psychique de l'oubli » (1898). inédit. épuisé
- n° 3 : « Sur le rêve » (I). « Oubli d'un nom de langue étrangère » (épuisé)
- n° 4 : « Sur le rêve » (II). « Psychothérapie de l'hystérie » (I) (Etudes sur l'hystérie)
- n° 5 : « Sur le rêve » (fin). « Le motif du choix des coffrets ». « Psychothérapie de l'hystérie » (II)
- n° 6 : « Moyens de présentation du rêve » (chap. VI de l'interprétation du rêve) (I). « Psychothérapie de l'hystérie » (fin)

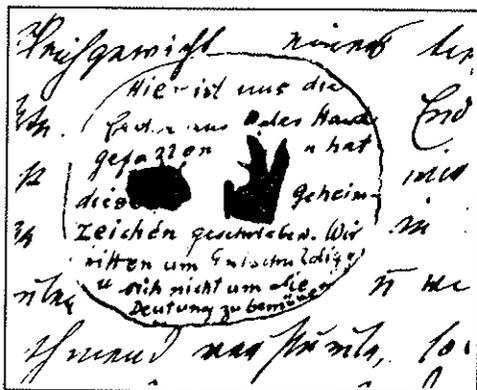
A paraître :

- n° 7 : « Moyens de présentation du rêve » (fin). « Se souvenir, répéter et parler »

ABONNEMENT

Abonnement pour 4 numéros : **200 F**

à retourner à *La transa*, 9 rue Félix Ziem,
75018 Paris.



NUMEROS SPECIAUX

- **Trois Essais sur la théorie de la sexualité**
- **Psychopathologie de la vie quotidienne**
- **Au-delà du principe de plaisir**
- **L'interprétation du rêve**

Littoral

a déjà publié...

N° 1 juin 1981 : Blasons de la phobie. La visite (C. Misrahi, P. Thèves), Du déplacement au symptôme phobique (E. Porge), Le lieu-dit (G. Le Gaufey), Difficultés des théories de l'angoisse chez Freud (N. Kress-Rosen), Le pas-de-barre phobique (J. Allouch), La vérité parle, le savoir écrit (P. Julien), A propos de deux portraits de St. Jérôme lisant (J. Hébrard), Une présentation de la coupure : le nœud borroméen généralisé (M. Viltard). *Traduction* : La lettre 52 de S. Freud à W. Fliess. (épuisé)

N° 2 octobre 1981 : La main du rêve. Peindre les sons et parler aux yeux (S. Hart), Jeux d'écriture dans la civilisation pharaonique (P. Vernus), Le trait de la lettre dans les figures du rêve (M. Viltard), Les procédés de figuration du rêve (M. Safouan), Un concept de Freud : *Die Rücksicht auf Darstellbarkeit* (D. Arnoux), Quand... « la plupart des rêves vont plus vite que l'analyse » (F. Biégelman-Barroux), La vérité parle, le savoir écrit [II] (P. Julien), Le regard suspendu (D. Chauvelot), L'invention de la lettre (D.G. Laporte), Freud avec Börne (J. Fourton). *Traductions* : Quelques suppléments à l'ensemble de l'interprétation des rêves (S. Freud), Note sur l'histoire de la technique psychanalytique (S. Freud), L'art de devenir un écrivain original en trois jours (L. Börne).

N° 3/4 février 1982 : L'assertitude paranoïaque. Le « règne de la parole » de Brisset et l'étymologie spéculative (F. Nef), Sur la théorie médiévale de la *suppositio* (A. de Libera), Abord de l'hallucination (E. Porge), Spinoza en épigraphe de Lacan (R. Misrahi), Du discord paranoïaque (J. Allouch), La folie à deux, Du schéma R au plan projectif (J. Lafont), Ce que le paranoïaque ne réussit pas (G. Le Gaufey), Un lieu commun à la paranoïa et à la psychanalyse (P. Alerini), Jean-Jacques ou Jean-Baptiste (B. Saint Girons), « Des trésors aveuglants d'authenticité » (C. Amirault).

N° 5 juin 1982 : Abords topologiques. Une écriture de contours (J.C. Terrasson), Note sur la trinité (P. Julien), De l'écriture nodale (E. Porge), Séances mathématiques (P. Soury), Lire autrement que quiconque (M. Viltard), Du discord paranoïaque II (J. Allouch), L'écriture de l'araignée divinatrice (C.H. Pradelle), Comment j'ai lu certains de mes livres (F. Wilder), La structure comme lieu de forçage symbolique (J. Bourdiau), Un nom propre pour la psychanalyse (J. Poulain-Colombier), G. Ifrah : « Histoire universelle des chiffres » (L. Bazin), P.L. Assoun : « Introduction à l'épistémologie freudienne » (G. Le Gaufey).

N° 6 octobre 1982 : **Intension et extension de la psychanalyse.** Kant avec Sade (T. Marchaisse), Du discord paranoïaque III (J. Allouch), Remarques sur *Das Ding* dans P « Esquisse » (J.P. Dreyfuss), Séances mathématiques II (P. Soury), J.M. Olivier : « Lautreàmont le texte du vampire » (R. Brossard), Didi Huberman : « L'invention de l'hystérie ».

N° 7/8 juin 1983 : **L'instance de la lettre.** La « conjecture de Lacan » sur l'origine de l'écriture (J. Allouch). Écriture du rêve et écriture hiéroglyphique (P. Vernus). Le nom propre et la lettre (P. Julien). ... d'une syntaxe sociale (S. Stoïanoff-Nenoff). Effet de surprise et ponctuation (J. Poulain-Colombier). Freud et la ville éternelle (S. Sésé-Léger). Le nom brille (M. Guibal). ... auteur non identifié (A. Fontaine). Les écritures volantes (B. Saint Girons). Divination et persécution à Bangoua (C.H. Pradelles). Écriture et divination chez Vico (A. Pons). Littéralement et dans tous les sens (B. Cassin). Une phobie de la lettre : la dyslexie comme symptôme (E. Porge). La *vis* de la lettre (F. Wilder). Un trou de mémoire (G. Le Gaufey). Le sujet de l'écriture ou le partenaire silencieux (A.M. Christin). Bien écrire (M. Viltard). La lettre interdite (J. Bourdiau).

N° 9 juin 1983 : **La discursivité.** Qu'est-ce qu'un auteur (M. Foucault). Les trois petits points du « retour à... » (J. Allouch). Le discours mystique. Histoire et méthode (A. de Libéra F. Nef). La feinte mystique (G. Le Gaufey). Y a-t-il un discours de la mystique ? (P. Julien). Exorbitantes sœurs Papin (Dossier). Spinoza contre les herméneutes (A. Comte-Sponville). Les silences de la lettre (A. Fontaine).

N° 10 octobre 1983 : **La censure.** La censure du rêve (S. Freud). L'E.S. (Erik Porge). Un nom dans la kabbale (C.H. Drouot). Du Matamore au Cid : schéma d'une crise de l'autorité (C. Poletto). La cible du transfert (G. Le Gaufey). Visite à fossier (J.Y. Pouilloux). Poursuite et statue (M. Loeb). La moitié de Poulet (J. Macé). Le tore et la mise en jeu de la dissymétrie (A.M. Ringenbach).

N° 11/12 février 1984 : **Du père.** Religion et paternité (J. Moingt). Y a-t-il un irréductible du sinthome (M.M. Chatel). Père, ne vois-tu donc pas que tu brûles ? (G. Le Gaufey). Du père incorporé au sinthome (J.J. Moscovitz). Double filiation et identités (M.L. Pradelles de Latour). Pas l'Un sans l'Autre, ou : la jouissance qu'il ne fallait pas (I. Diamantis). A propos d'adoption (J. Attal). L'amour de Fromm (M.F. Sosa). Une femme a dû le taire (J. Allouch). Ainsi, *issit* le père (J. Baril). La parenté trobriandaise reconsidérée (C.H. Pradelles de Latour). D'où nous vient la théorie psychanalytique ? Du père ? (C. Dorner). L'amour du père chez Freud (P. Julien). D'un qui dit non (B. Casanova). Un cas de mélancolie (J.P. Dreyfuss). Version du père et publication (C. Toutin). L'autre et le lieu (A.M. Christin). Transcrire sa père-version : Bruno Schulz (P. Hassoun). Comme est dit du père (E. Porge). Imaginaire de la procréation et insémination artificielle (D. David). Les mécomptes du Père Noël ou le complexe d'Enoch (J.J. Rassial). Remarques concernant le langage dans les perversions (D. Cromphout). « Jean-Jacques, aime ton pays » (B. Saint Girons). L'artiste peintre et la question du père (J. Fourton). Père dans le réel — père symbolique — père réel (A. Didier-Weil). Mémoires (C. Simatos).

N° 13 juin 1984 : traduction de Freud, transcription de Lacan. Sur le sens antinomique des mots primitifs (S. Freud). A propos du *Gegensinn* (E. Legroux). Marie Bonaparte, une femme entre trois langues (M. Viltard). A travers les langues (C. Toutin). Au-dessus des fragments d'un langage plus grand (M. Cresta). L'édition des *Ecrits* en espagnol (M. Pasternac). Sur la transcription (D. Arnoux). La place du lecteur (D. Cerf-Bruneval). Transcription et ponctuation (D. Hebrard). Lacan censuré (J. Allouch). Quelques problèmes de l'établissement des séminaires de J. Lacan (G. Taillandier). Fabrique du cas I. Fabrique du cas II. Récréations topologiques (D. Arnoux).

Vous trouverez

Littoral

A Angers : Richer, 6, rue Chaperonnière. — *A Aix-en-Provence* : Vents du Sud, 24, rue Espariat. — *A Bordeaux* : La machine à lire, 13, rue de la Devise ; Mimésis, 5 bis, rue de Grassi. — *A Clermont-Ferrand* : Les Volcans, 80, boulevard de Gergovia. — *A Grenoble* : Arthaud, 23, Grande-Rue. — *A Lille* : Le furet du Nord, 15, place Général-de-Gaulle. — *A Lyon* : Librairie des Nouveautés, 26, place Bellecour. — *A Montpellier* : Sauramps, Verrière du Triangle. — *A Nancy* : Librairie des Arts, 18, trottoirs Here ; Agence de presse, 38, rue St-Dizier. — *A Nantes* : Vent d'Ouest, 5, place du Bon-Pasteur. — *A Nice* : La Sorbonne, 23, rue de l'Hôtel-des-Postes. — *A Paris* : Le livre à venir, 10, rue Tournefort (5^e) ; L'arbre voyageur, 55, rue Mouffetard (5^e) ; Librairie générale et universitaire, 5, rue Malebranche (5^e) ; St-Michel Sorbonne, 20, rue de la Sorbonne (5^e) ; Presses Universitaires, 49, boulevard St-Michel (5^e) ; Lipsy, 25, rue des Ecoles (5^e) ; Lire Elire, 16, rue de Santeuil (5^e) ; Autrement dit, 73, boulevard St-Michel (5^e) ; Bonnier Lespiaut, 41, rue de Vaugirard (5^e) ; Le divan, 37, rue Bonaparte (6^e) ; La Hune, 170, boulevard Saint-Germain (6^e) ; Du regard, 41, rue du Cherche-Midi (6^e). — *A Rouen* : Sedac Armitière, 5, rue des Basnage ; Van Moe, 20, rue Thiers. — *A Strasbourg* : FNAC, place Kléber ; Facultés Boucharlat, 2, rue de Rome. — *A Toulouse* : Ombres blanches, 48, rue Gambetta ; Privat, 14, rue des Arts.

Achévé d'imprimer en novembre 1984

sur les presses de l'imprimerie Laballery et C^e — 58500 Clamecy

Numéro d'imprimeur : 407042

Numéro d'ISSN : 0751-2090

Littoral

Freud Lacan : quelle articulation ?

Freud déplacé

Lacan, Freud : une rencontre manquée

L'étrange altérité de l'expérience

Représentation freudienne et signifiant lacanien

Intension et extension de la psychanalyse

Marguerite Duras ou le ravissement du réel

Livres

Sur Doï Takeo : *Le jeu de l'indulgence*

De l'amitié

Premiers pas

Amae sans complexe

Récréations topologiques

Le plan projectif

La dissymétrie, le spéculaire et l'objet *a*

Entre savoir et jouissance, du littoral au trait littéral, il y a un pas — un pas de sens. Faire semblant ici échoue ; et la feinte se prolonge dans le réel : la pas-science de la psychanalyse vire au délire ou s'instaure en religion. Les pages de LITTORAL sont ouvertes à ce qui se brise au tracé de ce trait.