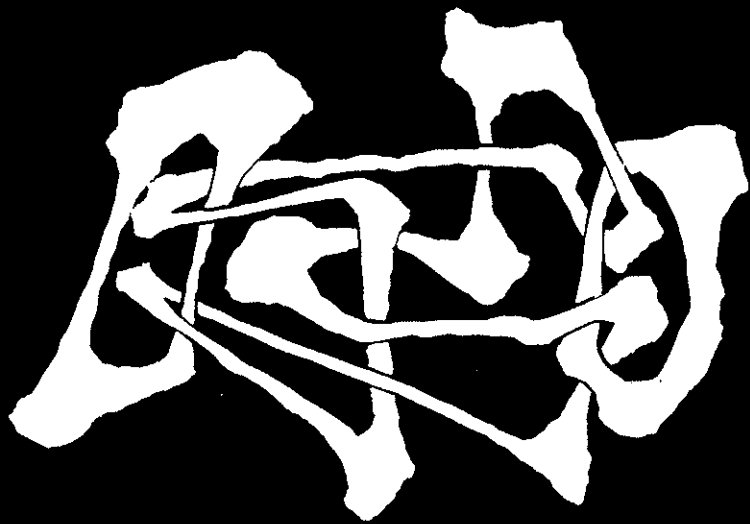


de psychanalyse

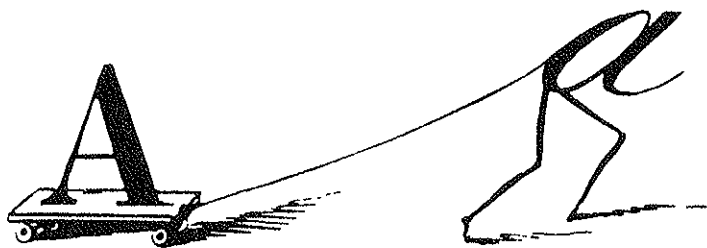
# Littoral



19/20

Quand l'inconscient  
se fait savoir

*Quand l'inconscient se fait savoir*



Colloque Littoral  
des  
28 et 29 septembre 1985 à Paris.

# littoral

---

N° 19/20 - QUAND L'INCONSCIENT SE FAIT SAVOIR

---

## SAMEDI MATIN

---

- |                   |    |                                  |
|-------------------|----|----------------------------------|
| Laurence Bataille | 5  | <i>Réminiscences sans rappel</i> |
| Erik Porge        | 11 | <i>L'imbroglio de la faute</i>   |
- 

## SAMEDI APRÈS-MIDI

---

- |                                      |    |   |
|--------------------------------------|----|---|
| Hélène Picot                         | 27 | <i>Le savoir occulte</i>  |
| Jean Allouch                         | 35 | <i>Freud ou quand l'inconscient s'affole</i>                    |
| Christian Simatos                    | 59 | <i>En passe de savoir</i>                                       |
| Georges Zimra                        | 67 | <i>Une mémoire sans histoire</i>                                |
| Irène Diamantis                      | 81 | <i>Au commencement était l'hypnose : certitude et objection</i> |
| Charles Henry Pradelles<br>de Latour | 87 | <i>La sorcellerie et le savoir</i>                              |
| Paul Alérini                         | 99 | <i>Savoir clinique et clinique du savoir</i>                    |

---

## DIMANCHE MATIN

---

Alain Didier-Weill	107	<i>Il sait que (je sais qu' (il sait que (je sais)))</i>
Jean-Paul Abribat	117	<i>Descartes déplacé : entre savoir et vérité : le sujet...</i>
Serge Hajblum	129	— ( )
Françoise Wilder	137	<i>« Celui qui se gouverne soi-même est gouverné par un grand sot »</i>
Marie-Madeleine Chatel	149	<i>Le savoir, il s'invente</i>

---

## DIMANCHE APRÈS-MIDI

---

Guy Le Gaufey	157	<i>Qui sait ?</i>
---------------	-----	-------------------

---

## INTENSION ET EXTENSION DE LA PSYCHANALYSE

---

Danièle Arnoux	169	<i>La parole envolée de Jacques Lacan</i>
Pascal Padovani	177	<i>De la chose</i>
Jean Allouch	191	<i>The grounds are excellent</i>
Charles Bouazis	201	<i>Le contenu fatal</i>
<i>Correspondance</i>	213	

---

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

● *des correspondants*

en France :

C. Amirault (Bordeaux), C. Bertrand (Le Havre), J. Briffe (Antibes),  
B. Casanova (Tours), E. Decocq (Reims), M. Demangeat (Bor-  
deaux), J.-P. Dreyfuss (Strasbourg), J. Fourton (Limoges), P. Alerini  
(Marseille), M. Gauthron (Angers), N. Glissant-Succab (Antilles),  
P. Marie (Nice), J. Milhau (Nîmes), D. Poissonnier (Lille), A.-M.  
Ringebach (Le Havre), M. Thiberge (Toulouse), F. Wilder (Mont-  
pellier), H. Zysman (Besançon) ;

à l'étranger :

J. Bennani (Rabat), Clinica de atendimentos psicológicos e psiquiá-  
tricos (Salvador de Bahia-Brésil), D. Cromphout (Bruxelles), M.  
Drazien (Rome), B. Garber (Barcelone), S. Gilbert (Oslo),  
M. Halayem (Tunisie), G. Izaguirre (Buenos Aires), E. Maldonado  
(Cordoba-Argentine), F. Peraldi (Montréal), W.J. Richardson (Bos-  
ton), S. Schneiderman (New York), M.F. Sosa (Mexico).

---

● *Rédaction* : Littoral, 1, rue Mizon, 75015 Paris.

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

● *Diffusion en librairie* :

DIFFEDIT, 96, Bd du Montparnasse - 75014 PARIS.

---

*Abonnements (à adresser aux Editions Erès) :*

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

Etranger : 340 F.

(Pour les envois par avion, ajouter 50 F)

— de soutien : 500 F.

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

## Réminiscences sans rappel

Il y a déjà longtemps, une amie m'avait raconté avoir reconstitué, par l'intermédiaire d'un rêve, des événements de sa petite enfance qu'elle ne se rappelait absolument pas avoir vécus ; elle avait eu l'impression de procéder comme un détective qui reconstitue le scénario auquel il n'a pas assisté. Elle en avait espéré en vain une heureuse issue de son analyse.

Freud témoigne d'une expérience semblable.

Au cours de son auto-analyse, il est d'une part amené à abandonner sa *neurotica*. De « la surprise de constater que, dans chacun des cas, il fallait accuser le père de perversion, sans en excepter le mien »<sup>1</sup>, il en vient à « indiquer que le vieil homme n'a joué aucun rôle actif dans mon cas, mais que j'avais sans doute inféré cela de lui par analogie avec moi »<sup>2</sup>. D'autre part, il découvre le complexe d'Œdipe : « J'ai trouvé en moi des sentiments d'amour envers ma mère et de jalousie envers mon père » etc. Ce sur quoi je voudrais insister, c'est qu'il « ne retrouve rien de semblable dans la chaîne de mes souvenirs. C'est donc qu'il s'agit d'une véritable redécouverte. » Il avance avec enthousiasme : « Je ne

---

1. Lettre du 21 septembre 1897. Mis à part ce membre de phrase qui mentionne le père de Freud, et que Strachey avait déjà rétabli, je n'ai pas trouvé, en ce qui concerne cet été d'auto-analyse, de renseignements complémentaires dans la correspondance complète éditée par J.M. Masson aux Harvard University Press.

2. Lettre du 3-4 octobre 1897. La traduction française me semble comporter un contre-sens. Je ne sais pas l'allemand, mais j'ai traduit d'après Masson et Strachey, à qui je fais plus confiance qu'à Anne Berman, et ce d'autant plus que le sens m'en paraît plus logique, surtout si l'on se reporte au rêve raconté dans la lettre du 31 mai 1897, où Freud fait état de « sentiments hypertendus pour Mathilde ».

puis te donner une idée de la beauté intellectuelle de ce travail », plein d'espoir pour l'avenir de la psychanalyse, mais aussi pour le sien : « J'ignore tout encore des scènes sur lesquelles se fonde toute cette histoire. Si je parviens à les retrouver et à liquider ma propre hystérie... », ce à quoi il paraît bientôt renoncer, du moins jusqu'à ce qu'il liquide Fliess.

Quel est donc le statut de ces inscriptions inconscientes qui produisent des indices permettant de les reconstituer en l'absence de tout élément imaginaire, de toute scène ? L'intitulé du colloque de *Littoral* a réactualisé cette question pour moi.

Freud communique l'essentiel de sa redécouverte à Fliess, mais il en dit fort peu sur les voies par lesquelles il y a accédé, même s'il est plus prolix à propos de la « vieille femme laide et intelligente » qui avait été son initiatrice<sup>3</sup>.

J'ai demandé à mon amie si elle pouvait me fournir plus de détails sur son expérience. Elle a accepté. En bonne lectrice de la *Traumdeutung*, elle avait analysé son rêve par écrit. Elle a conservé ces papiers, dont elle m'a confié une partie. Partie encore longue, fourmillante de chaînes associatives dont beaucoup sont restées sans issue. J'en ai élagué tout ce qui ne me semblait pas nécessaire à mon propos<sup>4</sup> et l'ai recopié ici ; j'ai ajouté entre parenthèse les explications que la rêveuse a bien voulu me donner.

*« Sur un toit. Une femme me poursuivait. Le toit était vaste, ... et partout il y avait des petits toits qui prolongeaient les grands. La femme avait déjà enlevé un morceau à X (un homme que j'aimais). Moi je lui échappais et quand j'arrivais en bas je la voyais tomber en hurlant du haut de la falaise. Qu'est-ce que blanche vient faire là ? (Blanche est une sœur de ma mère morte en tombant d'une falaise quand j'avais dix-huit mois. Il n'y avait pas de falaise dans mon rêve, mais des toits).*

3. Lettres du 3-4 et du 15 octobre 1897. Mais on verra, en se reportant à *la Science des rêves* (Chapitre V, III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> sous-chapitres) qu'il était déjà question de cette vieille femme dans le deuxième rêve raconté dans la lettre du 31 mai 1897. Il en est encore question dans *La psychopathologie de la vie quotidienne* au chapitre IV.

4. Ce n'est pas sans regret, car je crains que ces soi-disant exemples d'analyse de rêves ne gênent ceux qui s'y essaient : bon gré mal gré ils comparent leurs efforts à ces exemples où le rêveur semble avoir résolu la question en un petit quart d'heure au maximum. C'est oublier que Freud passait parfois plusieurs séances d'une heure à analyser un seul rêve de patient, et que pendant un temps il consacra aux siens, semble-t-il, plusieurs heures par jour. La libre association ne l'empêchait pas de procéder avec méthode. Je ne suis pas sûre que nous ayons gagné à remiser cela au rang des vieilleries.

*La femme crie. Elle arrive en bas, mais elle n'est pas du tout morte ni écrasée* — comme Blanche d'après grand'mère (ma grand'mère me disait souvent que sa fille Blanche n'était pas morte, mais amnésique. Un jour elle se souviendrait et reviendrait). Cette fois j'ai écrit Blanche sans C. Sans C-phallique (vieux jeu de mot sur mes céphalées). Sans tête. Comme dans l'amnésie. Sans tête, sans phalle aussi — le morceau que la femme a prélevé à X. Tout à l'heure j'avais écrit Blanche avec un petit b. Un petit bébé. La chute d'un petit bébé — un avortement. *Les petits toits qui prolongent les grands* : des enfants. Des enfants de toi. Des petits bébés, double b. Encore la gémellité (vieux problème), liée aux deux amygdales (qu'on m'a enlevées à l'âge de trois ans. De cette opération j'ai quelques souvenirs, vrais ou reconstruits). Morceau enlevé, opération, bébé enlevé, avortement ».

Bouleversée de découvrir que cette opération avait représenté pour elle une fausse couche provoquée, il lui vient à l'idée, avec cette force de conviction qui jaillit parfois en analyse, qu'il en avait été ainsi parce qu'une femme de son entourage s'était faite avorter à la même époque. Elle pense d'abord à une autre sœur de sa mère qui, on en parlait souvent dans la famille, avait avorté dans sa jeunesse, Vérification faite, les dates ne concordaient pas.

La rêveuse fait régulièrement part de ce qui l'agite à son analyste qui le reçoit sans sortir de son habituel silence. Elle poursuit son enquête à tâtons. Elle craint d'induire une réponse fausse. Elle a un jour l'idée de demander qui l'a accompagnée à l'hôpital pour se faire opérer des amygdales. Elle apprend alors — comment n'y avait-elle pas pensé — que ce n'était pas sa mère car, ce même jour, elle se faisait avorter.

La rêveuse reçoit cette nouvelle comme un éclair fulgurant. Elle retourne à son rêve et, d'association en reconstruction, de reconstruction en vérification, elle reconstitue ce qui lui avait toujours été celé : les modalités, lieux, dates et chronologie de la séparation de ses parents, événement qui avait eu lieu deux ou trois mois avant l'amygdalectomie. Retenons-en un détail invérifiable : une dispute entre ses parents, au cours de laquelle son père aurait dit : « Tu devrais te rentrer ces mots dans la gorge ». Avait-il vraiment prononcé ces paroles ? Les avait-il adressées à elle ou à sa mère ? Toujours est-il que les mots de la discorde étaient entrés dans sa gorge et y étaient restés. Ces mots (qu'elle n'a pu reconstituer) auraient été les vecteurs de l'enfant dont son père l'engrossait.

Ainsi reconstruit-elle la fantasmie sur lequel l'amygdalectomie est venue s'articuler. Elle insiste : tout cette reconstruction procède de déductions logiques. Il ne s'agit pas de souvenirs mais de réminiscences.



Lorsque l'esclave de Ménon « retrouve » des notions géométriques jamais apprises, il les déduit logiquement. Ce n'est pas la même démarche que celle de la rêveuse : sa logique est celle de l'inconscient<sup>5</sup>. De plus, elle n'aboutit pas à des vérités démontrables, répertoriées dans un code commun. Aussi la rêveuse les vérifie-t-elle auprès de ses proches.

Elle ne revit pas ces scènes. La trace sensible des événements s'est effacée. Elle n'en a gardé que des métaphores symptomatiques : une dépression chronique qui l'identifie à un déchet encombrant, et une boule dans la gorge. Elle a pu dire : « je suis une fausse-couche en travers de ma gorge ». Les restes métonymiques fournis par le rêve n'ont permis aucune substitution au niveau de métaphores symptomatiques, ils ne les ont pas ébranlées, ils les ont peut-être même consolidées.

La rêveuse pense que peut-être son analyste aurait dû reconnaître dans les morceaux de réalité qu'elle lui apportait une remise en acte du sacrifice de ses amygdales-enfant du père. Il pouvait sembler qu'au lieu de mettre son inconscient en acte dans le processus analytique, elle s'était remémoré ; elle avait mis au jour un savoir qui, comme des archives scellées, gisait dans son inconscient. Or le transfert se manifestait dans sa conviction que tout ce qu'elle découvrait était réel. Peut-être s'en est-il fallu de peu qu'à ce moment-là elle puisse se passer de son objet symptomatique, la boule, qu'elle venait immoler sur l'autel des espoirs brisés. Mais son seul recours fut d'être l'objet avorté en arrêtant son analyse peu de temps après.

Il ne s'agit pas ici de faire la critique de l'analyste. Que s'est-il *réellement* passé ? Croire que nous le savons, ce serait répéter la démarche de mon amie la rêveuse.

Il ne s'agit pas non plus de refaire l'analyse de celle qui nous a livré une part de son être.

Il s'agit de tenter d'attraper un bout de vérité.

Qu'est-ce qui m'intéresse, moi, dans cette affaire ?

Si en son temps j'ai été frappée par l'expérience de cette amie, si j'ai retenu si vivement la redécouverte de la vieille femme par Freud, c'est parce que l'inconscient, je n'arrive pas à y croire. Je suis toujours fascinée lorsque j'ai la preuve qu'il y a des archives sous scellé et pourtant actives, qu'il y a un lieu de l'Autre qui guide nos actions de façon si retorse et contradictoire. N'est-on pas saisi d'effroi lorsque

5. Est-ce en 1958 ou en 1959 que Lacan disait qu'il nous faudrait pour l'inconscient une logique en caoutchouc, comme la topologie est une géométrie en caoutchouc ? C'était bien avant de faire usage de cette dernière.

Freud redécouvre que sa relation à son « initiatrice » prit fin lorsqu'on découvrit qu'elle volait ses kreutzers, et que peu de temps après Fliess l'accusa de lui voler ses idées ?

Quel est le statut de ces archives ? Si je m'en inquiète, ce n'est pas par curiosité théorique. C'est parce que mon métier consiste à m'allier avec ceux qui me le demandent pour aller agiter ces archives incandescentes.

A les mettre à jour, il arrive qu'elles se solidifient : les chaînes signifiantes se rigidifient, les théories infantiles acquièrent un statut de vérité. Même, et peut-être surtout si l'individu les rejette de toute la force de sa conscience. Mon amie par exemple : elle se fiche bien de la réalité qui a entouré son enfance, elle ne croit plus à ses fantasmes et à ses antiques conceptions du monde (qui ne se réduisaient pas à la part qu'elle a accepté d'en livrer ici, cela va de soi). Sa position dans la vie ne change pas pour autant, et elle conserve son corps étranger dans la gorge.

Freud a parlé à Fliess de la vieille voleuse de kreutzer. Fliess en a-t-il déduit que Freud voulait lui voler ses idées ? Ou qu'il ne les estimait pas valoir plus que ces piécettes ? Freud avait-il perçu chez Fliess quelque chose qui avait remis ces signifiants à l'ordre du jour ?

Questions qui se redoublent de ce qui s'est passé pour que, sollicitée par *Littoral*, j'aie opéré sur mon amie cette sorte de vivisection à laquelle elle a consenti.

Questions qui concernent le transfert : la mise en acte de l'inconscient n'est pas réservée au lien social établi entre un analysant et son analyste. Mais l'analyste est censé s'y placer de façon particulière, d'une façon qui maintient ouvertes les voies du désir<sup>6</sup>.

6. Il me semble qu'une cure suit le même chemin que l'« invention » de l'objet a par Lacan.

L'entrée dans la loi du langage impose la substitution et la concaténation : plus rien n'est tout, à tous il manque quelque chose.

Ce qui manque, c'est un objet imaginaire : l'image érigée de la verge, c'est-à-dire le phallus. Cet objet imaginaire sert à symboliser le désir. Le phallus est à la fois le signifiant du désir et l'objet toujours désiré mais jamais trouvé, l'objet qui satisferait tous les désirs, l'objet métonymique par excellence (loi du langage).

Puis, le phallus, c'est le signifiant du fait que le langage produit un effet de perte, comme la lumière produit l'ombre. Cette ombre nous donne l'illusion d'une proie perdue, d'un lambeau de notre être découpé à l'emporte-pièce : l'objet a. Les objets pulsionnels sont des représentants universels de cet objet a quand ils fonctionnent par rapport à la zone érogène, à la coupure. Mais lorsque ces mêmes objets fonctionnent par rapport à l'Autre, ce sont des signifiants de la demande. Ou pour le dire autrement : négativés, ce sont des objets a, positifs, ce sont des signifiants de la demande. Le risque de l'analyse, c'est de positiver l'objet cause du désir, d'encastrier l'analysant dans la demande de l'Autre au lieu de maintenir ouverte la voie (et la loi) des substitutions, à laquelle nul ne peut rien et dont chacun se débrouille à sa façon.



## L'imbroglio de la faute

Une petite fille de huit ans à qui le maître demande ce que vaut le double de 5 répond 6, le double de 10, 11 et ainsi de suite. Le maître pense que la petite fille confond double et suivant. La confusion est un nom d'erreur que les mathématiques connaissent. Intrigué, le maître s'enquiert cependant plus avant : « pourquoi tu dis 6 double de 5 ? » Alors la petite fille répond, joignant le geste à la parole : « j'ai dit 6 parce que le 6, tu comprends, il double le 5, il lui passe juste devant ».

Une autre petite fille doit répondre au problème écrit de la façon suivante : « soient les deux sommes :

$$7 + 5 + 3 + 2 + 9 + 13 + 12 \text{ et } 7 + 10 + 9 + 25$$

Présenter la première en y introduisant des parenthèses de façon à faire ressortir qu'elles sont égales ».

La petite fille répond :

$$y = 7 + 5 + 3 + 2 + 9 + 13 + 12 = 7 + 10 + 9 + 25$$

Elle a 0.

Pourquoi ? Il se trouve qu'à l'exercice précédent l'énoncé du problème commençait ainsi : les lettres  $x$  et  $y$  désignant des entiers naturels... On comprend alors que le texte de l'exercice sur les sommes a été lu : en  $y$  introduisant...<sup>1</sup>

Ces exemples révèlent un chiasme entre lapsus et erreur. A chaque instant, même un langage aussi formel que les mathématiques peut subir les torsions des équivoques de la langue et provoquer des erreurs. L'interdiction pédagogique de l'existence même de ce fait est, selon

---

1. Stella Baruk, *L'âge du capitaine, De l'erreur en mathématiques*, Le Seuil, Paris, 1985, p. 107 et 173.

Stella Baruk, à l'origine de bien des échecs en mathématiques. Pour elle, l'erreur dans l'apprentissage des mathématiques est la preuve de l'existence du sujet, elle est mouvement de l'esprit, et vouloir empêcher ce mouvement c'est vouloir empêcher de penser, c'est donc rendre impossible l'édification d'une pensée mathématique.

L'erreur est constitutive de l'apprentissage et de la création mathématique. L'interdire, enraciner l'idée qu'elle est anormale, c'est transformer le sujet en *automathe*.

Ces réflexions peuvent s'étendre à l'apprentissage de la lecture, de l'écriture, à la création scientifique elle-même et à la psychanalyse. Mais lorsqu'on est en psychanalyse on considère souvent que toute erreur est lapsus. Ce n'est pas si sûr. *Lapsus ou erreur? C'est la question.*

Freud essaie d'établir une distinction entre le lapsus et l'erreur : à cette dernière il consacre un chapitre (le 10<sup>e</sup>) de *Psychopathologie de la vie quotidienne*, mais en fait il traite les exemples qu'il choisit comme équivalents aux lapsus. Pourtant la question n'est pas réglée. Le terme d'erreur, *Irrtum*, *Irrung*, dont Freud titre ce chapitre tranche avec l'ensemble des termes qui intitulent les autres chapitres du livre, ensemble qui possède une unité que ne rend pas la traduction française officielle<sup>2</sup> : *das Vergessen* : l'oubli ; *das Versprechen* : le lapsus ; *das Verlesen* : l'erreur de lecture ; *das Verschreiben* : l'erreur d'écriture ; *das Vergreifen* : méprise et maladresse. D'un côté il y a un substantif de l'autre tous ces verbes substantivés qui débutent par *Ver*. Cette particule peut déterminer de multiples significations ; cela aboutit à ce qu'elle concoure à créer des mots de sens antinomiques. Par exemple *Versprechen* signifie à la fois : commettre un lapsus et promettre. Dans le premier cas *Ver* accolé à *sprechen* (parler) a le sens de barrer, cacher, faire aller de travers ; dans le deuxième cas *Ver* indique une action qui va plus à fond que celle du verbe simple.

A partir de ces remarques linguistiques on peut tenter de différencier lapsus et erreur. Ce ne sont pas deux catégories différentes de fautes mais deux positionnements différents du sujet à l'égard de la faute. Dans le domaine de la série des *Ver*, la faute est une action (c'est un verbe substantivé) qui n'est pas hétérogène au champ où elle se produit (c'est de la parole dans de la parole, de la lecture dans de la lecture...) Elle est une modalité d'expression de ce champ, qui vient de travers, certes, mais lui est consubstantielle. A l'inverse le terme « erreur » coupe les racines temporelles (du verbe) et locales (lieu de lecture, d'écriture...) du champ d'où la faute a émergé. C'est déjà presque du

2. S. Freud, *Psychopathologie de la vie quotidienne*, Payot, Paris, 1971.

métalange. C'est le terme utilisé en psychiatrie et en psychologie<sup>3</sup>. Comme le dit Freud — toujours au chapitre 10 de *Psychopathologie de la vie quotidienne* à propos des erreurs de mémoire (mais c'est applicable au terme erreur lui-même), l'emploi du mot « erreur » semble se rattacher à deux conditions : la croyance en l'erreur et la notion de réalité objective. L'erreur suppose la consistance d'un système de vérité objectif auquel on croit. C'est sans doute la raison pour laquelle Freud maintient l'intitulé *Irrtum* et conclut le chapitre en considérant que ses vues peuvent s'appliquer aux erreurs de jugement beaucoup plus importantes que les hommes commettent dans la vie et dans la science, et auxquels des esprits d'élite échapperaient.

Esprit d'élite qui reste son idéal même et surtout quand Freud avoue ses erreurs à ses malades : « ... parce que — dit-il à propos d'une de ses erreurs — j'ai si souvent reproché au patient ses propres manifestations symptomatiques, je peux seulement sauver mon autorité devant lui en étant sincère et en lui révélant les motifs tenus cachés de mon aversion contre son voyage »<sup>4</sup>. Ainsi le maintien d'une question sur l'erreur, par rapport au lapsus, se justifierait de ce que cette question soit portée non pas tant au lieu de l'analysant qu'au lieu de l'analyste. Aujourd'hui souvent le psychanalyste a tendance à qualifier toute erreur de sa part, dans sa pratique, de lapsus et comme « l'inconscient, c'est le discours de l'Autre », il le met sur le compte de l'analysant. Le tour est joué. Une telle mise en continuité est en fait un court-circuit par rapport à la façon dont Lacan a repris la question de la différence entre erreur et lapsus.

Lacan y est amené tardivement et surtout, chose remarquable, par la topologie du nœud borroméen. Dans un premier temps<sup>5</sup> Lacan emploie indifféremment les termes : lapsus, erreur, ratage, faute. L'accent est mis ailleurs : sur la réparation, ou suppléance, ou correction, ou compensation, ou remède de l'erreur-faute-lapsus-ratage. La question de l'erreur rebondit dans un deuxième temps<sup>6</sup> un jour que Lacan veut écrire au tableau la formule du discours de l'analyste. Au lieu de :

$$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1} \quad \text{il écrit :} \quad \frac{a}{\$} \rightarrow \frac{S_2}{S_1}, \quad \text{hésite, réécrit :} \quad \frac{a}{\$} \rightarrow \frac{S_1}{S_2}$$

avant que quelqu'un de bien intentionné dans l'assistance ne rectifie.

La semaine suivante, à son séminaire, Lacan revient sur cet incident

3. Le mot *Irrsinn* (folic) date du xvii<sup>e</sup> siècle, *Irrenhaus* (asile de fous) du xviii<sup>e</sup> siècle.

4. S. Freud, *Psychopathologie*, op. cit., p. 237.

5. Dans son séminaire *Le sinthome*, année 1975-76, inédit.

6. Séminaire *L'insu que sait de l'une bœvue s'aile à mourre*, séance du 8 mars 77.

en ces termes : « Qu'est-ce qui distingue le lapsus de l'erreur grossière ? J'ai d'autant plus tendance quant à moi à classer comme erreur ce qu'on qualifie lapsus que quand même ce discours analytique j'en avais un tant soit peu parlé. L'ennuyeux c'est que là où j'ai fait lapsus, où je suis censé avoir fait lapsus, c'est en matière d'écrit que j'ai fait lapsus. »<sup>7</sup> Et encore après : « Vous avez eu la bonté de considérer ceci comme un lapsus et non pas comme ce que j'ai voulu qualifier moi-même comme une erreur grossière »<sup>8</sup>.

Je me souviens qu'à l'époque nous avons ri et nous nous étions dits : « C'est ça ! Quand l'analysant se trompe, c'est des lapsus, mais quand c'est Lacan, c'est des erreurs grossières ! » Nous ne percevions pas la vérité de ce que nous disions. Nous ne comprenions pas que la mention de l'erreur resurgissait au bon endroit, à savoir non pas en fonction de la contradiction faite à une soi-disante réalité objective du jugement, telle que l'affirme une tradition dont Freud, dans *Psychopathologie de la vie quotidienne*, ne s'est pas entièrement dégagé, mais par rapport à l'écrit comme tel (qui a marqué les étapes de la logique, de la physique, des mathématiques). Nous comprenions encore moins que c'était d'autant plus au bon endroit que la topologie transforme notre rapport à l'écriture. Lacan a souligné que dans son « lapsus » les lettres n'étaient pas dans leur bon sens, celui où elles tournent, mais étaient « embrouillées ». Ce qui est une référence à l'influence du nœud borroméen sur l'écriture. « Le nœud borroméen change complètement le sens de l'écriture, il est le forçage d'une nouvelle écriture, qui donne une autonomie par rapport à une écriture qui est précipitation de signifiant. C'est une écriture qui vient d'ailleurs que du signifiant, qui montre qu'on peut accrocher des signifiants par l'intermédiaire de la dit-mension »<sup>9</sup> Ou encore : « c'est une écriture qui supporte un réel »<sup>10</sup>. Or, et cela fait partie de cette écriture, c'est une écriture qui ne s'écrit pas facilement : « il vaut mieux y être rompu d'avance, pour être sûr à en donner l'écriture. C'est ce dont vous avez eu mille fois le témoignage dans les erreurs, les lapsus de plume que j'ai faits en essayant de faire une écriture qui symbolise cette chaîne »<sup>11</sup>.

C'est pourquoi il est pertinent d'aborder cette nouvelle écriture en prenant comme point de départ l'erreur et le lapsus<sup>12</sup>.

7. Séminaire du 15 mars 77, inédit.

8. Séminaire du 10 mai 77, inédit.

9. Séminaire *Le sinthome*, 11 mai 76 et 13 avril, inédits.

10. Séminaires *RSI*, 17-12-74 et *Le sinthome*, 13-4-76, inédits.

11. Séminaire *Le sinthome*, 13 avril 76, inédit.

12. On pourrait à cette occasion, sur le modèle de *versprechen*, attribuer un sens antinomique au verbe *verknüpfen* : nouer et faire un lapsus en nouant, nouer de travers.

J'ai choisi pour cela de partir de ce premier temps — auquel j'ai fait allusion — celui de la réparation de la faute. Il s'agit des deux sortes de réparation du nœud de trèfle telles que les expose Lacan dans son séminaire *Le Sinthome*<sup>13</sup>.

Si on inverse le dessus-dessous d'un point de croisement (en 2 par exemple) du nœud de trèfle, on obtient un rond ou nœud trivial :

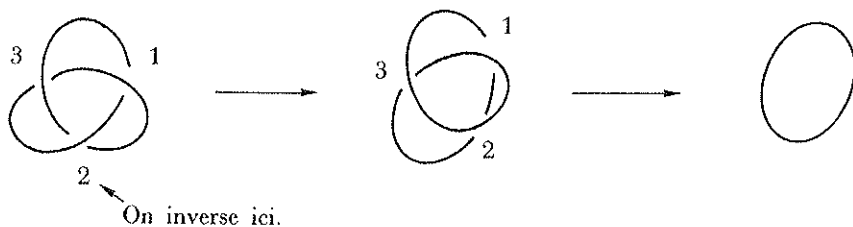
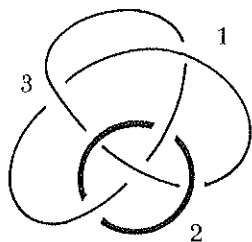


Fig. 1

Pour conserver le nœud, c'est-à-dire la possibilité pour une corde de se recouper (Au point de croisement d'un nœud correspond une torsion sur une surface et Lacan a fait équivaloir la torsion avec l'équivoque signifiante), on peut réparer cette erreur en liant une autre consistance, qui compense l'effet de l'inversion. Mais selon que la compensation aura lieu en 1, 2 ou 3 on aura deux cas :

— si la réparation a lieu à l'endroit de la faute (en 2) :



En 2 on fait passer une corde qui passe au-dessus du brin qui est au-dessus et au-dessous du brin qui est au-dessous.

Fig. 2

Vous obtenez une chaîne, par déformation souple, dont les deux éléments ne sont pas équivalents. Voici une des présentations possibles :

13. Séminaire *Le sinthome*, 17 février 1976, inédit.



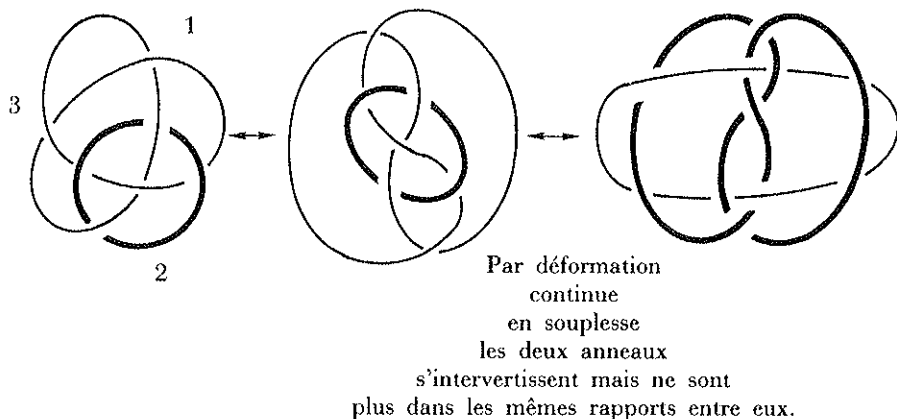


Fig. 3

C'est ce que Lacan appelle la réparation, ou compensation par le sinthome : d'où le nom : chaîne du sinthome.

— Si la réparation a lieu ailleurs que là où la faute s'est produite, c'est-à-dire en 1 ou 3, on obtient une chaîne dont les deux éléments sont équivalents. Lacan ayant identifié respectivement <sup>14</sup> \$ et *a* à ces deux éléments, j'ai appelé cette chaîne, chaîne du fantasme :

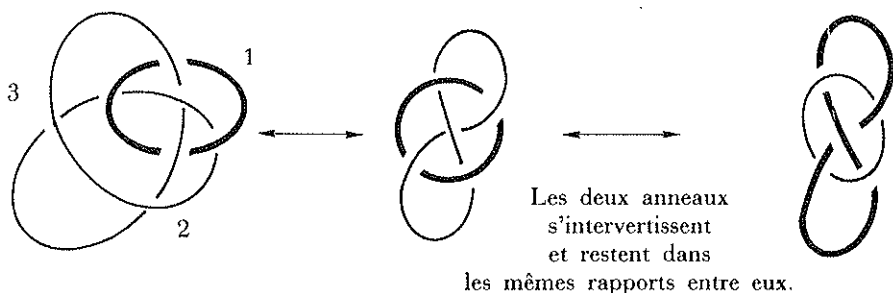


Fig. 4

Le détail des opérations de réparation amène à prendre en compte un moment d'imaginaire.

La faute peut se produire à n'importe quel point de croisement du nœud de trèfle et aboutit au rond où il est impossible de situer la faute.

14. J. Lacan, *Encore*, Le Seuil, Paris, 1975, p. 123.

Pour la situer, il faut partir de la réparation. Mais si c'est réparé, comment savoir que c'est là ou bien ailleurs qu'a eu lieu l'erreur ? Il y a certe le nœud final, fantasma ou sinthome, dont on dira qu'il a réparé sur la faute ou pas. L'erreur est localisée non pas tant par la réparation que par les conséquences de la réparation. Mais comment a-t-on pu le savoir ?

Pour le savoir il faut compter un temps supplémentaire, imaginaire. Un temps où la réparation doit être synchronisée à la faute, sinon le nœud se transforme tout de suite en cercle ; elle doit porter donc sur un nœud dénoué mais *encore* « en forme de » trèfle :

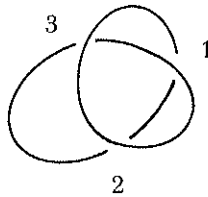


Fig. 5

C'est un moment de dénouement fugitif, qui dure l'instant de voir. Il garde cependant en image l'ordre des singularités dessus-dessous. En effet sur cette image de nœud dénoué en forme de trèfle, la faute est localisable, en un point seulement. Bien que ce soit dénoué, sur cette image les trois points ne sont pas équivalents. Cela est plus manifeste si, en partant d'un croisement, on marque « - » quand ça passe en dessous et « + » quand ça passe au dessus. Ici, sur la figure précédente (Fig. 5), en partant de 1 on a la succession : -, -, -. Le nœud n'est noué que lorsqu'on a l'alternance : +, -, + ou -, +, -. Dans les six autres cas le nœud est dénoué. L'inversion n'a pu donc avoir eu lieu qu'au croisement qui, quand on le change de signe, produit l'alternance. Dans la figure précédente, ce ne peut être qu'en 2. Si pour cette figure on change le dessus-dessous en 3, on obtient :

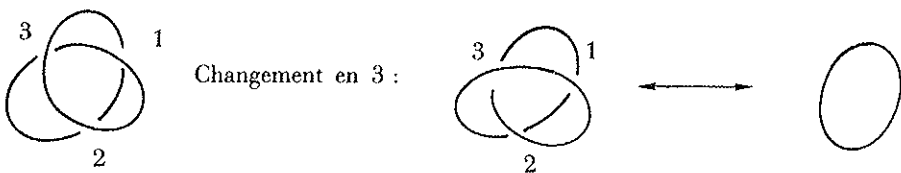


Fig. 6

si on change le dessus-dessous en 1, on obtient :

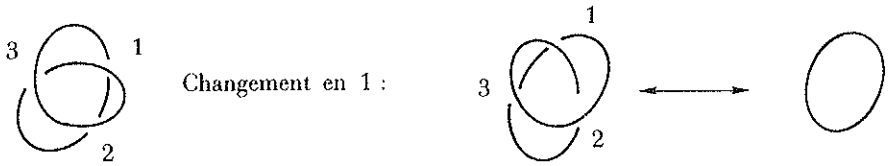


Fig. 7

Dans aucun de ces deux cas on a obtenu un nœud de trèfle noué. C'est donc bien en 2 qu'était l'erreur. Mais nous mesurons par là même le caractère évanouissant du repérage de cette erreur. Soit on surimpose un système symbolique (les 1, 2, 3 et les + et -) pour fixer un point de départ qui, du coup, fait découler le procédé de la fiction d'une origine. Soit on procède par tatonnement de changements de dessus-dessous, sans recourir à la « fixation » d'une origine et alors l'erreur disparaît au moment même où elle est « corrigée », de sorte que son repérage s'avère impossible. Il y a disjonction entre la localisation de la faute (par ses conséquences dans la répartition) et la désignation de celle-ci comme telle, désignation qui la fait s'abolir quand elle est nommée (le repérage par tatonnement) ou qui n'est nommée qu'au prix de fixer arbitrairement un temps d'origine du comptage et de raisonner sur le système symbolique et non plus sur le nœud lui-même.

Un point d'erreur, de lapsus, n'est donc repérable que dans le moment d'une image qui conserve une forme, fautive, puisque n'étant pas celle du nœud de trèfle mais *comme* celle du nœud, et cependant informative de ce nœud en ce sens qu'à partir d'elle, par l'instantané d'une fiction de l'origine, on sait à coup sûr par où retrouver le nœud de trèfle. Mais si, à cette étape, l'inversion était supprimée, on ne pourrait plus localiser l'erreur ni en parler.

La réparation par une autre consistance, elle, ne supprime pas la faute. Elle sauve la nodalité, le recoupement. Elle est synchrone à celle-ci et sert à la localiser par ses conséquences (selon que les consistances sont ou non équivalentes ce qui ne se sait pas tout de suite et exige un certain temps de manipulation, lui-même porteur d'embrouilles).

En résumé, la réparation d'une faute par une autre consistance d'une part est synchrone à cette faute, d'autre part localise cette faute par ses conséquences de réparation, enfin ne désigne l'erreur comme telle qu'à la condition de faire intervenir un moment de dénouement fugitif, imaginaire, en forme de nœud.

D'où vient le deuxième élément qui répare ?

Les deux chaînes, du fantasme et du sinthome, n'imposent pas l'idée qu'elles sont deux modalités de réparation du nœud de trèfle. Le nœud du fantasme par exemple a été montré par Lacan à la fin de *Encore* (juin 1973), bien avant le *Sinthome* (février 1976). Introduire ces nœuds comme réparation c'est introduire une démarche causale. On peut donc se demander d'où vient, dans sa matérialité nodale, le deuxième anneau, comment il est fabriqué, au moment opportun déjà décrit, étant exclu qu'il tombe miraculeusement du ciel. Cela revient à poser la question : comment sont engendrés le nœud du fantasme et le nœud du sinthome.

L'une des réponses possibles est qu'ils proviennent d'une autre sorte de lapsus d'un autre nœud : à savoir la mise en continuité de deux consistances d'un nœud borroméen à trois.

Ou bien il s'agit d'une mise en continuité simple, sans torsion :

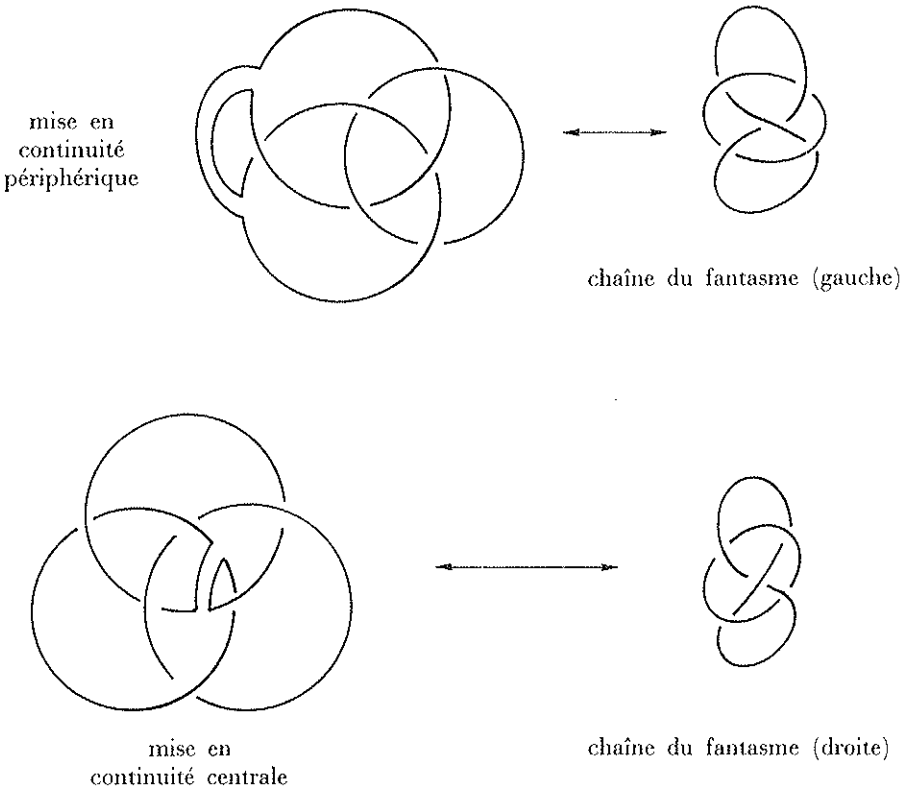


Fig. 8

Celle-ci donne le nœud du fantasme (Fig. 4), droit ou gauche selon que la mise en continuité aura été faite au centre ou à la périphérie.

Ou bien il s'agit d'une mise en continuité avec une torsion, laquelle doit être dans le sens opposé de la gyrie du nœud (c'est-à-dire l'orientation du triskel du nœud) sinon on obtient le nœud du fantasme :

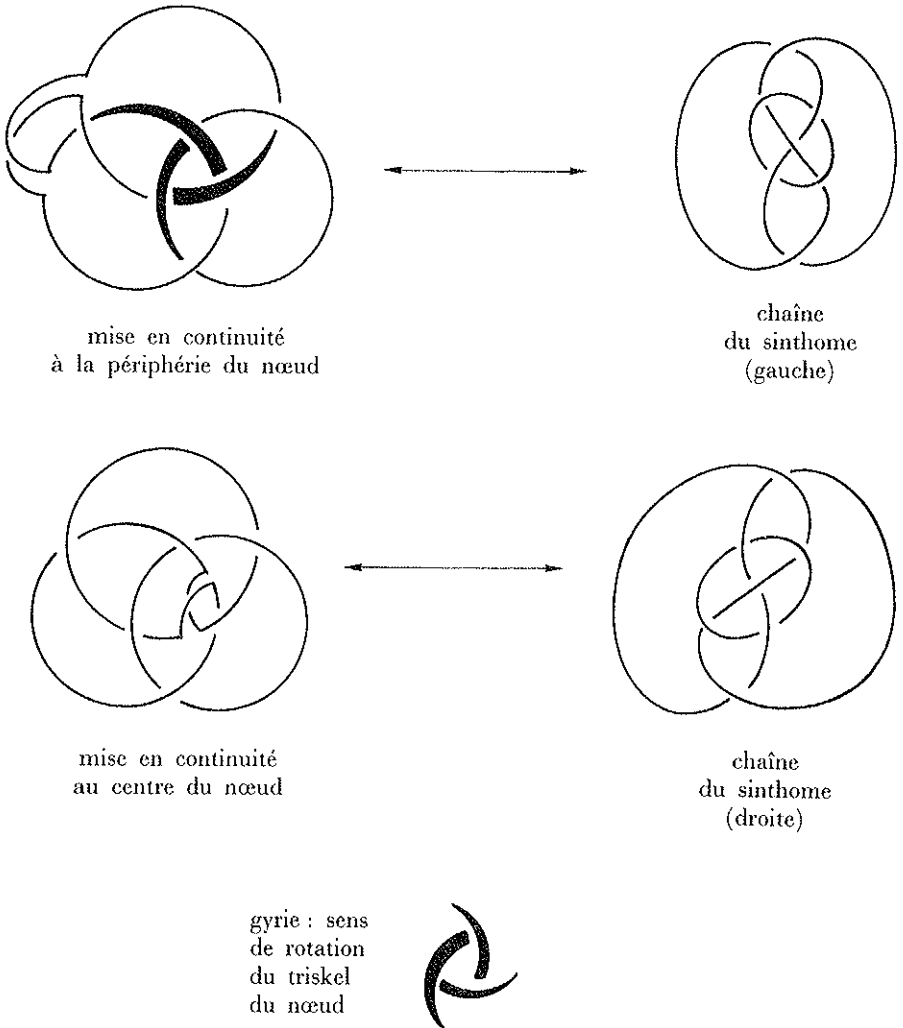


Fig. 9

Ces mises en continuité du nœud borroméen donnent le nœud de réparation du trèfle par le sinthome (Fig. 3), droit ou gauche aussi selon que la mise en continuité avec torsion a lieu au centre ou à la périphérie du nœud borroméen.

Il n'est pas inintéressant pour le parti clinique qu'on peut prendre de noter que l'origine de la consistance réparatrice de l'erreur fait intervenir l'existence d'une autre faute (la mise en continuité) ailleurs (entre des registres différents). Le moment est venu de tirer quelques conclusions cliniques de cette nouvelle écriture.

1. Se rompre aux nœuds, comme le recommande Lacan, c'est les écrire, les manipuler, c'est aussi entendre les brisures de la langue que ces opérations supportent. L'intersection de la langue commune et de l'écriture nodale, au lieu d'être écartée comme dans la pédagogie des mathématiques, est au contraire appelée à créer un tissu entre les mailles duquel se prendront les phénomènes cliniques. Ainsi cette écriture rend transmissible l'énoncé suivant que je propose : il existe une réparation au lieu de la faute qui se distingue d'une réparation ailleurs qu'au lieu de la faute.

Prenons le sinthome et un fantasme du « petit Hans ».

Le sinthome c'est la phobie du cheval. Pour autant que, comme l'article Lacan<sup>15</sup>, il supplée comme il peut à la carence du père à être l'agent réel de la castration (opération symbolique qui porte sur un objet imaginaire, le phallus), le sinthome se situe bien comme réparation au lieu même de la faute — par défaut de castration.

Par contre si on considère un fantasme, tel le deuxième fantasme de l'installateur — celui du 2 mai<sup>16</sup> — où l'installateur enlève le derrière de Hans avec des tenailles et en donne un autre, il s'agit bien là d'une réparation (qui achève la cure de Hans : il trouve une place, son assiette) mais la réparation est ailleurs qu'au lieu de la faute : contrairement à ce que généralise Freud, Hans ne dit pas que l'installateur lui a donné un autre fait-pipi ; il n'y a pas réparation à cet endroit-là, le fait-pipi dont les premières érections discréditées par la mère avaient concouru au déclenchement de la phobie.

Chez l'homme aux rats l'obsession du supplice supplée à un certain nombre de manquements du père à l'égard de sa parole et de son désir. Or cette suppléance par le symptôme d'une faute paternelle trouve sa

15. Cf. le séminaire *La relation d'objet*, 1956-57, inédit.

16. S. Freud, *Cinq psychanalyses*, P.U.F., Paris, 1967, p. 163, GW7 S. Fischer Verlag, p. 333.

métaphore dans ce que Freud lui-même appelle un *point nodal*<sup>17</sup>, qui est une bonne définition du signifiant. Il s'agit du mot *Ratten*. Sa torsion désigne aussi bien la faute que sa réparation :

*Ratten* : ce sont les rats du supplice ; c'est celui qu'il a cru voir sortir de la tombe de son père et qui renvoie au « mordu » de son enfance par lequel « rat » le désigne lui comme enfant mais aussi désigne les enfants que par la suite il aurait souhaités avoir de la Dame.

*Raten* : les acomptes. Ce signifiant, présent aussi dans les obsessions du malade, désigne la dette paternelle au jeu (où le père s'était comporté comme un *Spielratte*, un brelandier, envers son camarade de régiment ; ce signifiant renvoie aussi au mariage intéressé du père.

*Heiraten* : épouser. Signifiant qui renvoie tant au mariage du père qu'à celui projeté par *l'homme aux rats*.

*Rita* : nom de la sœur cadette de *l'homme aux rats* sur laquelle il s'est livré à des assauts répétés après la mort de son père. D'autre part à l'âge de vingt ans il avait été amoureux d'une certaine Rita, morte peu avant qu'il n'aille consulter Freud. Enfin Rita est visée dans un rêve où *l'homme aux rats* est couché de dos sur la fille de Freud et coïte avec elle au moyen des excréments qui pendent de son anus.

*Raten* : deviner. *L'homme aux rats* craignait que ses parents ne devinassent ses pensées. Comment y échapperait-il d'ailleurs puisque ce signifiant désigne à la fois le moyen par lequel l'autre pénètre dans ses pensées et l'objet même de ses pensées ?

Enfin quand Freud fait équivaloir la rédemption chrétienne à l'expiation par le Christ du meurtre du père, il s'appuie sur la supposition<sup>18</sup> que le crime se déduit de sa réparation, au lieu même où elle se produit. Cela suffit à considérer cette interprétation œdipienne de la rédemption, non pas comme un fantasme, mais comme un symptôme.

2. L'inversion qui se produit — avec ou sans équivalence — tant pour le nœud du sinthome que pour celui du fantasme, inversion entre la faute et sa réparation, ne peut manquer d'attirer notre attention. Là encore me semble-t-il, la clinique confirme cette écriture.

Un objet contraphobique peut devenir objet phobique. Un procédé

17. S. Freud, *L'homme aux rats*, *Journal d'une analyse*, Texte allemand reproduit et établi, introduction, traduction, notes et commentaire par Elza Ribeiro Hawelka, P.U.F., Paris, 1974, p. 179.

18. S. Freud, *Totem et tabou*, Payot, Paris, 1970, p. 176.

Ainsi que *Moïse et le monothéisme*, Gallimard, Paris, 1967, p. 117.

protecteur contre l'idée obsédante peut devenir obsédant<sup>19</sup>. Dans le premier fantasme de l'installateur de Hans<sup>20</sup>, le plombier dévisse la baignoire et enfonce son perceur dans le ventre de Hans. Le trou n'est pas seulement imaginaire, il est aussi symbolique : le signifiant *Bohrer* (perceur) dans sa torsion, son équivoque, relevée par Freud, avec *geboren* (né), fait trou, discontinuité symbolique dans la continuité du réel du mouvement, c'est-à-dire du « n'importe où » où l'emporte sa mère et qui l'angoisse<sup>21</sup>.

Cet exemple et le support de son écriture nodale se rattache à ce qu'on peut appeler la faille du savoir. Cela signifie à la fois qu'il y a un trou dans le savoir, qu'il n'y a pas de savoir absolu mais aussi que l'émergence du savoir engendre la faille. Celle-là même du sujet.

Dans le *Discours de Rome*, en 1953, reprenant des formulations assez voisines de celles de Freud, Lacan écrit : « l'inconscient est cette partie du discours concret en tant que transindividuel qui fait défaut à la disposition du sujet pour rétablir la continuité de son discours conscient »<sup>22</sup>.

En 1960 Lacan va accentuer l'importance de la discontinuité dans l'émergence du sujet de l'inconscient : dans *L'éthique de la psychanalyse* il identifie l'introduction dans le réel qui ne connaît rien de tel d'un trou, celui du vase, avec le façonnement du signifiant<sup>23</sup>. Enfin dans son commentaire du rêve rapporté par Freud où à la figure du père mort est liée la phrase « Il ne savait pas qu'il était mort », Lacan écrit : « la coupure de la chaîne signifiante est seule à vérifier la structure du sujet comme discontinuité dans le réel »<sup>24</sup>.

Il ne s'agit pas de dire que le sujet ne veut pas savoir mais que la structure du sujet, du fait de sa dépendance du signifiant, ne subsiste qu'en éclipse par rapport au savoir, que le sujet se conjugue d'une subsistance qui s'abolit de son savoir.

Souvenons-nous de Champollion qui, le 14 septembre 1822

19. Cf. pour la transformation de l'objet phobique : E. Porge, « Du déplacement au symptôme phobique », *Littoral*, n° 1, 1981, Eres, Toulouse. Pour la transformation en idée obsédante cf. S. Freud, *Obsessions et phobies*, dans *Névrose psychose et perversion*, P.U.F., Paris, 1973.

20. S. Freud, *Cinq psychanalyses*, op. cit., p. 137. C'est le fantasme du 11 avril, GW7 p. 300.

21. Cf. le séminaire *La relation d'objet*, en particulier la séance du 22 mai 57 : « c'est pour ça qu'il faut que dans sa structuration signifiante, Hans fasse cette conversion qui va consister à convertir le schéma du mouvement (continuité du réel) en le schéma d'une substitution (discontinuité du symbolique) par étapes. »

22. J. Lacan, *Écrits*, Le Seuil, Paris, 1966, p. 258-9.

23. J. Lacan, séminaire *L'éthique de la psychanalyse*, séance du 27 janvier 1960.

24. J. Lacan, *Écrits*, op. cit., p. 801-2.



s'évanouit — cela dura cinq jours — au moment où il annonce à son frère qu'il sait lire l'écriture hiéroglyphique.

Par la suite, dans son enseignement, Lacan insistera sur la nature temporelle du mouvement d'ouverture et de fermeture de l'inconscient : « apparition évanouissante qui se fait entre l'instant de voir où quelque chose est toujours élié, voire perdu de l'intuition même et ce moment élusif où la saisie de l'inconscient ne conclut pas, où il s'agit toujours d'une récupération leurrée »<sup>25</sup>.

Mais voilà ! En même temps que le langage est ce par quoi il y a de la discontinuité dans le réel, il est aussi ce qui meuble, bouche, supplée à une absence, un autre trou : celui de « il n'y a pas de rapport sexuel » : « ce qui fait que le rapport sexuel ne peut pas s'écrire c'est justement ce trou-là que bouche tout le langage en tant que tel »<sup>26</sup>. Et ailleurs Lacan énonce : « ce n'est qu'en fonction de ceci qu'il n'y a pas de rapport sexuel que ce que nous pouvons dans l'occasion appeler le langage y suppléerait. C'est un fait que le bla-bla meuble ce qui se distingue de ceci qu'il n'y a pas de rapport »<sup>27</sup>.

Ce trou que bouche ou meuble le langage comme tel est celui de l'impossible écriture du rapport sexuel, écriture qui si, elle existait, symboliserait ce rapport. Mais comment ce qui fait trou — le langage — dans le réel peut-il en même temps suppléer à un autre trou ? Sinon à réaliser le nœud de l'inversion entre la faute, le trou, et sa suppléance<sup>28</sup>.

3. Cette écriture nodale, qui donne à la faute un rôle réparateur, change les rapports de la vérité et du savoir. A chaque instant on peut se tromper en dessinant des nœuds. Mais cela ne fait pas des nœuds vrais ou faux. Cela fait d'autres nœuds. La rationalité dernière du nœud borroméen n'est pas supportée par le binaire vrai ou faux. Non pas que celui-ci n'ait pas cours : au contraire puisque l'imaginaire est sa place. « Tout ce qu'il y a de couple se réduit à l'imaginaire. La négation est aussi bien façon d'avouer. L'imaginaire c'est la place où toute vérité s'énonce et une vérité niée a autant de poids imaginaire qu'une vérité avouée : *Verneinung* que *Bejahung* »<sup>29</sup>.

25. J. Lacan, *Livre 11*, Le Seuil, Paris, 1973, p. 33 (séance du 24 janvier 1964).

26. J. Lacan, séminaire *Les non dupes errent*, 20 novembre 73, inédit.

27. J. Lacan, *L'insu que sait de l'une bévée s'aile à mourre*, 18 janvier 77, inédit.

28. Une autre solution, elle aussi topologique, a été proposée par Soury : « dans la mesure où le trou (sur une tore) fonctionne comme faute, erreur, lapsus, alors le bord du trou fonctionne comme réparation ». Cela peut être démontré en trois temps et aboutit à une présentation du nœud borroméen. Lettre à Ornicar, *Ornicar n°15*, Lyse, Paris, Été 1978.

29. J. Lacan, *RSI*, 18 mars 75, inédit.

Ce qui supporte la rationalité du nœud, c'est l'épreuve de sa rupture. Est-ce qu'il tient ? Comment tient-il ? En ce sens le nœud borroméen ne contredit pas l'affirmation de Freud qu'on ne découvre aucun « non » venant de l'inconscient, puisque rompre, dénouer, ce n'est pas nier. Le nœud ajoute à l'opposition du vrai et du faux, opposition qui ne signifie pas qu'on ne parvienne pas au vrai par le faux, une interrogation sur la relation entre le vrai et le réel, en tant que celui-ci est lié à l'impossible à écrire dans une écriture : pour l'écriture borroméenne c'est l'impossible rapport complémentaire deux à deux du nœud borroméen, car il faut au minimum trois consistances pour faire *un* nœud borroméen.

4. Pour terminer je propose une recherche à entreprendre sur l'inhibition en mathématique. Lacan considère que « se briser à la pratique des nœuds, c'est briser l'inhibition. L'inhibition : l'imaginaire se formerait d'inhibition mentale »<sup>30</sup>. C'est envisageable dans la mesure où cette pratique des nœuds déplace la relation à la faute.

On sait par ailleurs qu'une pédagogie des mathématiques qui n'assimile pas les erreurs à des horreurs, non seulement permet d'accomplir des progrès en mathématiques chez des enfants qui y sont récalcitrants mais chose plus curieuse, permet aussi des démarrages en lecture, en écriture, voire dans les relations affectives. Stella Baruk cite le cas d'une jeune femme, muette durant les premiers temps de son analyse et qui s'est mise à parler sur le divan après la première fois où, venue faire des mathématiques avec elle, elle a effectivement fait des mathématiques<sup>31</sup>.

Chez certains enfants les performances en mathématiques sont tellement inversement proportionnelles à celles en lecture qu'on ne peut manquer de se poser la question d'une relation. Chez d'autres enfants, il apparaît que des troubles en lecture, en écriture, s'originent dans une inhibition en mathématique.

---

30. J. Lacan, « Conférences et entretiens », *Scilicet* 6/7, Le Seuil, Paris, 1976, p. 60.

31. S. Baruk, *op. cit.*, p. 159-60.



## Le savoir occulte

*« Je pense à vous. Ça ne veut pas dire que je vous pense. »*

J. Lacan, « Encore ».

Si Freud a toujours été préoccupé par les phénomènes occultes, ce n'est qu'en 1925 qu'il donnera son statut à la transmission par transfert de pensées<sup>1</sup>. C'est certes pour séparer le champ de sa recherche de celui de ses contemporains Jung et Ferenczi, c'est aussi parce que l'enjeu est important : celui de la position de l'inconscient chez Freud. Lacan reprendra ce propos sur l'occulte pour aboutir à la question de la transmission de la psychanalyse entre magie et religion.

Je vais commencer par exposer deux cas de prophéties analysées par Freud<sup>2</sup> et je m'appuierai sur ces cas cliniques pour tenter de faire apparaître l'enjeu tel qu'il se présente pour Freud à l'époque.

Le premier cas de prophétie analysé par Freud est celui d'une jeune femme déjà mariée et sexuellement satisfaite. Pour que son bonheur soit total il ne lui manque qu'un enfant. Son mari, un jeune Russe qui dirige une entreprise, lui apprend qu'il est responsable de la stérilité de leur couple car il a contracté une maladie qui l'a rendu inapte à la

---

1. *Gedankenübertragung* : littéralement : transfert de pensées et non transmission de pensées.

2. S. Freud, *Psychanalyse et Télépathie* ; écrit en 1921, publié en 1941. in *l'Occulte*, objet de la pensée freudienne. Traduit par W. Granoff et J.M. Rey, P.U.F., 1983.

procréation. Elle sombre alors dans un effondrement passager. Elle n'a pu l'aimer, nous dit Freud, que comme substitut du père et maintenant elle a appris qu'il ne pourrait jamais être père. Une névrose grave débute alors pour elle. Pour la distraire, son mari l'amène à Paris où là elle consulte un diseur de bonne aventure — Elle retire son alliance afin que « Monsieur le Professeur » puisse lire l'empreinte de sa main sur le sable — lequel lui fait la prédiction suivante : qu'elle se marierait à 32 ans et aurait 2 enfants. Elle avait 40 ans lorsqu'elle raconta l'évènement à Freud. La prédiction ne s'était donc pas réalisée, avait dépassé son échéance, mais elle la rapportait avec beaucoup de satisfaction.

Le deuxième cas de prophétie non réalisée est celle de « l'intoxication par les écrevisses » : Un jeune homme vient consulter Freud pour impuissance psychique. Dans le récit qu'il fait de sa biographie, il insiste sur l'affection profonde et réciproque qui le lie à sa sœur, au point qu'ils se disaient souvent : quel dommage que nous ne puissions nous marier ensemble. Un jeune ingénieur tomba amoureux de sa sœur. Le frère dû servir d'intermédiaire pour convaincre les parents de ce mariage. Peu de temps après, il tomba malade et consulta Freud qui après six à neuf mois de travail analytique leva les inhibitions intellectuelles du jeune homme : il était devenu conscient de son souhait de mort refoulé à l'égard de son beau-frère, rival haï. Il revint un an plus tard voir Freud pour lui faire le récit suivant. Au cours de cette année là, il avait consulté une diseuse de bonne aventure, à laquelle il avait fourni la date de naissance de son beau-frère, sans le nommer ou lui révéler ce qu'il pensait de lui. Celle-ci lui fait la prédiction suivante : « En juillet-août prochain, cette personne mourra d'un empoisonnement causé par des écrevisses ou des huîtres. »

La prédiction ne se réalisa pas mais le consultant trouva celle-ci merveilleuse. En effet, son beau-frère, grand amateur d'écrevisses, avait effectivement été empoisonné par celles-ci en août l'année précédente et avait bien failli en mourir.

Que fait Freud de ces deux prédictions rapportées par ses patients ? Il les traduit<sup>3</sup> dans les termes du complexe d'Édipe. En effet, pour l'empoisonnement par les écrevisses, Freud ramène la prédiction aux pensées (*Gēdanken*) du jeune homme : « bien, cette fois-ci il en a réchappé mais espérons que la prochaine fois il en mourra ». C'est cet « espérons » qui s'est transformé en prophétie<sup>4</sup>. Pour la jeune femme sans enfant, l'analyse des deux chiffres de la prédiction fournit

3. S. Freud, *Übersetzen* : traduire, *ibid.*, p. 36-37.

4. S. Freud, *ibid.*, p. 26-27.

l'explication œdipienne suivante : ne te tracasse pas de ne pas avoir eu d'enfant, tu peux encore avoir le destin de ta mère qui, à 32 ans avait 2 enfants.

Freud ramène donc ces phénomènes télépathiques de transmission à des phénomènes de communication inconsciente, communication de l'inconscient du diseur de bonne aventure à l'inconscient du consultant. Freud a intégré ces phénomènes occultes à son appareil conceptuel qu'est le complexe d'Œdipe. Il a repéré le désir inconscient du consultant par transfert de pensées.

Quant à nous, si nous voulons interroger ces prédictions, nous voyons qu'elles font interprétation, qu'elles sont des interprétations ; qu'en tous cas la portée de la prédiction est la portée de l'interprétation.

En effet, si nous nous demandons comment la prédiction opère quant à l'interprétation du désir du consultant on peut remarquer certains points :

La prédiction dans sa formulation est courte. Elle joue sur l'équivoque signifiante : le 32 du médium est l'équivoque du chiffre inconscient de la consultante.

Elle vise toujours non pas directement le demandeur (consultant) mais l'autre concerné du rapport : c'est-à-dire qu'elle vient toucher non pas directement le consultant mais par réfraction celui qui est en cause dans la demande. Elle opère donc par métaphore. Pour l'intoxication par les écrevisses, le consultant était, grâce à l'analyse, devenu conscient de son souhait de mort à l'égard de son beau-frère. Mais celui-ci persistait sous forme d'un souhait que le refoulement avait levé. La relation à son beau-frère haï, il n'en ignorait rien mais ce qui persistait sous la forme d'un souhait, c'est le rapport avec sa sœur.

Pour la jeune femme sans enfant, ce qui est repris de façon évidente dans la prophétie, c'est le rapport à son père et non la relation à son mari.

Nous remarquerons que ce qui a produit le symptôme, ce pourquoi ces deux personnes sont venues consulter Freud, l'un pour impuissance psychique, l'autre pour conduites obsessionnelles graves, c'est la façon dont ils ne peuvent pas soutenir la relation et ont donc emprunté la voie de la névrose.

La prédiction porte donc toujours sur le rapport sexuel souhaité et espéré par le consultant dès lors que lui-même avait déjà *fait un calcul* conscient ou inconscient ; mais qu'il soit conscient parce que levé par le refoulement en analyse n'empêche pas ce calcul de durer, cette jouissance d'être espérée — bien au contraire. Ce calcul pour l'un se présente ainsi : quel regret de ne pouvoir nous marier ensemble ; la jeune femme souhaite, elle, se marier avec ce jeune Russe pour soutenir

financièrement son propre père. Pour les deux, l'espoir d'un bout de jouissance est maintenu.

A ramener la prédiction aux termes du complexe d'Œdipe, le contenu de celle-ci coïncide toujours avec l'accomplissement du désir. Freud y tient ; si ces phénomènes dits occultes existent ce n'est qu'au titre de phénomènes inconscients, calculables et repérables, liés au désir inconscient. Dans ces termes-là, que les inconscients communiquent entre eux, c'est possible, il y a du transfert de pensées pour Freud dans le rapport de l'inconscient de l'occultiste à l'inconscient du sujet.

Ce transfert survient au moment où une représentation émerge de l'inconscient. Pour que cette émergence puisse se produire le médium doit manipuler ses cartes, faire des calculs astrologiques, faire à peu près n'importe quoi pourvu que son attention soit détournée. Il opère donc par détournement de l'attention. Son attention est « ailleurs », ses forces psychiques occupées par ses manipulations afin de pouvoir recevoir et transmettre l'effet de pensées de l'autre. Freud compare cet arrangement aux arrangements du Mot d'Esprit, là où la mise en condition du médium par détournement de son attention assurerait une décharge plus automatique et poserait ce médium comme la « *dritte* » personne du Mot d'Esprit<sup>5</sup>.

Dans tous ces cas de messages télépathiques, ce qui se transfère, nous dit Freud, ce n'est pas un fragment de savoir indifférent mais un *Wunsch* extraordinairement fort. A propos de ces phénomènes occultes le savoir (*Wissen*) se trouve en effet dégagé comme tel pour Freud du domaine de la connaissance (*Kenntnis*). Du côté du demandeur, ce savoir est appelé *Wunsch* et il est bien l'opérateur de cette transmission. Du côté médium, ce savoir, s'il est dit occulte, n'est pas caché, mais se dissimule comme tel pour le médium : d'où lui vient ce savoir qui lui permet de faire la prédiction<sup>6</sup>? Ce savoir qui se transfère, s'il est dit occulte, se caractérise d'être *refoulé*.

Freud rêvait encore en 1938 dans une lettre à Fodor de soumettre au travail analytique les associations, les idées du médium sur lequel ce savoir doit être transféré. Des concordances, un champ de communauté d'expérience apparaîtraient et fourniraient l'explication de ces phénomènes télépathiques. Lui-même, sa fille Anna et Ferenczi s'étaient livrés à cette expérience en 1925, réussie, confirme Freud, où lui-même jouait le rôle du médium et analysait ses associations<sup>7</sup>.

5. S. Freud, *ibid.*, p. 26-27.

6. S. Freud, « Le rêve et l'occultisme », *Nouvelles Conférences*, Gallimard, 1984, p. 57.

7. S. Freud, *ibid.*, p. 73.

7. E. Jones, *La vie et l'œuvre de Freud*, Tome III, chapitre « L'occultisme », P.U.F.

Ce sont donc parmi les phénomènes occultes la transmission de pensées ou télépathie qui retiendront l'attention de Freud. Il la définit de façon stricte et détermine deux conditions qui permettent de l'isoler.

Ce sont « des processus psychiques ayant leur siège dans une personne, des représentations, des états d'excitations, des volitions qui se transfèrent à travers l'espace à une autre personne sans utiliser les voies connues de la communication par les paroles et les signes ! Ce que Freud nommera aussi le pendant psychique de la télégraphie sans fil<sup>8</sup>.

L'une des conditions est que le message télépathique concerne toujours une personne que l'on *aime*, à laquelle on porte un fort intérêt émotionnel.

La seconde condition est la *simultanéité* entre l'événement et la perception du message. Cette condition est essentielle ; elle seule donne droit à la qualification de « télépathique » et permet de la distinguer des cas où le message télépathique est repris par le rêve — où il y a eu télépathie soi-disant rêvée — là le message est traité comme tout autre résidu de la journée précédente et est traité par le travail du rêve, lequel procède par toute une série de chiffrages décrite : condensation, déformation, dramatisation, avant tout accomplissement de désir<sup>9</sup>.

L'un de ces cas qui mériterait la qualification de « télépathique » est exposé par Freud dans *Rêve et télépathie*. Il nous intéresse là à plus d'un titre. Il répond tout d'abord aux deux conditions exposées plus haut. Freud va essayer de le traduire dans les termes œdipiens pour tenter le repérage du désir en cause. Mais cette interprétation ne lui suffit pas. Il est dans ce cas obligé de faire appel à cette « réalité matérielle » : il s'agit du récit que lui fit par écrit l'une de ses correspondantes en Allemagne. Il ne l'a jamais vue, ni rencontrée et dispose donc d'une lettre. Cette jeune femme demande à Freud d'interpréter son rêve et ses « deux visions télépathiques » écrit-elle<sup>10</sup>.

C'est l'une de ses visions que nous allons rapporter. Le 22 août 1914, à 10 h. du matin, elle est l'objet d'une perception télépathique. Son frère qui se trouve sur le front l'appelle : « Mère, mère » ; le phénomène se répète peu après mais elle ne voit rien. Deux jours plus tard, elle rencontre sa mère, celle-ci se montre très anxieuse car le jeune homme, son fils s'est manifesté à elle le 22 août par cet appel : « Mère, mère ». La jeune femme ne dit rien à sa mère du même message télépathique au

8. S. Freud, *op. cit.*, p. 52.

9. S. Freud, « Rêve et télépathie » in *Résultats, idées, problèmes*, 1921-1938. P.U.F., 1985, p. 36.

10. S. Freud, *ibid.*, p. 37 à 40.



même moment. Après quelques semaines, on peut constater que le jeune homme est mort ce jour-là à l'heure indiquée.

Freud ramène encore cette fois-ci, la perception télépathique aux pensées de la jeune femme : « Tu te fais du souci pour le jeune homme, mais c'est moi qui suis véritablement sa mère. Donc c'est à moi que son appel s'adressait<sup>11</sup>... ». La perception se retrouve traduite en termes œdipiens : il s'agit bien là, dit Freud, d'une identification avec la mère. Les contours du complexe d'Œdipe féminin sont tracés. Freud va même jusqu'à faire la supposition selon laquelle le processus se serait plutôt déroulé de la sorte : la mère lui aurait communiqué à elle, la jeune femme, que son fils s'était manifesté télépathiquement. Pour la fille aurait surgi la conviction qu'elle a vécu la même chose au même moment. Freud introduit donc cette construction. Il faut dire que pour cette jeune femme la réalité s'évanouit facilement pour faire place à un monde fantasmatique. En effet, dans sa longue lettre adressée à Freud, elle décrit cette relation particulière qu'elle a toujours eue au savoir. Elle décrit comment elle connaît 3 langues qu'elle n'a jamais apprises mais qu'elle a toujours sues. C'est comme si ce qu'on lui apprenait à l'école, elle l'avait déjà appris et seulement oublié. Cette jeune femme est donc aux prises depuis son enfance avec un savoir déjà su, qu'elle n'a jamais appris. Le savoir lui est imposé.

Freud donc, avec tous ces éléments-là, ne se contente pas d'interpréter ces phénomènes télépathiques en termes œdipiens mais fait appel à la *réalité matérielle*<sup>11</sup> : « Elle transpose la réalité psychique en réalité matérielle ». Ce qu'il décrit là par réalité matérielle ce sont des produits qui ne viennent pas de notre vie psychique, de l'intérieur, mais des perceptions qui viennent de l'extérieur, du dehors à l'égard desquelles notre vie psychique se comporte d'une façon réceptive et passive.

Freud va même jusqu'à proposer le terme de délire à propos du processus à l'œuvre chez la jeune femme mais il ne s'avance pas davantage ; il n'a pas à sa disposition l'expérience vécue de la mère, écrit-il.

Si Freud n'a jamais poussé la théorisation du phénomène occulte, du transfert de pensées, il en a du moins cerné l'enjeu. Le savoir occulte serait pris entre d'un côté cette réalité matérielle, ce que la science ne peut pas accepter, ce que la science rejette au sens de la *Verwerfung*<sup>12</sup>, et de l'autre le discours de la croyance où l'intérêt pour l'occultisme serait un intérêt religieux<sup>12</sup>.

11. S. Freud, *ibid.*, p. 45.

12. S. Freud, *op. cit.*, p. 47 et 49.

Ce savoir occulte, « les preuves à l'appui de la transmission de pensées nous mènent bien au-delà de la limitation originelle de la psychanalyse que nous devons suivre » écrit Freud dans une lettre à Jung du 10 janvier 1912.

\*\*

Freud s'est tracassé sur ces phénomènes occultes bien qu'il n'y croit en rien, bien qu'il les considère comme impossibles sauf à les ramener au repérage du désir inconscient. La prédiction opère parce qu'elle laisse ouverte pour le sujet qui la reçoit avec satisfaction l'espoir d'une jouissance.

L'un, le consultant sait ce qu'il demande dès lors que pour son *Wunsch* il trouve un interlocuteur<sup>13</sup> — le diseur de bonne aventure. C'est bien le savoir du consultant, nous répète Freud, qui se transfère au médium.

L'autre, le médium, répond à ce *Wunsch* au point même où le consultant l'attend. Il sait répondre et il répond juste là où il est attendu sachant. Il n'y a aucune supposition attribuée au savoir du diseur de bonne aventure. Nous sommes plutôt là en pleine projection. Quoi de plus tentant que la projection sur le sujet demandeur de nos propres signifiants.

Pour échapper à cette magie sexuelle, Freud quant à lui « s'accroche » au complexe d'Œdipe. Nous l'avons vu, tous ces phénomènes occultes sont traduisibles dans les termes du complexe d'Œdipe et sont donc tous ramenés aux phénomènes inconscients. Freud s'accroche à la réalité psychique parce qu'il croit à l'inconscient : il n'y a aucun hasard, aucune superstition, tout peut se ramener à l'inconscient. D'ailleurs, la seule chose qui intéresse Freud au titre de l'occultisme, c'est le phénomène de transfert de pensées ; des autres phénomènes il n'a rien à en dire, plus encore il les forclot. C'est parce qu'il y a forclusion d'un côté que tous les phénomènes occultes rentrent dans l'inconscient.

Il existe pourtant le cas de « vraie prophétie » ; la réalité psychique ne suffit plus et tout n'entre pas dans le complexe d'Œdipe. Là, Freud évoque un délire éventuel. En effet, la simultanéité entre événement et message lui suggère que nous touchons au fondement du délire. Cette correspondante est au prise, nous l'avons vu, avec un savoir imposé

13. J. Lacan, *Le moment de conclure* (non publié). Séminaire du 15 novembre 1977.

depuis son enfance et avec un appel qu'elle perçoit comme venant de l'extérieur qui fonctionne pour elle comme « paroles imposées ».

Il se présente devant nous, par la mise au travail de ce savoir occulte, une impasse ; une impasse freudienne que nous tentons de formuler en ces termes : d'un côté, croire à l'inconscient, objectiver l'inconscient, dit Lacan dans une formule telle que « je sais qu'il sait » au prix de la forclusion. *Verwerfung* des paroles imposées, souligne Lacan dans *Le sinthome*<sup>14</sup> ! Ou encore, en d'autres termes : tenir bon sur l'Œdipe à la manière de Freud, à défaut de quoi, à retirer l'Œdipe, la psychanalyse devient « toute entière justiciable du délire du Président Schreber »<sup>15</sup> ; d'un autre côté, si d'une position d'analyste vous vous accrochez au savoir de vos signifiants vous vous trouvez dans la magie sexuelle et l'analyse se réduit alors tout entière à être magie sexuelle.

---

14. J. Lacan, *Le sinthome* (non publié), Séminaire du 17 février 1976.

15. La proposition du 9 octobre 1967. Proposition de la passe. *Scilicet 1*.

## Freud ou quand l'inconscient s'affole

*Comment savoir si l'inconscient est réel ou imaginaire?  
C'est bien là la question.*

Lacan, le 17 février 1976.

*En rabattant l'inconscient sur le symbolique, c'est-à-dire  
sur ce qui, du signifiant, fait trou, je fais quelque chose, mon  
Dieu, qui se jugera à son effet, à sa fécondité.*

Lacan, le 15 avril 1975.

*Cet inconscient auquel Freud ne comprenait strictement  
rien...*

Lacan, le 26 février 1977.

*En allemand « Unbewusste » veut dire « inconscient » ; mais  
traduit par « l'une bévée » ça veut dire tout autre chose, un  
achoppement, un trébuchement, un glissement de mot à mot.  
Et c'est bien de ça qu'il s'agit : quand nous nous trompons  
de clé pour ouvrir une porte que, précisément, cette clé  
n'ouvre pas, Freud se précipite pour dire qu'on a pensé  
qu'elle ouvrirait cette porte mais qu'on s'est trompé\*.*

Lacan, le 10 mai 1977.

---

\* Souligné par moi.

Il va s'agir de montrer que *l'inconscient, chez Freud, est paranoïa exclue*, de repérer, dans le temps même où la position de l'inconscient chez Freud est confrontée à la paranoïa, le point catastrophique qui y vient au jour.

Cette fondamentale difficulté de la position freudienne de l'inconscient tient à ce qu'il n'a pas, chez Freud comme ce sera le cas chez Lacan, le statut d'un *savoir*, ce qu'atteste la notion, « contradictoire dans les termes » de « représentation inconsciente »<sup>1</sup>.

Nous choisissons donc d'interroger la position de l'inconscient chez Freud à partir de ce qu'il en dit à Jung. Le temps de leur correspondance est en effet celui où Freud commence à envisager la conquête psychanalytique de la paranoïa.

Peut-être n'a-t-on pas mesuré jusqu'ici la portée de la correspondance de Freud. Il est vrai qu'elle est encore largement non publiée. Toutefois, cette publication est aujourd'hui suffisamment avancée pour que nous puissions y repérer combien sa position énonciative n'y est pas la même que lorsqu'il écrit un livre ou un article. Freud, dans sa correspondance, est au plus près de « s'adresser à nous » — comme l'entendait Lacan. Ceci est particulièrement net si on regarde la façon dont Freud a rencontré la psychose. Cette rencontre fut pour lui *seconde* alors qu'elle fut inaugurale chez Lacan. La psychose vient à Freud avec l'amitié, exactement avec l'amicale collégialité<sup>2</sup>, d'abord sauvagement avec Fliess, et, peu après, avec Jung. Dans les deux cas la correspondance fait l'ossature de la liaison. C'est dans son dialogue avec Jung, dans son transfert sur Jung que Freud construit sa théorie de la paranoïa, et avec l'amertume qui lui restait en solde de sa rupture avec Fliess. Schreber, il le confie à Jung, ne lui a rien appris et il se réjouit de ce que les lecteurs de ses travaux publiés croieront le contraire<sup>3</sup>. En écrivant son interprétation de Schreber, il leur joue un bon tour ! Il en

1. A Bruxelles, le 26 février 1977 on interroge Lacan : Lacan est freudien mais Freud n'est pas lacanien ? Réponse : tout à fait vrai, Freud n'avait pas la moindre idée de ce que Lacan s'est trouvé jaspiner autour de cette chose dont nous avons l'idée (Je peux parler de moi à la troisième personne) : l'idée de représentation inconsciente ; (c')est une idée totalement vide. Freud tapait tout à fait à côté de l'inconscient.

2. Freud a-t-il eu ce qu'on appelle un ami ?

3. Lettre à Jung du 17-02-1908. Pour ce qui concerne l'amertume de Freud on se reportera au témoignage de Jung (cf. *Ma vie*, Gallimard p. 179) : « Un trait surtout me préoccupait : l'amertume de Freud. Déjà, lors de notre première rencontre elle m'avait frappé ».

rit avec Jung et lui fait l'aveu de l'origine de sa construction : nommément Fliess. (Il est remarquable que sur cette question le travail d'O. Mannoni ne pipe mot. C'est un des intérêts majeurs de la correspondance de nous interdire de telles impasses.)

Freud a affaire à la névrose chez ses patients, à la perversion dans les travaux du sexo-psychiatre H. Ellis et à la psychose avec ses confrères. C'est dans cet ordre que lui viennent ces trois grandes entités cliniques. S'il a d'abord directement affaire à la paranoïa de Fliess, ce n'est qu'avec Jung cependant qu'il élabore tant bien que mal en doctrine son expérience de la paranoïa fliesséenne, et avec cette épée de Damoclès qui plane sur la nouvelle liaison : que ne se reproduise pas avec Jung ce qui fut si vivement douloureux avec Fliess ! Pourtant, si Jung, dans un premier temps, l'alimente en cas qu'il s'obstine à qualifier de « démence précoce », alors que Freud répond avec non moins de constance « paranoïa », le second personnage du Burghölzli finira par lui livrer son propre cas, il est vrai sous le mode de le lui refuser. Le solde en sera encore de l'amertume, mais cette fois concrétisée dans l'institution du comité secret. Ce comité — et, avec lui l'IPA — se mettent en place sur le dos de Jung, comme une tentative de parer à la paranoïa du jung, du jeune. Jung est l'objet chu cause du désir qui met en place l'IPA De ce désir il est, il le fut, premier président — a n t.

Quand Freud envisage la psychose comme un domaine nouveau que la psychanalyse doit conquérir pour se constituer elle-même en nouvelle psychiatrie (on est en 1906), il en est à une deuxième période de son frayage de la psychanalyse : il ne s'agit plus du traumatisme en général mais du traumatisme et du fantasme *sexuels*. Ici encore la chose apparaît bien plus franchement dans la correspondance ; elle reste mal perçue quand on s'en tient aux livres et articles où l'accent porte sur la succession des deux topiques. Freud prend acte de l'importance de la sexualité en écrivant ses *Trois essais*. C'est chose faite quand il rencontre Jung et la sexualité sera entre eux objet d'un conflit jamais résolu. Freud ne cesse d'affirmer que *la paranoïa est affaire de sexe*, ce qui le contraint à soutenir un dualisme pulsionnel alors que Jung, après l'avoir refusée, dilue la sexualité et finalement la noie dans son monisme<sup>4</sup> (le débat, on le voit, laisse vide la place du ternarisme lacanien). On repère là qu'il doit y avoir un lien entre la prise en compte du sexuel comme tel et ce qu'on entend par le « symbolique ». Freud n'a pas la catégorie du symbolique, le symbolique comme catégorie. Ce

4. Cf. lettre du 19-08-1907. Où Jung interroge : la sexualité est-elle la mère de tous les sentiments ? Freud lui répond aussitôt qu'il y a un dualisme pulsionnel. Jung évoque pour la première fois son monisme dans sa lettre à Freud du 14-04-1908.

défaut est très sensible dans sa discussion avec Jung et le conduit à toute une série de dérapages. Précisément, c'est un de ces dérapages que nous allons étudier. Jung lui, le premier dans notre champ, nomme le symbolique. Mais il y a un os : ce symbolique là n'est pas celui de Freud, celui dont Freud a la pratique. Ainsi chez Jung, conséquence logique du monisme, le symbolique n'est-il pas une catégorie.

Freud, il faut le dire, est singulièrement abêti par son transfert sur Jung, un transfert dont l'objet est la figure du fils héritier. Mais le fait est là et nous n'y pouvons rien : il traite de la paranoïa par le biais de ce que ce fils héritier lui en dit, des cas qu'il lui fabrique. C'est sur cet *on dit* qu'il s'appuie et, précisément, sa première tentative théorique informée d'en rendre compte prend pour objet le phénomène élémentaire en tant qu'*on dit*, l'hallucination verbale qui est, pour le paranoïaque, une réalité.

Je poserai, aujourd'hui, la question de savoir ce qu'il advient de l'hypothèse de l'inconscient à partir du moment où Freud se tourne résolument vers le champ paranoïaque des psychoses. Nous allons traiter de cela dans le vif de son transfert à ce paranoïaque nommé Carl Jung.

#### FREUD ET LES ESPRITS FRAPPEURS

Evoquons tout d'abord une scène à proprement parler incroyable si on remarque que le seul protagoniste présent, Freud lui-même, isolé dans son bureau et la plume à la main, écrivant ce 16 avril 1909 une déjà fameuse lettre à Jung, est celui qui a arraché rien moins que le rêve de son séjour dans la superstition. Dans cette posture pour lui quasi quotidienne après sa journée de travail, Freud fait une expérience qui vaudrait d'être reconnue comme ayant l'éminence du *cogito* si ce n'est qu'elle questionnait non le sujet mais l'Autre et que son résultat allait être purement négatif.

Freud relate par écrit à Jung les conclusions de son expérimentation avec les fantômes frappeurs de coups. Jung, lors de son second séjour à Vienne, deux ou trois semaines avant ce 16 avril, ayant entendu, comme Freud, un craquement en provenance d'une certaine chambre de la maison de Freud, avait prédit qu'un second craquement se produirait et, effectivement, l'Esprit frappeur avait satisfait la prédiction jungienne — ce qui avait vivement impressionné Freud. Jung parti, il constate que de curieux craquements se font bien entendre depuis cette chambre mais *il n'y a*, note-t-il *aucun rapport entre ces manifestations et ses pensées* : les craquements ne se font pas spécialement entendre

lorsqu'il pense à Jung ou, plus précisément encore, à ce que Jung appelle sa « spiritisterie » (*Spiritisterei*). Ils ne sont donc pas le fait d'un agent qu'on nommerait « Esprit frappeur », ils n'ont donc aucune signification, ce sont des bruits physiques non une musique signifiante. Pas même des murmures. Ainsi le non-rapport dûment constaté entre les manifestations des craquements et les pensées de Freud (la supposition d'un tel rapport est la psychose même, la psychose c'est quand les murs murent), établit-il pour Freud la preuve de la non-existence des esprits frappeurs. Pourtant, et en ça consiste l'incroyable au regard du rationalisme de Freud, cette preuve ne lui suffit pas ! Freud reste tellement touché par ce que lui a montré Jung qu'il lève ce soir-là un instant sa plume, suspend son écriture, et lance ce qu'il nomme lui-même un défi (*Herausforderung*) aux esprits frappeurs : maintenant qu'il pense effectivement à eux, eh bien ! qu'ils se manifestent ! Qu'ils démentent, s'ils existent, ce qu'il est en train d'affirmer ! Mais rien. Pas le moindre petit craquement.

Pourquoi ce supplément à l'expérimentation ? Et pourquoi prend-il cette forme particulière d'un défi ? Répondre réclame que nous situions à sa place le moment où Freud lance ce défi, non pas chronologiquement (nous en savons la date) mais au regard du point où en est Freud dans son rapport à ce que nous désignerons métaphoriquement comme étant, pour lui, la « mayonnaise Jung » afin d'indiquer que Freud monte ici en épingle quelque chose avec un objet nommé « jung ».

A relire l'ensemble de leur correspondance il saute aux yeux qu'il s'agit non pas de la « tragédie d'une rupture » comme l'écrivait Meier (le responsable des archives Jung) à Eissler (secrétaire des Archives Freud) mais, de bout en bout de leur liaison, d'un formidable malentendu. C'est dire qu'on ne peut en aucune façon, comme je viens à tort de l'écrire, parler de « leur » liaison : la liaison Freud → Jung n'a que peu de rapport avec la liaison Jung → Freud et ce « peu » ne tient qu'aux effets — limités — de contagion de chacune des liaisons sur l'autre.

Il s'agit certes d'emblée entre eux d'une disparité incontournable. Freud, à Vienne, reste avec son œuvre comme dépositaire de ses propres lettres en souffrance tandis que Jung a affaire à la fois à Freud et à son œuvre ; le second a les mains nues tandis que le premier transporte avec lui une bombe contenant des bactéries avec lesquelles il compte « infecter » le monde. Il y a un terroriste dans Freud. Jung sera très vite promu celui susceptible de faire passer l'infection freudienne dans la communauté scientifique de la psychiatrie. Mais cette promotion est loin de lever le malentendu car le terme : « infection freudienne » ne désigne pas le même objet chez Freud et pour son soi-disant héritier.

Le transfert de Freud sur Jung a pour effet (d'ailleurs comme tout



transfert) de canaliser Jung, de l'assigner à une certaine place (opposons ce « canaliser » à « analyser »). Très tôt — dès le 1<sup>er</sup> janvier 1907 — il est « l'aide la plus forte qui se soit jamais associée à moi ». Quatre mois plus tard Freud dit à Jung son vœu qu'il le remplace, cinq mois encore et le voici désigné comme « l'autre, le second » puis, imaginativement, comme « fils » trois jours après<sup>5</sup>. Cinq mois encore et Freud lui fait don de son amitié ; six mois plus tard, il l'instaure continuateur de son œuvre pour la psychose. En janvier 1909 ce rapport d'un qui initie à un qui poursuit et développe est métaphorisé par Freud comme celui de Moïse à Josué : Moïse-Freud ne verra jamais son peuple occuper la terre promise de la psychiatrie, gloire qui échoiera à Jung-Josué. Côté Freud, on le constate, tout va très vite : son transfert à Jung est du style flambant.

Mais une assignation, fût-ce à un poste glorieux, reste une assignation et Mme Emma Jung saura intervenir aux moments opportuns pour mettre bon ordre — croit-elle — à tout ça, autrement dit pour pousser son psychiatre de mari dans sa paranoïa. Tels sont parfois les ravages de l'hystérie.

Le fait le plus surprenant de ce transfert sur Jung est ce qu'il souligne du rapport de Freud à la psychose et que véhicule encore de nos jours l'I.P.A. avec la consigne de refuser l'analyse au paranoïaque. En chargeant Jung de la conquête psychanalytique des psychoses, Freud (comme le souligne la métaphore Moïse-Josué) s'en dessaisit, y renonce quant à lui. Avec *L'interprétation des rêves* il a mis la main de l'analyse, on oserait presque dire « aisément » sur le lapsus, l'acte manqué et même bientôt sur le mot d'esprit ; mais pour ce qu'il en est de la psychose, c'est une autre affaire, et qui se laissera d'autant moins facilement saisir que Freud agit à son propos quelque chose comme un : ceci n'est pas pour moi.

Il ne s'agit pas simplement du fait que Freud n'a pas d'expérience sérieuse de la chose, qu'il doit donc se contenter de griffonner quelque élucubration assis à son bureau (il ne cesse de dire à Jung que cette manière ne lui convient pas), pas seulement non plus du fait que Jung est, pour lui, supposé savoir ce qu'il en est de la paranoïa car il hypothèque cette supposition d'une restriction de taille en posant que ce sera seulement avec son œuvre à lui Freud, que Jung pourra savoir.

C'est, plus fondamentalement, que son rapport à la psychose passe par son transfert à Jung en tant qu'il y rejoue son expérience fliesséenne d'autant plus sûrement qu'il est d'emblée question que cette expérience ne se reproduise pas.

5. Cf. l'épisode de l'envoi de la photo prise non par un photographe mais par *les fils* de Freud. Le 29 août 1888 Freud avait adressé sa photo à Fliess.

Ainsi, dans sa lettre du 13 août 1908, alors même que Freud redit à Jung : « ... vous appliquez aux psychoses ce que j'ai commencé sur les névroses »<sup>6</sup>, un lapsus calami vient-il nous indiquer que cette assignation est loin d'aller de soi. Freud écrit en effet : « Les choses *Fliess deviennent* (au lieu de *sont* — *wird* en place de *sind*) vraiment *imposantes* » ; il venait d'écrire, bien sûr à propos d'un petit autre, nommé Stelkel, qu'il aurait tout aussi bien pu les laisser de côté mais qu'elles lui en ont *imposé*. Assigner Jung à la place du fils-héritier continuateur de l'œuvre, du conquérant de la paranoïa pour le compte de l'analyse apparaît donc comme une tentative de contourner le possible retour des « choses de Fliess » autrement dit de l'expérience de la paranoïa en tant que Freud y eut affaire là-même où il accordait son amitié. Ces choses-là deviennent imposantes, qu'on le veuille ou pas ; et vouloir les éviter leur est un précieux aliment.

Ici deux remarques un peu en marge mais susceptibles d'apporter un certain éclairage :

1) Freud écrivant à Jung : « Il existe une paranoïa inconsciente que l'on rend consciente au cours de l'analyse » croyait, pour ainsi dire, au primat du symbolique. Nous savons nous, ce que lui n'avait pas repéré, que cette paranoïa qu'il dit « inconsciente » joue, dans l'analyse, au niveau du transfert et non pas au niveau de l'inconscient ; nous savons, du coup, que son traitement analytique n'est pas réductible à l'interprétation mais relève de l'effectuation du transfert. Le cas de la liaison Freud → Jung est, à cet égard absolument exemplaire.

2) La deuxième remarque porte sur le paternalisme de Freud. Il analyse et publie le cas du « Petit Hans », il assoit l'Œdipe comme complexe nucléaire des névroses durant ce temps de sa correspondance avec Jung, autrement dit dans le temps même où il bute sur le problème de la paranoïa. Quelle est la portée de cette instauration de l'Œdipe en tant que liée à cette butée-là ? En tant qu'elle ne la supprime pas ? Il n'y a peut-être pas de réponse possible dans Freud ; notons cependant que l'écriture lacanienne de la métaphore paternelle jette un pont entre deux problématiques (paternité et psychose) qui, chez Freud, restaient isolées<sup>7</sup>.

6. La chose est formulée pour la première fois dans la lettre du 25 février 1908.

7. Remarquable programme du 1<sup>er</sup> congrès de psychanalyse à Salzbourg : à Freud la névrose, à Jung la *dementia praecox*, à Abraham les différences psychosexuelles entre les deux ! Notons que Salzbourg fut le lieu du premier « congrès », comme ils le nommaient, Freud-Fliess en août 1890.

Quelles ont été les conséquences du renoncement de Freud à aborder en conquérant le problème de la paranoïa ? La doctrine freudienne mérite-t-elle d'être encore défendue si elle doit être payée du maintien d'un tel renoncement ? Freud n'ignore pas que son frayage est mis en cause à partir du moment où il s'agit de la paranoïa. Ainsi envisage-t-il d'écrire un travail sur le statut épistémologique de l'inconscient tout juste un an après le début de sa correspondance avec Jung. Quelle est cette « difficulté épistémologique » à laquelle il pense alors<sup>8</sup> ? Nous n'en saurons rien car ce travail n'a jamais vu le jour. Mais la lettre du 16 avril 1909 va nous permettre de voir comment Freud s'en tire, et plus précisément encore, comment il s'en tire plutôt mal.

Comment se fait-il que dans cette lettre, la discussion du problème de la paranoïa se déplace, se joue à propos de l'occultisme ? Ceci ne se comprend que si on envisage maintenant la liaison Jung → Freud.

Qu'est Freud pour Jung ? Disons le mot : Freud est celui grâce auquel Jung accède à la voyance, plus précisément encore à la jouissance du voyant. « Qui connaît votre science — lui écrit-il le 30 mai 1907 — a goûté l'arbre du paradis, est devenu voyant » (*ist sehend geworden*). Ou encore, le 2 janvier 1908, parlant des doctrines de Freud : « On est en possession d'un bien réel et on en jouit » (*Man ist ja im Besitz eines realen Gutes und freut sich dessen*). C'est à cette figure d'un qui donne accès à la voyance, à la jouissance qu'elle comporte, que Jung voue une vénération et une adoration « sans bornes »<sup>9</sup>.

Freud est, pour Jung, celui par lequel l'occultisme prend corps en se réconciliant à la science. Jung mentionne pour la première fois les travaux de Freud dans sa thèse de 1902 sur l'occultisme. Dans sa correspondance avec Freud il réintroduira son intérêt pour l'occultisme chaque fois qu'il pourrait, à l'endroit de Freud, être dans une position d'analysant. Ainsi fait-il un jour l'aveu à Freud de l'origine infantile de sa vénération pour lui : petit garçon il avait succombé à un attentat homosexuel. Quatre jours plus tard<sup>10</sup>, sans même attendre la réponse de Freud, il reprend la plume pour lui dire qu'il est tombé « dans toutes les inquiétudes du malade traité analytiquement ». Il se reconnaît alors d'autant plus sérieusement comme analysant qu'il l'est de fait ; il trouve alors en effet l'interprétation d'un rêve survenu à Vienne lors de son premier séjour et qu'il avait raconté à Freud. Or, dans cette même lettre, il fait état de son penchant pour l'occultisme, un penchant socialement

8. Cf. lettre du 1<sup>er</sup> juillet 1907.

9. Lettre du 28 octobre 1907.

10. Le 2 novembre 1907.

reconnu : il vient d'être nommé *honorary fellow of the American Society for Psychical Research*. Telle est la première mention de l'occulte dans la correspondance. Fort regrettablement mais aussi fort curieusement la réponse de Freud à cette lettre ne fut pas conservée, Jung l'ayant probablement dissociée du dossier où il conservait les lettres de Freud.

Comment Freud accueille-t-il cette vénération dont il est l'objet en tant que procureur de voyance ? Dès la lettre suivante du 15 novembre 1907, il dit à Jung son refus de ce transfert « Je ferai donc mon possible — lui promet-il — pour me faire connaître comme inapte à servir d'objet de culte... » (*Kultgegenstand*). Freud pense (à tort) que c'est là un moyen d'éviter que Jung n'en vienne à se séparer de lui. Nommer Jung « esprit de mon esprit »<sup>11</sup> est le biais qu'il propose à son interlocuteur pour le détourner de sa spiritistérie, pour écarter, d'un même mouvement, le culte dont il est l'objet et l'occulte comme domaine.

Parce qu'elle avait cette portée d'une mise à l'écart du transfert de Jung cette tentative d'une désignation, aussi satisfaisante qu'elle ait pu être pour le narcissisme de son interlocuteur, ne pouvait aboutir au résultat escompté. Ainsi Jung réintroduit-il la voyance (de voyance à prévoyance, il y va d'un *près*) une nouvelle fois lors de son second séjour à Vienne, juste avant que Freud ne lui écrive sa lettre sur les Esprits frappeurs (*Klopfgeisterspuk* : non pas simplement « fantômes » mais « apparition de l'esprit frappeur ») mais surtout juste après ce qui aurait pu être, au yeux de Freud, *l'événement* de cette rencontre.

A l'en croire, Freud aurait ce jour là sacré Jung, fils aîné, successeur et prince héritier *in partibus infidelium*, au pays de la paranoïa, au pays des psychiatres infidèles. Jung, dans le même temps, toujours selon Freud, aurait destitué Freud de sa dignité paternelle. Destitution d'un côté, institution de l'autre, tout irait à merveille, en tout cas du point de vue du transfert de Freud sur Jung. A quoi Freud fait-il allusion quand il évoque cette destitution paternelle dont il aurait été la victime consentante ? Nous ne le savons pas. Est-ce précisément à l'occultisme ? Ou à autre chose ? Nous savons en tout cas que Freud se trompait lourdement car dans la lettre de Jung qui suit immédiatement cette

11. *Geist von meinem Geist*. Lettre du 27 janvier 1908. Cette nomination vient en écho de la qualité particulière de transfert que Fliess suscitait. « ... le pouvoir sur les esprits que vous possédez... » (*the power over the spirits that belongs to you*) écrit Freud à Fliess à propos du transfert d'une malade (cf. : *The complete letters of S.F. to W.F.*, Harvard University Press, London, 1985, p.21). Je dois le repérage de ce rapprochement à une lettre de Sean Wilder peu après que ceci ait été évoqué oralement lors du colloque.

rencontre, ledit « prince héritier » — (*Kronprinz*) — certes déclare avoir été libéré du sentiment oppressant de l'autorité paternelle de Freud mais mentionne un rêve dont il ne livre pas le texte mais dont il dit à Freud que son analyse lui a révélé qu'il fut habité, à la suite de cette rencontre, de fantasmes de grossesse. Curieuse façon de déchoir quelqu'un de l'autorité paternelle celle qui consiste à lui dire qu'on se trouve enceint de lui !

Il nous faut bien admettre, de plus, le caractère artificiel de cette « destitution paternelle » (*Sie mich der Vaterwürde entkleideten*, dépouillé de la dignité paternelle) puisqu'elle devait s'avérer n'être pas sans retour, puisqu'elle laissait à Freud la possibilité de chausser à nouveau « les lunettes d'écaille du père »<sup>12</sup>.

Car chez Freud, notons le en passant, le père porte des lunettes,<sup>13</sup> est donc un mal-voyant ; c'est en tant que mal-voyant qu'il fait valoir sa père-version. La version du père freudien n'est d'ailleurs pas à chercher ailleurs que dans le fait que le père porte des lunettes (cf. le rêve : « Père ne vois-tu pas que je brûle ? »).

C'est à propos de l'occulte, que Jung ré-introduit dans le temps même où il aurait succédé à Freud, où il aurait « relégué (Freud) au second rang »<sup>14</sup>, où le second aurait fait le premier second, que Freud reprend ses lunettes comme on reprend ses billes. L'événement tant attendu par Freud n'a donc pas eu lieu, non-lieu dû à la réaffirmation par Jung de son intérêt pour l'occulte. Et nous revoici aux expérimentations de Freud avec les Esprits frappeurs, au défi qu'il leur lançait.

Pas plus que les expérimentations antérieures le défi freudien aux Esprits frappeurs du 16 avril 1909 ne fait preuve. Freud peut certes conclure à une non présence de ces Esprits (en les supposant sensibles au défi comme les oiseaux parleurs l'étaient parfois à l'homophonie schreberienne), mais cela même ne démontre en rien l'impossibilité de leur existence. Possiblement ils restent susceptibles d'intervenir quand et où bon leur semble. C'est ainsi que Freud conclut cette première partie de sa lettre à Jung en conseillant à ce dernier de préférer ne pas comprendre ce qui ne donne pas prise à la compréhension.

Pourtant, cette solution de l'abstinence ne le satisfait pas, tant il reste

12. Ce qu'il fait précisément dans sa lettre du 16 avril 1909.

13. Chez Lacan il lit le journal ! Freud perdit, en 1925, ses lunettes alors qu'il était dans l'attente anxieuse du retour de sa fille Anna ; un accident de chemin de fer venant de s'être produit un autre était possible ! (Cf. E. Jones, *La vie et l'œuvre de S. Freud*, P.U.F., Tome III, p. 433).

14. Lettre de Freud du 29 mai 1908 : *Hoffentlich drängt Ihr alle mich bald in die zweite Reihe der Streiter zurück*. Remarquons le « Drang » de la pulsion.

vrai que les phénomènes occultes préoccupaient Freud et ce bien antérieurement à sa rencontre avec Jung. « Je crois — avait-il écrit à Fliess — à la transmission de pensée, je continue à douter de la magie »<sup>15</sup>. On sait aussi par Jones<sup>16</sup> qu'isolé à Paris lors de son stage chez Charcot, Freud entendait parfois la voix de sa fiancée l'appelant par son nom. Il note alors le moment précis où cette voix se manifeste et interroge Martha : que lui arrivait-il, à elle, à ce moment là ? Comme le remarque Jones, cette question implique, chez Freud, une croyance en la télépathie. D'autres faits semblables en particulier avec son *fils aîné* confirment sa permanence.

Reconnaître sans plus qu'« il y a plus de choses au ciel et sur terre que n'en rêve votre philosophie »<sup>17</sup> apparaît donc à Freud comme faisant la part trop belle à l'ignorance. Télépathie et superstitions sont trop présentes pour qu'il accepte de s'en tirer si simplement. Aussi va-t-il proposer à Jung une façon de lire, d'intégrer ces étranges phénomènes dans le point de vue freudien, autrement dit en mettant en jeu l'inconscient.

Le problème est celui-ci : quelle construction devra inventer Freud pour rendre compte du fait que ce qui survient au dehors trouve son origine comme son motif dans la personne elle-même ? Cette formule, notons-le, concerne aussi bien la télépathie, la superstition ou le phénomène élémentaire, *l'on-dit* psychotique. Et ce supplément dans l'appareillage doctrinal peut-il s'y adjoindre sans conséquences pour l'acquis ?

## UNE SUPERSTITION DE FREUD

Comme l'existence des Esprits frappeurs ne peut être discutée en tant que telle, Freud déplace le problème dans la dernière partie de sa lettre en proposant à Jung l'analyse d'une sienne superstition. Il lui avoue alors sa croyance qu'il mourrait à l'âge de 60-61 ans, puis lui raconte comment, au cours de son voyage en Grèce avec son frère Alexander (!), toutes les appellations comme tous les objets numérotés laissaient apparaître ce chiffre ou sa « moitié », soit 31 à propos duquel Freud parle d'un nombre « plus jeune — *jüngere* — et plus agile (et qui) s'avéra plus endurant encore dans la persécution ». Comment l'incon-

15. Lettre n° 143 in *Naissance de la psychanalyse*, P.U.F.

16. *La vie et l'œuvre de S. Freud*, P.U.F., T. III, p. 430.

17. Adage shakespearien que Freud aimait citer.

cient tel que l'entendait Freud peut-il rendre compte de cette « persécution » ? Et à quel prix ?

Sa conviction, note Freud, date de 1899, du moment où il écrivait la *Traumdeutung* ; dans ce même temps il avait reçu un nouveau numéro de téléphone : 14362. 43 transcrivant son âge lors de la parution du livre qui était l'œuvre de sa vie, son inconscient, lisant ce numéro, avait conclu que le chiffre voisin, le 62, transcrivait l'âge de sa mort.

31 est l'*exacte* moitié de 62. On peut rendre compte du 60-61 en l'envisageant non comme une hésitation mais, freudiennement, comme le produit du conflit entre censure et désir. Pris globalement le 60-61 *n'écrit pas* 62 (censure) mais *suggère* le 62 (désir) par évocation de la suite des entiers naturels : 60, 61... 62 (on ne peut mieux illustrer l'affirmation lacanienne selon laquelle, dans l'inconscient, le rapport des signifiants est de l'ordre du voisinage). 60-61 *n'est pas* 62 et, en ce sens, satisfait le vœu opposé à la conviction inconsciente de devoir décéder à l'âge de 62 ans. De même le 31 qui, note Freud, avait souvent pour « voisinage » (c'est son terme : *Nähe*) un 2. On a donc aussi 31-2, ce qui suggère la série, en même temps que le 2, désigne, métonymiquement le 62.

Y-a-t-il, comme Freud l'écrit ici, une « persécution » (*Verfolgung*) dans ses rencontres répétées du 31 ou du 60-61 ? Certes ces rencontres lui rappellent d'une façon insistante ce qu'il croit devoir être l'âge de sa mort et donc sa mort elle-même. Chaque rencontre est comme le chiffrage d'une phrase qui pourrait être : « Tu vas mourir à 61 ans ». Elles le contraignent à penser à sa mort et, en ce sens, le pourchassent. Mais doit-on ici considérer que le terme « persécution » vaut au même titre que dans la psychose paranoïaque ? La réponse paraît devoir être non. Freud, en effet, ne distingue pas dans cette lettre, comme je viens de le faire, la pensée inconsciente « Je mourrai à 62 ans » de la conviction préconsciente (et rappelée à sa conscience par les rencontres) qui, elle, a pour chiffre 60-61 et, par fausse division en deux, 31. Or, cette distinction est importante car elle permet de lire, dans le 60-61, la satisfaction du vœu de ne pas mourir à 62 ans. Aussi cette conviction ne peut elle être qualifiée de « délirante » ; elle est construite comme un symptôme névrotique, plus exactement encore comme une pensée obsessionnelle ; les rencontres du 60-61 ou du 31-2 ne sont donc ni une intuition ni une interprétation délirante<sup>18</sup>.

Remarquons que c'est à propos du 31, non du 60-61, que vient le terme « persécution » sous la plume de Freud, à propos de ce nombre que Freud déclare donc non « plus petit » mais « plus jeune et plus

18. Jean Allouch, *Lettre pour lettre*, ed. Erès, Toulouse, 1984, p. 197-218.

agile ». Ces deux qualificatifs nous autorisent à admettre que le 31 figure Jung. Ceci se trouve confirmé par le trait de l'agilité : Freud<sup>19</sup> alors qu'il savait à peine marcher, lors des promenades en forêt avec son père, se réjouissait beaucoup de courir en avant de lui et de constater à chaque fois que ce père, à l'époque tant vénéré, n'était pas en mesure de le rattraper. (Est-ce parce qu'il est mal-voyant que le père freudien est balourd ?). Courir en avant avec témérité, jouer à ne pas être attrapé par le père, telle est pour Freud, la signification de ce que fait Jung en s'intéressant à l'occultisme. Ainsi, afin de situer cette « persécution », y-a-t-il lieu de nous demander pourquoi Freud analyse sa superstition avec Jung, dans cette lettre à Jung et au moment précis de son transfert à Jung où il n'est pas parvenu à faire de Jung son successeur selon son vœu. Le 31 persécuteur est Jung et *sous couvert* d'un exemple d'analyse d'une superstition, il s'agit pour Freud de signifier à celui-ci qu'il prend pour lui une place de persécuteur dès qu'il accepte l'héritage freudien à la mode de chez lui, dès qu'il l'aménage à la sauce de l'occultisme ou de la voyance.

Le cas exemplifie ce que je formulais plus haut en disant que, dans l'analyse, la persécution joue au niveau du transfert et non pas de l'inconscient.

Nous en avons d'ailleurs une confirmation on ne peut plus claire avec le fait que Freud a d'abord cru qu'il mourrait à l'âge de 51 ans. Or ce 51 vient en droite ligne de chez Fliess :  $51 = 28 + 23$ , soit les deux chiffres qui transcrivent, pour Fliess, le rapport sexuel, le premier correspondant à la période femelle et le second à la période mâle. Dans cette première mouture de sa superstition, Freud est tout entier un sujet fliesséen. Fliess, en effet, tenait pour acquis que les périodes déterminent l'âge de la mort et que tout être est bisexuel ; ces deux considérations se retrouvent dans le 51 et *de la façon le plus simple possible*. Une confirmation des plus exemplaires de la théorie fliesséenne serait en effet que tout un chacun meure à l'âge de 51 ans.

Il y a d'ailleurs une mention explicite de Fliess dans cette lettre du 16 avril 1909, mention qui est le gain que Freud obtient grâce à son analyse de la superstition qui l'habitait depuis 10 ans, et le point où cette analyse rebondit. Freud conclut en effet en disant que l'idée de mourir à 60-61 ans est née l'année même où Fliess l'a attaqué (*seines Angriffs*). De quelle « attaque » s'agit-il ? Si nous nous fions à l'année 1899 mentionnée dans la lettre, il peut être question de la promenade au cours de laquelle Fliess avait proposé à Freud l'idée de la bisexualité originelle comme susceptible d'éclairer un certain nombre de difficultés

19. Ernst Kris, *La naissance de la psychanalyse*, in. P.U.F., 1956, p. 28.



du problème des névroses, idée dont sur le champ Freud ne voulut rien savoir, qu'il devait ensuite oublier puis resservir à son « ami » deux ans plus tard mais comme venant de lui, Freud<sup>20</sup>. Mais il peut s'agir aussi de l'attaque de Fliess lors de leur dernière rencontre, en été 1900 ; au cours de cet ultime congrès Fliess aurait déclaré à Freud que ce qu'il trouvait chez ses patients n'était qu'une « projection » de ses propres idées, qu'il était un « liseur de pensées »<sup>21</sup>.

Dans cette attaque Fliess accusait Freud de ce dont il était en train de se rendre coupable lui-même, en particulier aux yeux de Freud. Fliess, en effet, s'autorisait de plus en plus à manier les chiffres 23 et 28 (et ceux qu'il pouvait obtenir à partir d'eux) pour conclure, devant la date d'apparition de tel phénomène observé, qu'elle confirmait, une nouvelle fois, sa théorie des périodes. Si donc la superstition 60-61 est bien née à ce moment là, elle prend une portée transférentielle nouvelle, par référence à la première conviction avec 51. Autant le 51 collait parfaitement à la grille fliesséenne, autant le 61 lui échappe ou, si elle insiste à en rendre compte, la contraint à se révéler ce qu'elle est : non un système scientifique mais une construction délirante susceptible d'expliquer tout et n'importe quoi.

Curieusement Jung, lui aussi, dans sa lettre qui suit immédiatement ce second séjour chez Freud, mentionne Fliess, une « analogie avec Fliess » (*der Fliess-Analogie*) à propos de sa spiritisterie. Cette analogie, mystérieuse pour les éditeurs de la correspondance, s'éclaire si on note que, tout de suite après, Jung parle d'une possible prospective à partir de l'analyse, réintroduisant ainsi sa question de la voyance laquelle porte aussi bien sur le passé, le présent ou l'avenir. La superstition fliesséenne de Freud est de l'ordre d'une voyance. Et Freud, retournant à la spiritisterie jungienne après son analyse de ce symptôme obsessionnel conclut, là encore d'une façon réitérative au regard de ce qui s'était passé avec Fliess : « Je serai donc en état d'entendre avec intérêt du nouveau sur vos recherches en matière de complexes spiritistes comme d'un doux délire (*cinem holden Wahn*) que l'on ne partage pas soi-même. »<sup>22</sup>

20. Cf. *Psychopathologie de la vie quotidienne*, Payot, 1926, p. 165.

21. *Einen Gedankenleser*. On notera que c'est aussi ce que lui reproche Lacan dans le texte du 10 mai 1977 ici mis en exergue.

22. *Wahn* est aussi l'aberration, l'illusion, la chimère (*gesteigerte*, où s'entend le *geistig*).

## UNE EXPLICATION THÉORIQUE

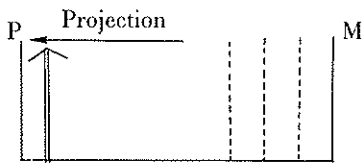
Il reste le point vif de cette lettre, que Freud n'escamote pas même si son traitement nous paraît artificiel, voire peu satisfaisant. Comment rendre compte du fait qu'il ait eu, de cette façon si itérative, affaire aux chiffres 60-61 et 31 ? La leçon d'analyse donnée à Jung serait gravement incomplète s'il ne pouvait expliquer théoriquement un tel fait.

Cette explication est double. Freud invente à cette occasion le concept d'une « complaisance du hasard » (« *Entgegenkommen des Zufalls* ») qui, dit-il, joue pour la formation du délire (*Wahnbildung*) le même rôle que la « complaisance somatique » pour le symptôme hystérique et la « complaisance de la langue » dans le jeu de mots. Mais il y a aussi, et même « premièrement » ce que Freud nomme « l'attention énormément accrue de la part de l'inconscient qui voit Hélène en toute femme » (*die Helena in jedem Weibe sieht*). Le trait commun à l'expérience avec les Esprits frappeurs, à celle des voix et à la superstition est celui-ci : le message n'est pas reçu comme venant de la personne — fût-ce indirectement — mais comme une réalité perçue derrière laquelle est supposée une autre personne en position d'agent (Les Esprits, Martha ou encore cet X persécuteur qui tire les ficelles du hasard — nous savons que c'est Fliess. Il faut bien, en effet, supposer un agent-maître du hasard puisque le concept de « complaisance du hasard », à la différence des deux autres — « complaisance somatique » et « complaisance de la langue » — ne tient pas, le hasard se définissant précisément par l'absolue exclusion de toute complaisance).

Ce trait est dominant, dans la paranoïa où il est exclu que l'interpréteur reconnaisse comme étant de lui ce dont il a l'expérience que ça lui vient de l'Autre<sup>23</sup>.

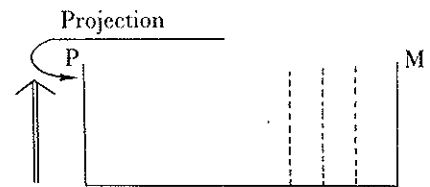
23. Citons ici la décisive expérience de Jung enfant (cf. *Ma vie*, Gallimard, p. 56-60). Rentrant à midi de l'école par un beau jour de l'année 1887 il est émerveillé, bouleversé par le scintillement du soleil sur le toit de la cathédrale. Dieu a créé toutes ces belles choses, il siège, tout en haut, sur son trône d'or. Puis, comme il le dit lui-même, un « trou », un malaise étouffant. Paralysé il ne sait qu'une chose : il ne faut pas continuer de penser faute de quoi il commettrait le péché contre l'Esprit, celui qui est sans pardon. Il y parvient et, blême, rentre à la maison, réussissant à détourner là l'inquiétude maternelle. Après deux nuits de mauvais sommeil et deux jours de tourment, suant d'angoisse, il franchit le pas et se formule à lui-même la pensée interdite : du trône divin un énorme excrément choit sur le toit de la cathédrale, le met en pièces et fait éclater ses murs. Il en ressent aussitôt une « indescriptible délivrance » ; avec l'épreuve du péché, c'était la grâce qui avait fondu sur lui. *Pas un instant, tout au long de sa vie Jung n'a considéré qu'il était l'inventeur de cette décisive pensée.*

Dans son premier travail adressé à Jung visant à rendre compte théoriquement de la paranoïa Freud discute le cas fictif d'une paranoïaque. On dit, « au-dehors », qu'elle a le désir de coucher avec un homme — ce qu'elle nie farouchement. Il s'interroge : quelle sorte particulière de refoulement peut amener un tel résultat ? Freud tente d'en rendre compte en s'appuyant sur le schéma du septième chapitre de la *Traumdeutung*. Il pose qu'*inconsciemment* cette personne a bien ce désir mais que, l'investissement libidinal lui ayant été retiré, l'idée s'est trouvée projetée à l'extrémité perceptive de l'appareil psychique, c'est-à-dire — précise-t-il — au lieu où la croyance est immédiate. En cette extrémité il y a maldonne et cette maldonne se trouve marquée dans le concept même de « projection ». Il y a lieu, en effet, de distinguer une *projection sur P* et une *projection au-dehors qui, depuis ce dehors, revient sur P*. Ce qui pourrait se noter ainsi :



Attention énormément  
accrue de l'inconscient

Schéma (1)



Complaisance du hasard

Schéma (2)

Dans la paranoïa la formule du désir, d'abord investie libidinalement dans l'inconscient, deviendrait consciente du fait d'une *sorte particulière de refoulement* propre à cette affection. Ce refoulement comporterait trois temps : 1) une dissociation de la formule du désir et de son investissement, 2) une projection de la formule en P (schéma 2), projection qui vaut comme retour du refoulé, lequel retour advient non comme symptôme mais comme « réalité perçue » (*Wahrnehmungsrealität*), enfin 3) une opposition à cette formule, rendue possible par le fait qu'elle est désormais consciente. Parallèlement l'investissement libidinal primitivement dissocié de la formule du désir inconscient serait réinvesti dans le moi — ce qui rendrait compte de son caractère égoïste et mégalomane.

Bien que Freud n'envisage pas ce que serait l'action thérapeutique qui découle de cette mise en place, celle-ci se laisse aisément déduire :

elle consisterait, en parcourant à l'envers les trois temps du refoulement paranoïasant, à faire valoir que le fonctionnement du type (2) est, en réalité, du type (1), à rendre le paranoïaque conscient de la maladresse en P, à lui faire toucher du doigt qu'il projette là même où il croit voir une intention au-dehors.

Cette théorie apparaît à Freud lui-même comme une élucubration qui vaut ce qu'elle vaut ; elle n'est pas dans sa manière habituelle de travailler car elle se présente comme une déduction de ce qu'il a forgé à partir de l'hystérie mais aussi et surtout parce qu'elle ne correspond à aucune expérience clinique.

Remarquons d'abord qu'on ne sort pas ici de l'accueil réservé au dire paranoïaque par la psychiatrie dès son origine. Il s'est toujours agi de signifier au paranoïaque qu'il se trompe, que c'est lui qui invente, qui produit ce dont il se plaint comme lui venant de l'Autre. De ce point de vue le terme de « projection » que Freud n'utilise d'ailleurs pas sans formuler nombre réserves, dit la vérité de cet a priori. Lacan, dans la lecture du cas Schreber, n'a guère fait usage de ce terme ; et pour cause. En contrepoint Freud, qui n'était pas lacanien, n'aurait pas accepté la mise en place de l'inconscient comme « discours de l'Autre », formule qui bouleverse le réseau des hypothèses freudiennes dans lequel s'insère le terme de « projection ».

Remarquons ensuite que la projection, nouvelle et ultime façon de charger le paranoïaque de ce dont il maintient mordicus qu'il n'est pas responsable, est précisément ce dont Fliess accusait Freud. C'est dire le penchant de ce terme à valoir comme injure, voire comme persécution.

Remarquons enfin et surtout que l'ensemble de cette mise en place du mécanisme censé constitutif de la paranoïa repose sur le postulat d'un dehors et d'un dedans séparés, étrangers l'un à l'autre car dissociés par une frontière étanche.

Ce dedans/dehors ne prend corps qu'au regard d'une notion, celle de la personne. Ce terme est premier dans le texte *Quelques opinions théoriques sur la paranoïa* : « Chez une personne surgit le désir du commerce avec l'homme » écrit Freud. Puis, s'apercevant sans doute que la malveillance de Jung risque de lire là plus qu'il ne voulait lui dire, il ajoute un « f » dans le maigre blanc laissé entre deux mots : « Chez une personne f surgit... » Freud n'écrit donc pas : « Chez une femme... », et cette « personne f » a bien failli n'être pas féminine et même, à s'en tenir à la littéralité du texte freudien, ne l'a jamais été. Puisqu'on en est à supposer (la valeur « féminine » du « f » est une conjecture de ceux qui ont transcrit non sans conflit la correspondance), admettons que ce peut être aussi bien une personne « freudienne », voire Freud lui-même, comme nous l'indique le fait qu'il y ait eu, de sa plume, une correction.

Une « personne f » est, en tout cas, tout autre chose qu'une femme ; ceci découle certes de la théorie du signifiant mais se vérifie aussi cliniquement : rien de plus efficace, chez une femme, que de se poser comme « personne féminine » pour se rendre — on pardonnera le mot — imbaissable. Le résultat est bien plus radicalement garanti que si elle se pose, disons par exemple, comme garçonne.

Ainsi l'inconscient chez Freud est-il posé en référence à la personne, à sa version psycho-sociale : la personnalité. La paranoïa de Jung avait parfaitement perçu cette solidarité. Commentant le rêve qui devait le conduire à la notion d'inconscient collectif, rêve qu'il propose à Freud et que celui-ci ne parvient pas à interpréter pour la plus grande joie du rêveur, Jung épingle ce qu'il nomme « le personnalisme presque exclusif » de Freud. Qu'on se reporte aux pages 185-188 de son autobiographie, on y lira comment il bâtit son inconscient collectif *contre* ce personnalisme de Freud : l'inconscient collectif est l'inconscient freudien dépersonnalisé.

Et ce ne sera qu'en effectuant, dans sa thèse, une mise en rapport *explicite* entre paranoïa et personnalité<sup>24</sup> que Lacan parviendra, au terme d'un long parcours, à identifier ces deux termes, à rendre, du coup, désormais caduque pour nous la position de l'inconscient comme lié à la personne. Il n'y a pas d'inconscient personnel<sup>25</sup>.

Parce qu'il y a la personne il y a un dedans et un dehors, il y a ce qui lui appartient et ce qui ne lui appartient pas. L'inconscient chez Freud est *aussi* ce qui permet de supposer que ce qu'une personne témoigne n'être pas d'elle le serait cependant. L'inconscient, chez Freud, reste solidaire de la notion de personne.

Or cette position de l'inconscient le rend inapte à rendre compte de la paranoïa précisément de ce qu'elle reste accrochée à la personnalité

---

24. « La psychiatrie, au sens le plus large, est le dialogue d'une psyché malade avec la psyché du médecin réputée "normale", la confrontation de la personne "malade" avec la personnalité en principe tout aussi subjective du médecin traitant. Mon effort tendait à faire comprendre que les idées délirantes et les hallucinations n'étaient pas seulement des symptômes spécifiques des maladies mentales, mais qu'elles avaient aussi un sens humain. » Non, ces lignes ne sont pas de Lacan commentant sa thèse dans une revue surréaliste — même si elles en disent exactement la visée. Elles sont de Jung (cf. *Ma vie*, Callimard éd., p. 136). Lacan, comme presque tout le monde avant lui, avait fait le voyage au Burghölzli.

25. Mais, comme cette « personne » montre parfois le bout de son nez jusque dans le consultoire de l'analyste, il reste à celui-ci la charge de produire cette caducité ; il ne le peut qu'à faire de la personne, dans sa pratique, l'objet d'une *méconnaissance systématique*. On est loin du compte... comme en témoigne l'actualité, en octobre 1985, de certain procès.

c'est-à-dire à la paranoïa, parce qu'elle est dans le droit fil de la paranoïa. Il s'en faut d'un rien en effet, d'une croyance trop marquée du psychanalyste en l'existence de l'inconscient pour qu'elle soit persécutrice du persécuté. Et ce rien survient, au plan théorique, avec le concept de projection et au plan de la pratique analytique avec le caractère infini des transferts sur Freud.

Ceci nous explique que Lacan, dans son étude de la paranoïa, ait dû se démarquer de la position freudienne en appelant à une « psychanalyse du moi » contre une « psychanalyse de l'inconscient » pour l'abord analytique des psychoses.

Ceci rend compte également de ce que le cafouillage maintenu dans Freud avec l'opposition dedans/dehors ne trouvera sa place qu'avec Lacan et au prix de l'abandon de sa référence à la personne au profit de la dit-mention. Ce sera la formule énonçant que ce qui est forclos du symbolique réapparaît dans le réel ; ce sera ensuite la problématique du retournement du rond de ficelle pris comme tore où est en jeu un tout autre rapport dedans/dehors. Le déplacement opéré par rapport à Freud n'est pas sans conséquences décisives, comme il se voit par exemple dans la mise en question de l'auto-érotisme comme premier, dans la redéfinition de l'auto-érotisme désormais situé comme rapport premier du sujet à l'efflorescence des objets a.

#### QUAND L'INCONSCIENT S'AFFOLE

Y aurait-il, dans Freud, une confirmation de ce que nous venons de dégager, à savoir que la position freudienne de l'inconscient est paranoïa exclue ? Cette exclusion ferait-elle retour dans son texte et plus spécialement dans la façon dont s'y trouve problématisé l'inconscient dès lors qu'il s'agit de paranoïa ?

Nous avons affaire à un tel retour précisément dans cette lettre du 16 avril 1909 lorsque Freud pose l'inconscient comme susceptible, là où la personne croit que l'initiative vient de l'Autre (délire, superstition, télépathie) de « voir Héléne en toute femme ». Cette possibilité de l'inconscient chez Freud n'est-elle pas un point limite, un point catastrophique, un point où l'inconscient s'affole ?

Nous voyons ici se conjindre les problématiques de l'inconscient et celle du transfert, cette dernière en tant que mise en acte de ce que Freud nomme « paranoïa inconsciente ». En effet, que l'inconscient puisse voir Héléne en *toute* femme identifie, en cette occurrence, l'inconscient à cela même que Freud récuse chez Fliess, ce point de son délire où Fliess en était venu à voir une confirmation de sa loi des

périodes en *tout* chiffre que l'observation lui livrait. Et Freud réitérera sa récusation en rejetant la voyance jungienne.

L'accusation pour Freud intolérable est celle qui le qualifie de « liseur de pensées », qui lui impute de ne voir dans l'observation clinique que ce qu'il y « projette » lui-même — puisque tel a été le mot de Fliess. L'affaire avec Jung porte sur le même point même si, pour Jung, que Freud soit un « liseur de pensées » est loin d'être une insulte, bien plutôt un compliment majeur.

Freud rompt avec Jung lorsque celui-ci refuse de tenir compte d'un lapsus calami, commis dans une précédente lettre, et sur lequel Freud attire son *attention*. L'historiole est d'autant plus exemplaire qu'après tout c'est une expérience banale du psychanalyste comme de tout un chacun de noter un lapsus et de s'apercevoir que l'interlocuteur n'en tient aucun compte. « Même les complices d'Adler — avait écrit Jung<sup>26</sup> — ne veulent pas me reconnaître comme un des vôtres » (à la place de « un des leurs », *Ihrigen* pour *ihrigen*). Aucun des deux correspondants ne s'aperçoit alors que ce lapsus valait comme un retour à l'envoyeur. En effet, dans une lettre à Jung du 17 janvier 1909 Freud aurait écrit, à propos des américains, non pas « leur — *ihre* — pruderie » mais « votre — *Ihre* — pruderie ». La chose est à prendre au conditionnel car le lapsus n'est pas évident, les transcripteurs ne le retiennent pas et même publient, à cause de ce lapsus problématique, la lettre de Freud en fac-similé. Il reste que Jung l'avait noté, ou inventé par le biais d'un lapsus de lecture, qu'il en fait part à Freud et que celui-ci reconnaît en riant : *si non e vero e ben trovato*. Mais cette fois, les choses ne vont pas si aisément. Jung répond à Freud « Voyez-vous, mon cher Professeur, aussi longtemps que vous opérez avec ce truc (le « truc » en question est que Freud montre du doigt autour de lui les actes symptomatiques et rabaisse ainsi son entourage au niveau du fils ou de la fille), mes actes symptomatiques ne n'importent pas du tout car ils ne signifient absolument rien à côté de la poutre considérable qu'il y a dans l'œil de mon frère Freud »<sup>27</sup>. Il ne s'agit pas tant, on le voit, de ce que ses actes symptomatiques n'importent pas à Jung mais du fait qu'il n'accorde pas à Freud le droit d'attirer son attention sur eux, voire d'exiger de lui qu'il en tienne compte. Le transfert négatif, en tant qu'il touche juste, prend ici le pas sur l'attention accordée à l'inconscient. Et Jung refuse de s'intéresser à ses actes symptomatiques dans l'exacte mesure où qui y prêterait attention se nomme pour lui alors du nom de Freud. De son

26. Lettre du 11-14 décembre 1912.

27. Lettre du 18 décembre 1912.

côté, Freud n'admet pas qu'un analyste ne tienne pas compte de ses actes manqués : bien qu'il l'ait écrite, il n'envoie pas sa suivante lettre à Jung<sup>28</sup> où il lui dit son regret d'avoir souligné son lapsus mais où il ne parvient pas à répondre véritablement à l'accusation d'abuser de l'analyse avec ses élèves. La lettre de Freud qui vient juste après est celle de la rupture. « Votre présupposition que je traite mes élèves comme des patients est fausse — écrit Freud — et il y a des preuves à cela. » Il lui avait dit exactement le contraire au début de leur liaison : « J'incline à ne pas traiter les collègues qui sont dans la résistance autrement que les malades qui se trouvent dans la même situation<sup>29</sup>. » Il manque à Jung, selon Freud, l'intuition de sa maladie (*die Krankheitseinsicht*), aussi lui propose-t-il DONC (*also*) de rompre leurs relations privées (*unsere privaten Beziehungen*). Cet *also* est énorme. Il interdit le traitement possible du paranoïaque qui vient trouver le psychanalyste non sur la base admise qu'il serait malade mais à partir du constat qu'il ne peut pas ne pas faire qu'un Autre soit malade au point de le persécuter. Tout aussi gravement il confirme Jung dans ses accusations dans le temps même où Freud affirme qu'il y a des preuves de leur fausseté. Cet *also* signe l'abus de l'hypothèse de l'inconscient, la mise en place de l'inconscient comme figure persécutrice

Rompant avec Jung de cette façon, Freud nous signifie l'antinomie, chez lui, de la position de l'inconscient et de la paranoïa, cette affection où l'Autre prend la figure du liseur de pensées. Et la croyance de Freud en la télépathie nous apparaît maintenant comme un corollaire logique de cette position de l'inconscient, comme venant à la place même de la paranoïa exclue.

Quatre mois avant le 16 avril 1909, Freud avait écrit à Jung un commentaire d'un cas de délire hallucinatoire présenté par Brill. « J'ai osé le traduire<sup>30</sup> du paranoïaque » lui dit-il. Dans son délire ce patient s'agenouillait et répétait sans arrêt : *Am I Parsifal reinster Thor?* « Suis-je Parsifal le plus pur des simples d'esprit ? » Remarquant que « Parsifal » commence par « Pa » lequel « Pa » est l'abréviation idéographique usuelle pour « Pennsylvania » et que, semblablement, le « Thor » ancienne orthographe de « Tor » commence par les deux mêmes lettres que « Thaw », nom propre d'une famille dans laquelle l'ancienne maîtresse de ce délirant avait été domestique, Freud non pas « traduit » comme il le dit (car les opérations littérales en jeu débordent

28. Lettre du 22 décembre 1912.

29. Lettre du 1<sup>er</sup> janvier 1907.

30. *Übersetzen* — Lettre du 29-11-1908.



la seule traduction) mais lit ainsi la question : « Suis-je encore épris de cette \*\* qui est (en) Pennsylvanie (chez) Thaw ? » Jung lui répond qu'il est certes théoriquement d'accord mais qu'il juge « inopportun » de publier de tels parallèles « si peu concluants pour le profane ». L'affaire est entendue, Jung refuse l'interprétation freudienne précisément en tant qu'elle reçoit sa certitude du symbolique. Pour lui, comme il devait l'écrire plus tard « La locomotive dans les rêves est réellement une locomotive »<sup>31</sup>. Refusant ainsi le fait que l'inconscient chiffre, il en viendra à se produire comme cela même qu'il avait d'abord épinglé en Freud à savoir comme un voyant. La théorie jungienne de l'inconscient collectif donna sa justification théorique à cette posture tandis que l'enfermement toujours plus manifeste de Jung dans sa paranoïa viendra révéler à ciel ouvert ce dont il s'agit dans cette figure du liseur de pensées.

Jung en refusant la spécificité du symbolique chez Freud s'empêche de faire accueil à la paranoïa autrement qu'en massémédiant l'inconscient freudien sous le nom d'inconscient collectif, cette figure persécutrice. Ce n'est plus chez lui l'inconscient qui est à la place de la paranoïa mais le symbolique : la mise à l'écart de la paranoïa est ici sa généralisation.

L'inconscient freudien est paranoïa exclue précisément de ce que le mode de lecture qu'il implique est celui de la « folie raisonnante »<sup>32</sup> et que cette lecture n'opère qu'à laisser à l'écart la notion de personne pour autant qu'on la chargerait de situer l'inconscient. Et la paranoïa, exclue de la position freudienne de l'inconscient, réapparaît dans le réel du transfert.

Il est hors de question en effet, et dans le champ des psychoses comme ailleurs, que jamais l'inconscient puisse voir Hélène en toute femme car cette possibilité est antinomique avec l'inconscient comme chiffrage : il n'y a chiffrage que lorsqu'il s'agit de signifiants pris dans leur singularité. Que non seulement *chacun* mais en outre *tous* valent pour un seul, alors fait défaut la structure minima à partir de laquelle il y a chiffrage.

31. Cité par Marcel Scheidhauer, « N'imiter personne » in *Cahiers de lectures freudiennes* octobre 1984 — s.éd. Ce travail documenté oublie cependant que la devise jungienne « n'imiter personne » souffre, quant à son effectuation, une exception de taille, celle par laquelle Jung se fit médecin (cf. *Ma vie*, Gallimard, p. 107-108).

32. Sérieux et Capgras, *Les folies raisonnantes*, Laffite reprint, Marseille, 1982.

## CONFIRMATION : HÉLÈNE

Pourquoi « Héléne » vient-elle nommer ce point d'affolement de l'inconscient freudien quand il s'agit de rendre compte de ce qui lui vient du dehors ?

Une première réponse consisterait à dire que, citant Goethe, Freud ne fait que s'inscrire dans une tradition littéraire qui remonte à Homère. N'est-ce pas Héléne elle-même qui, tournant autour d'un célèbre cheval en imitant parfaitement les voix de toutes les femmes des guerriers pour quelques instants emprisonnés dans leur propre piège (Ménélas est parmi eux, elle imite également sa propre voix) et risquant ainsi de faire avorter leur tactique au grand dam d'Ulysse, n'est-ce pas Héléne elle-même qui a fait de son nom celui de toutes les femmes, des femmes en tant que toutes, de la femme ? La chose n'est pas si simple comme il se voit dans le fait qu'il a fallu très tôt poser qu'il y a deux hélénes : la femme de Ménélas qu'Hermès transporta en Egypte et Héléne de Troie, « simulacre animé » dit Euripide, un « funeste *agalma* fait de nuage », cause de cette guerre si terrible mais dont les grecs reconnaissaient qu'elle leur avait évité d'être les esclaves des barbares. Remarquablement le nom d'« Héléne » désigne l'objet cause du désir en tant qu'objet perdu (c'est la série *helenas, helandros, heleptolis* : perdeuse de navires, d'hommes, de ville) là même où il s'agit non de l'égyptienne mais du fantôme emporté par Paris<sup>33</sup>. « Ce que défendit la valeur phrygienne — dit Héléne — le prix de la lance pour les grecs, ce n'est pas moi mais mon nom. » Héléne, écrit Barbara Cassin<sup>34</sup> commentant l'épisode que je viens de rappeler, est le nom qui nomme « le dédoublement de la chose et du nom », ce dédoublement qui, d'un même pas, marque que l'essence de l'objet est de l'ordre du ratage (« Jouir d'Héléne c'est jouir qu'elle ne soit pas elle, qu'elle ne soit pas là ») et que le signifiant vaut comme ce qui fait mention du dire et non pas d'abord comme ce dont la fonction serait de signifier. « Héléne » est le nom de l'essentielle désintrication du dire et du signifiant, de cette désintrication que le discours analytique, dans le droit fil de la sophistique, met à nu en

33. Puisque nous en sommes à ré-évoquer les fantômes notons ici que le trouble de mémoire sur l'Acropole (simultané à la persécution du 60-61) s'éclaire singulièrement si on note qu'*Alexandre*, prénom du frère qui accompagnait Freud, est aussi un nom de Paris.

34. On se reportera aux travaux de N. Loraux : « Le fantôme de la sexualité », *Nouvelle revue de psychanalyse*, N° 29 et B. Cassin : « A propos d'Héléne », *Littoral*, N° 15-16.

n'excluant pas, en son principe, que le signifiant puisse advenir comme semblant, comme sens blanc.

Il suffit donc de mettre des guillemets à « Hélène » pour situer la pertinence de la remarque de Freud. Non pas que Freud ait eu raison d'affirmer que l'inconscient puisse voir Hélène en toute femme, ni, à fortiori, d'imaginer que ce serait là le régime de l'inconscient chez le paranoïaque ; mais sa formule touche juste car elle anticipe sur ce qui ne sera repérable qu'avec Lacan : parce qu'il y a l'inconscient, tout signifiant est destiné à valoir comme « Hélène ». Chez Lacan ceci se désigne du terme de « destitution subjective ». Ainsi le point où chez Freud l'inconscient s'affole est-il celui-là même qui, chez Lacan, entérine l'inconscient comme étant de l'ordre d'un savoir.

## En passe de savoir

Quand l'inconscient se fait savoir... comment savoir ? Il faut bien tenter de répondre ne serait-ce que pour faire entendre la question, la faire un peu résonner. En effet, non seulement elle s'adresse, comme toute question, à qui est censé savoir, c'est-à-dire aussi bien à l'ignorant, mais en outre elle vous presse de savoir savoir, et là... petit effet d'écho pas tellement rassurant.

Evidemment on n'est pas inquiet pour de bon, personne n'est dupe... Or, nous sommes gens avertis, non-dupe n'est pas le bon moyen de parvenir à savoir savoir. De cet errement il m'est venu une image : sur les circuits des courses de bolides il arrive qu'on prévoie, pour la sauvegarde du pilote mal engagé dans un virage, une voie de dégagement où il sera possible, en cas d'urgence, de se laisser porter par l'élan, sans dommage. Cela revient donc à quitter la piste involontairement, et pourtant, quand la chose se produit, on hésite à affirmer que le pilote est allé dans le décor, comme on dit. C'est qu'il nous trompe, comme de juste, le décor ; n'est-ce pas, proprement, sa signification ? Il suffit qu'on puisse y rouler encore... pour le manquer. Mais naturellement, pour être dans la course il ne suffit pas de rouler, c'est évident, vous allez penser que je vous sers des aphorismes fatigués si je ne m'empresse pas d'ajouter, sentencieusement, que, depuis l'inconscient, on ne sait plus quand on est dans la course, puisque c'est lui, l'inconscient, qui sait.

Aisé à dire, sans doute, plus qu'à établir ; mais là n'est pas notre problème... la chose est établie, l'affaire est jouée — au risque d'être perdue d'ailleurs. N'est-ce pas au nom de cet après-coup qu'il existe des analystes ? Drôle de savoir, réparti entre l'inconscient qui parle par énigmes et le psychanalyste qui ne dit mot. Mais si les analystes avaient

à charge *d'établir* le fondé du savoir inconscient, où irait-on ! Le refoulé, comme tel, n'est pas à établir, le symptôme s'en charge. Notre tâche est inverse, il s'agit d' *autoriser*. Mais quoi, et de quelle autorité ? Autoriser qu'on fasse fond sur l'inconscient, ce qui, sans autorisation, est strictement impossible... « Tu peux savoir », disait *Scilicet*, ce qui veut dire qu'il s'agit de constituer, de présenter un savoir qui soit *acceptable* ; n'est-ce pas la signification du corpus des textes freudiens ? N'est-ce pas le sens à donner à la résolution de l'Œdipe ?

Et de quelle autorité autoriser ? Eh bien, je dois dire que je ne vais pas ressortir la fameuse formule parce que, justement, elle fait ou a fait un peu trop autorité. En ce point de l'argument, je ne peux que m'en tenir à une remarque, une observation que chacun peut faire dans sa pratique : la question du savoir qui autorise l'analyste est une question d'analyste. Ça ne l'empêche pas d'être agitée par quiconque se trouve sur un divan mais il me semble que c'est, comme beaucoup de questions, au titre d'être la question de l'autre. Pour le reste, l'analysant tient à s'assurer que vous lui *abandonnez* le savoir inconscient dont vous n'êtes, pour lui, que la porte d'entrée, c'est-à-dire, comme chacun sait, une fausse porte ouvrant sur toutes les suppositions.

Pour assurer son pas, dans ce champ, il est recommandé de se confier au rêve. J'espère que vous serez d'accord là-dessus : on fait dire au rêve ce qu'on veut. C'est pourquoi, s'agissant de notre pratique, il convient de savoir ce qu'on veut et c'est précisément le rêve, s'adressant à nous, qui nous met sur la voie de ce savoir. Je me propose donc, pour servir nos fins, de partir d'un rêve auquel nous demanderons de nous dire ce qu'il sait. Toutefois, étant donné que, par pure discrétion, on ne va pas l'interroger sur les particuliers qui y sont impliqués, reste à savoir s'il nous apprendra quelque chose.

Un homme rapporte le rêve suivant : Il est en présence d'une femme, qu'il identifie sans équivoque. Ils vont faire, pour la première fois, l'amour ensemble, les corps se découvrent, l'émoi est grandissant. Subitement, une découverte seconde, celle-ci inattendue, rompt le charme et le met mal à l'aise : le corps de cette femme porte un tatouage dont la nature ne fait pas de doute : creusée dans la chair, c'est une marque d'identification, écrite, chiffrée, et tout-à-fait illisible.

Ainsi ce rêve commence par une séquence parfaitement enchaînée. Les figures, les personnes si vous voulez, y sont bien identifiées, le rêveur se reconnaît et reconnaît sa compagne. On baigne dans la reconnaissance, c'est-à-dire la connaissance mutuelle, on se découvre dans tous les sens du terme, on s'explore, mais le terrain est sans surprise, on reconnaît, plus essentiellement, ce qui est censé ne pas tromper : l'émoi (les « Moi » ?). Quant à nous, nous pouvons bien y

reconnaître une reconnaissance vraiment de rêve, ce qui donne un niveau d'interprétation : c'est un rêve de reconnaissance.

Cependant quelque chose vient troubler ce quasi rêve dans le rêve. Il survient une rupture, une dissociation subite, inattendue. Il semble qu'une déhiscence se produise dans le tissu même du rêve, et que le désir, jusque-là occupé à la routine, c'est-à-dire à laisser dormir, ait manqué d'être aspiré dans cette béance. Disons, si vous voulez, que le désir du rêve a failli venir au savoir. Le texte même du rêve nous y autorise : tout se passe comme si le désir sexuel, affiché comme tel, était devancé dans son accomplissement par un savoir inattendu, un plus-de-savoir qui ne se déciderait pas à tomber dans le rêve. Alors, une tension s'établit entre ce qui retient le désir dans les filets d'une signification transparente et la survenue d'un signe annonciateur de ce plus-de-savoir.

Ces deux temps du rêve peuvent encore être notés dans des termes différents. Par exemple, associer, à la reconnaissance a-conflictuelle, l'absence d'aucune particularité qui fasse vraiment trait. Tout se passe dans une sorte de miroir, toutes différences confondues au sein de l'effusion amoureuse. Homme, femme, échangent les bons procédés de circonstance ; ils s'identifient l'un l'autre dans les limites de moindre tension imposées par le principe de plaisir, c'est-à-dire selon les lois de la politesse. En revanche, au second temps, ce qui s'impose est le comble d'une particularité. C'est un trait différentiel, une marque d'identification corporelle, indélébile. Or ce trait s'inscrit paradoxalement hors-reconnaissance, il est associé au trouble de celui qu'on désigne comme le rêveur mais qui, en ce point de l'aventure commence à perdre ses repères, à perdre re-connaissance, en passe d'être sorti de l'histoire, au grand dam de celui qui dort.

Rappelons nous que Freud plaçait le désir de dormir au bout de la chaîne des désirs, comme s'il lui importait de ne pas lâcher la rampe du biologique. Donc, rêve protecteur du sommeil. En nous plaçant dans un registre différent demandons nous ce qui se passe à rapporter cette fonction défensive du rêve à la défense du savoir.

Dans notre rêve, la satisfaction du désir s'éloigne à mesure de l'émergence de quelque chose dont on peut essayer de cerner la nature. En allant droit au but que nous prescrit notre savoir on donnerait, pour solution de l'angoisse, du malaise, la signification de castration, à peine voilée dans ce rêve. D'autre part, quand on recueille de ces rêves de satisfaction qui virent à l'angoisse, spécialement quand la castration féminine se positive en figure de l'horrible, et bien dans ces cas on s'aperçoit que le réveil semble n'appeler d'autre explication que celle de l'évidence, comme s'il existait une correspondance logique entre la

réaction salutaire du dormeur et la représentation du rêve. On ne voit vraiment pas pourquoi l'affect devrait valider la représentation en se calquant sur elle.

Mais, dans ce rêve, rien de tel ne donne prise à une fausse évidence. L'insupportable n'y prend pas le masque du vivant, il se réduit simplement à la représentation de quelques petits signes d'écriture illisibles. Evidemment ce n'est pas une représentation bénigne et les significations fusent immédiatement en tant que cette image est proprement un numéro matricule. Mais ce savoir à peine chiffré, trop peu voilé, je l'écarte pour en solliciter un autre : celui, précisément, du chiffre, au sens large où l'on peut dire d'une cryptographie que c'est un texte chiffré. C'est bien de cela qu'il s'agit ici, une cryptographie, c'est-à-dire une écriture secrète établie au moyen de signes convenus. Et pour le coup, nous voici devant une écriture qui, de sa fonction même, nous divise, qui nous contraint à nous démettre d'une part de nous-même en amenant à choisir entre deux modalités de notre lecture.

Ou bien c'est un texte où l'illisible indique assez la main de la censure. Alors la perte du sens prenant le devant de la scène, elle apparaît comme une lacune dans un texte supposé cohérent et elle appelle à la mise en œuvre de la « reprise » à l'aide du fil analytique. Par la méthode associative on va reconstituer ; reconstitution des faits œdipiens.

Ou bien c'est un message. Tout autant censuré, détruit, mais qui déjà parle et se *révèle* pour ce qu'il est : un message qui sans doute a trait à la situation dans laquelle s'est engagé, de par son désir, le rêveur. Où en est-il, celui-là, dans son rêve, sinon à abattre assez joyeusement la besogne ; tout lui sourit, l'affaire se présente mieux que bien — mais quoi, pour lui, les lieux seront bientôt sans mystère ! C'est cela même que reprend, en l'inversant, le message. Entre deux êtres, un homme, une femme, les figures du rêve, une allure d'heureuse liberté semblait accompagner la conquête du sexe, entendez cela dans le sens de conquête sur le mystère du sexe ; on se comprenait si bien qu'on allait en venir à donner sens à la différence, à combler cette lacune dernière : le mystère de l'origine. Alors cette écriture, évidemment forgée pour dire cette conquête, pour la réaliser, puisque c'est une écriture du secret partagé, du savoir à deux, cette écriture, d'être illisible, dévoile son sens : priver le rêveur de ce qu'il n'a jamais eu qu'en rêve, sa part de savoir.

Au fond, le rêveur est là sur une passe étroite. Il est attendu au tournant, quand l'inconscient tourne au savoir : impossible face-à-face, l'un des deux doit s'effacer. Le message dévoilé n'est rien d'autre que la vérité de son désir : surtout ne pas savoir. Mais, dite ainsi, en son entier,

elle n'est pas soutenable : c'est justement ce que le rêve, en sa figuration, lui rappelle. Alors, puisque la rencontre est là, inévitable, deux versants, deux pentes s'offrent au rêveur, pour un seul choix. Ou bien rêver encore, au prix de ne pas savoir. C'est bien la réalisation du désir. Ou bien pencher vers le dormeur, venir jusqu'à la porte du dormeur, tirer la sonnette de nuit, et demander, tel une cigale, de l'aide, un petit supplément de savoir s'il vous plaît pour accorder ma vérité et ma jouissance.

Mais le dormeur ne sait rien, et c'est déjà trop dire, il incarne le savoir. Ce n'est pas pour rien qu'on hypnotise les éveillés ou que l'on fait parler les objets les plus inertes. Cette division se fait sentir au moment d'introduire le mot dans nos phrases, « le dormeur se s'éveille », ou le « rêve du dormeur », il est clair que le dormeur est bien le seul à ne pas rêver. Comme la fourmi, il s'occupe de subsister. Nous en avons le témoignage, forcément indirect, dans le fait qu'il n'ouvre pas sa porte. D'où le malaise qui envahit le rêveur, qui se trouve au pied du mur, aux prises avec l'*autre*, son intime, l'être qui partage son fantasme, qui commence à se faire savoir à sa façon, en devenant autre, *autrement proche* ; disposition inquiétante il vient maintenant *au devant* de ses désirs, l'autre, cet autre ne demande que ça d'ouvrir sa porte, il est même sur le point de livrer la formule de son être, celle qu'on ne lui demande pas, confondant bientôt intimité avec intimation. Tout se passe comme si le rêve donnait ici le texte complet de la demande où s'articule le désir du sujet : faire l'amour, traduisez : vivre bien ; sans obstacle, traduisez : vivre tranquille ; je n'en demande *pas plus*. L'objection surmoïque consiste alors à tirer le cordon du réveil, signifiant par là au sujet : si c'est là la vérité de ton désir, saches que tu ne vaux *pas plus* que l'endormi que tu es. Ah ! qu'en termes choisis... mais notre dormeur n'a rien entendu puisque le voilà justement réveillé. Comme il est temps de se rendre à sa séance, il suppute et délibère avant de décider d'y évoquer son rêve de la nuit, et, tout bien pesé, il conclut qu'il est bien inutile d'en parler, c'est tout-à-fait sans intérêt, puisque ces rêves érotiques ne se produisent, il le sait bien, que lorsqu'il prend ses somnifères.

De l'inconscient au savoir... il arrive que ça tourne court, mais la séance s'annonce prolongée avec ce champion du détour. Voilà qui serait fort ennuyeux si nous n'en profitions pour nous tourner vers l'analyste.

Pendant que l'autre s'efforce de se débarrasser discrètement de ce qu'il sait, il veut bien nous recevoir pour notre enquête : vous voulez savoir, comment dites-vous, ah oui... quand l'inconscient se fait savoir ? Mais, par obligeance, on ne va pas lui demander ce qu'il sait, sachant



fort bien que, *de ce rêve* au moins, il ne sait rien. Aimable, il veut bien nous confirmer ce que nous savions, oui... faire fond sur l'inconscient, votre formule est bonne, c'est cela même qu'autorise le psychanalyste. En vérité, nous doutons, la réponse nous paraît complaisante. Qu'est-ce qu'il en sait ? Pour le savoir, il faut l'avoir appris *du rêve*, du rêve qu'on fait pour vous. Il faut bien l'avoir d'abord reçue, *cette formation* de l'inconscient, pour envisager d'en *sortir*. Et lui, d'ailleurs, d'où sort-il ? C'en était trop ; il veut écourter, décidément !, et pour nous clore le bec, il nous sert, comme à la télé, une botte vraiment secrète : il va nous dire toute la vérité, c'est la faute au sss. Par habitude, nous déchiffrons : Service Secret du Savoir. Mais, comme vous le savez, toute la vérité n'est jamais si bien dite que lorsqu'on l'ignore, lorsqu'on la méprise, et nous comprenons sur le champ qu'il a parfaitement raison : rien n'est possible sans le sujet-supposé-savoir.

Rien n'est possible. En d'autres termes, rien qui tienne, rien qui compte, à moins que ce soit l'inverse : l'inacceptable, la mauvaise rencontre, l'impossible. Reconnaissons là la carrière de notre rêveur. Mais le SSS change tout. C'est le héros de notre mythologie. Par la grâce de la supposition, il est deux en un. Du savoir il a le charme, et du sujet le désir. Il a tout pour se plaire et les choses vont avancer.

De fausses portes en voies de dégagement les suppositions qu'il autorise jalonnent le parcours depuis les points de fuite jusqu'aux points de rencontre. Mais voilà que sur une passe étroite, entre fuite et rencontre, voilà que nous croisons notre rêveur. Que fait-il donc ? On dirait qu'il fait signe de le suivre. Serait-ce une rencontre ? Comment savoir ? Ainsi, l'écho nous revient du point de notre départ. Comment savoir ? En ce point, quand il est demandé de savoir savoir, il n'est plus possible de supposer. Avec la supposition, c'est le possible qui s'éloigne. Allons-nous donc cogner à la porte de l'impossible ? Inutile, nous y sommes, mais après-coup l'essentiel *reste* à savoir.

Il semble que nous ayons là l'image d'un trajet progressif comme dans un savoir initiatique et répétitif, comme dans le savoir révélé.

Dans l'initiation, par le mythe et le sacrifice, le savoir trouve son lieu et en fin de compte il s'avère savoir partagé. Tout se passe comme dans un rêve où ce serait le groupe en tant que structuré, qui dort, consacré à sa reproduction.

Dans la révélation, la question qui se pose c'est : qu'en était-il avant ? avant que ce savoir fût révélé. Pas de mythe pour y répondre car c'est la question même qui produit son propre support. En effet, la réponse que nous donnons est toujours celle qui ne convient pas : c'est en ce point que se fait savoir... le sujet par exemple, s'il s'agit de religion. Il faut à tout prix produire, imaginer un lieu pour le savoir, un abri. Il faut le

loger même si cela contredit, et bien évidemment *parce que* cela contredit le fait que la question porte sur cette contradiction. C'est pourquoi on ne peut y répondre sans automatiquement la reproduire. C'est également ce qui m'a mené à parler du mythe du SSS, parce que justement nous ne sommes pas vraiment en droit de le soutenir comme mythe, mais que d'un autre côté, nous ne savons cela que dans une révélation.



Georges Zimra

## Une mémoire sans histoire

*« Et si, vaporeux anneau, le halo était un nœud coulant ?  
Ce qui nous lie est ce qui nous tue.  
Le rythme de l'univers est balancement de pendus. »*  
(E. Jabes.)

Comment se constitue le savoir et que transmet-il ? Cette question en appelle bien d'autres, et en particulier de quel savoir s'agit-il ?

Quel rapport entretient le savoir avec la mémoire juive ?

Si les modes de transmission restent spécifiques, ils entretiennent entre eux des points connexes, mais aussi des points de rupture et de clivage.

### *Un savoir entre lecture et écriture*

Je partirai d'un point quasiment anecdotique, mais révélateur d'un mode de fonctionnement du savoir. Je partirai donc d'un point qu'on pourrait intituler : la phobie du texte, ou encore, l'interdiction de lire. Cet interdit de lire ne vise pas tant la lecture que la visibilité d'un texte. Il identifie la lecture à un point de savoir auquel l'interdit vient donner toute sa mesure, celle de déployer un imaginaire apte à recevoir un savoir, en l'occurrence, la révélation du texte, transformant le lisible en visible. Je ne résiste pas à la tentation d'associer sur cette règle qu'énoncent certains analystes à leurs analysants, de s'abstenir de toute lecture pendant la durée de leur cure.

Cette règle vise semble-t-il à ne pas savoir a priori : elle identifie malgré tout la lecture des ouvrages analytiques à la lecture de l'inconscient. Elle est également une manière d'énoncer qu'il faut être dupe.

Les maîtres de la Kabbale, plus péremptoires, formulaient cet interdit avec d'autant plus de conviction qu'eux-mêmes y étaient pris : « Choisis-toi d'abord un maître » ! Lire seul ne pouvait aboutir qu'à la folie, à la mort ; lire seul comportait le risque de se renier.

Mais comment, ayant déjà lu, n'est-on pas déjà renégat à sa foi ? Cette question a quelque intérêt, puisqu'elle aborde le problème d'une relecture. D'une lecture à l'autre, pouvait se produire une altération. Cette altération a la structure d'un savoir.

Dans cette perspective, le texte n'est pas un objet de travail, un outil extérieur à soi, mais la subjectivité même du lecteur. Que cette subjectivité se révèle dans un désir de savoir, constituait une mise à mort de l'écriture. L'écriture tout en ayant à se maintenir vive, excluait de son texte un mort. Elle s'inscrivait par-delà le temps, par-delà l'histoire, comme immortelle, éternelle, du lieu même où le lecteur pouvait l'énoncer.

Le désir de savoir, pris dans le chiasme d'un interdit de savoir, et d'un accomplissement de ce désir, oblitérait toute représentation venant figurer le lisible. La limite ainsi ne pouvait que dessiner un en-deçà du texte, sans jamais pour autant l'énoncer comme limite. Le texte se trouvait reculé d'un en-deçà à un autre. L'exercice de cet en-deçà est l'exercice de la limite, jamais tracée, mais toujours hallucinée. Cette hallucination produit la visibilité d'un texte, là où le désir émancipé de la lettre trouve la représentation pour la figurer. Le désir couché dans le lit du fantasme comme d'un texte impossible à énoncer produit l'illumination, comme ce qui trace la limite en même temps qu'elle la déborde ; et ce débord, interdit, proscrit, profane, sans mots, produit l'extériorité du texte. Elle ouvre le texte sacré sur le profane, et ensevelit le livre par son nouveau savoir.

C'est en ce sens que lire le texte, c'est d'abord se lire dans une intimité confondue de la lettre et du corps.

Le point de séparation et de partage du corps de la lettre demeure le phantasme, celui en l'occurrence qu'un autre texte peut imposer, mais également dans un rapport équivalent.

C'est en ce sens que Jabès écrit « qu'on ne peut pas dépasser le livre, il nous dépasse ».

Lors de leurs expériences, les Mystiques chrétiens, avertis qu'ils étaient du danger de l'égarément, avaient, à cet effet, inscrit la règle du rappel, comme limite au texte. Rappel à l'ordre des mots et du discours,

afin que l'expérience individuelle ne prime pas sur le corpus théologique qui lui en permet néanmoins l'expression.

L'illumination, l'extase, la révélation produisent alors une érotique du corps, celui d'un dieu mort, glorifié, et dont l'écriture mystique est la quête perpétuelle de l'absent. L'absence se donnait alors comme nouvelle lisibilité, mais aussi visibilité. Michel de Certeau, dans *La fable mystique*, indique à propos de l'oxymoron, qu'il n'est ni paradoxe, ni contradiction, ni dialectique, mais d'emblée divisé, d'emblée deux.

Ainsi « brûlure suave », ou « silence musical », montre ce qu'il ne dit pas. Transgression de la langue et du code, détachant ce qu'il nomme de ce qu'il montre, introduisant ainsi un insolite déroutant de la formule. L'oxymoron maintient béant un écart tiers, et installe le sujet là où il n'est pas. Du trou ou du vide laissé dans l'entre deux, l'oxymoron n'exprime les modalités d'une jouissance autorisée que par la déroute du sens et donner ainsi au langage l'expression légitime de la transgression.

La phobie de lire, serait-ce donc, par exemple, que cette absence s'incarnât ? L'invisibilité de Dieu, était-elle appel à sa visibilité ? C'est en cela que le livre se devait de rester toujours ouvert, trouver en des points qui permettent la discursivité, la question, le commentaire.

Toujours infini et exhumable, le livre ne se livrait pas : il demeurerait suspendu, en attente non exhaustif.

Le livre ainsi ne saurait devenir écrit, car l'écrit tue toute parole, et procède à son effacement. Toute une tradition littéraire parmi les Kabbalistes avait produit l'écriture comme apocryphe ou anonyme, certains auteurs allant jusqu'à brûler leurs œuvres, que le risque d'écrire devenait l'aveu du meurtre de Dieu. Le nom comme corps de l'écriture, corps de la lettre, avait englouti la subjectivité. Le Nom s'imposait comme vérité alors que le Seul Nom véritable est innommable. Le Nom scellait l'écriture d'une vérité qui inscrivait la mort de Dieu. Lire, écrire représentait assurément le péril d'une trahison, voire d'un aveu, qui transformerait la lecture en écriture, et l'écriture en tombeau du livre.

Alors, on pouvait dire. Mais dire ne va pas sans histoire, et que croire d'un dire : ce qu'il énonce ou ce qu'il ne dit pas ? Ce qui est dit manque à dire, et cela suffisait à alimenter un certain nombre de commentaires. Commentaires ne s'autorisant dans une pratique discursive que d'un autre nom, qui lui-même se réclame d'un autre. De cet entre-deux, le dire s'avancait masqué. Ainsi ce qui est écrit n'est pas écrit, il est non à lire, mais à le relire, il ne cesse de faire retour sur un écrit qui est le sens même de la parole. La tradition post-prophétique dessine néanmoins les impasses de l'écriture et de la lecture à travers les prophéties.

La prophétie, après les prophètes, est ce qui éclaire et annonce l'histoire à venir. Elle devient en ce sens un savoir de l'histoire dans la mesure où elle donne un sens aux catastrophes de l'histoire. Elle fut également texte de résistance et de consolation, et n'exerça sa fascination durant des siècles que d'avoir été maintenue à l'écoute du Réel. L'histoire interprétait ainsi la prophétie, la révélant toujours d'avantage en ses points aveugles, et cette cécité devenait brutalement transparente, claire et stupéfiante de vérité.

Du même coup, l'écriture était écrite. Le lecteur devenait le locuteur d'une parole qui n'était pas la sienne, mais à laquelle il avait identifié sa vie. L'histoire donnait consistance à la prophétie, et la prophétie le rendait bien, en établissant son texte comme un savoir révélé.

Le saut qualitatif opéré entre la parole prophétique, celle inscrite dans l'histoire, et l'absence de prise en compte de l'histoire par la prophétie avait, à partir d'un postulat commun, (celui de la vanité du temps et de l'histoire), fait muer le discours d'un point de vigilance extrême à un point d'attente messianique.

Les processus messianiques n'ont opéré semble-t-il que du mouvement par où le silence de la parole secrète l'écrit qui se prolonge en une écoute de l'histoire, laquelle constitue l'attente comme temps du désir.

Du désir de savoir s'effectue le retournement d'un savoir sur le désir. Ce retournement pervers réalise ainsi l'accomplissement du désir dans une ponctuation finale de l'écriture. La butée de la castration ne trouvant à se dire que dans un monde de l'au-delà, où le savoir devient jouissance.

### *De la mémoire oubliée à l'historiographie*

Le récit biblique est en lui même récit historique. Non seulement les batailles, les conquêtes y sont relatées, mais également commentées par les prophètes. Les Rabbins, pourtant héritiers des prophètes, montrèrent peu d'intérêt pour le genre historique et politique. L'anachronisme paraissait à leurs yeux un mode d'expression privilégié dans la mesure où il permettait d'entrer et de sortir des périodes et des événements de l'histoire avec une intimité particulière : les personnages bibliques se répondant à travers les âges avec une étonnante familiarité. L'anachronisme augmentait le réalisme et la présence des personnages jusqu'à les rendre contemporains. Il entretenait ainsi avec l'histoire un rapport atemporel. D'un bord à l'autre du temps, l'anachronisme marque sa liberté à l'égard de toute contingence historique, en donnant au récit sa version actuelle. L'anachronisme parle le temps biblique, il s'ignore comme histoire, et se transmet comme mémoire. Tout se passe comme si

d'un seul coup d'un seul, les écritures avaient livré tous les acteurs et protagonistes des situations qui, dans une production multiple de scénarii, relataient les modalités d'exercice d'une mémoire collective. L'anachronisme pose ainsi la question de la généalogie, confondue dans une oscillation réversible du temps, de l'antériorité et de la postériorité.

Cette réversibilité annulait la dimension même du temps : l'oubli ne pouvait trouver place que d'un effacement du temps, qui aurait pu organiser le refoulement. Le récit dans sa proximité fictive avec les personnages bibliques secretait leur présence réelle en les ressuscitant d'un temps à l'autre.

La perte se trouve déniée par l'anachronisme, puisque le temps est impuissant à enterrer les morts. Les figures éternelles ne peuvent mourir, elles ne peuvent que se tromper d'époque : l'anachronisme mime en quelque sorte le refoulement, pour mieux feinter la castration. Le deuil ainsi reste toujours à l'œuvre, deuil auquel participe le Narrateur dans la continuité du récit. L'anachronisme, par la production du récit, secrète la fiction d'un lien et devient substitut imaginaire de la génération réelle du sujet dans une production mythique où la transmission d'une mémoire n'est possible que de l'abolition du temps.

Il apparaît ainsi qu'à la mort des prophètes, à mesure que la prophétie se savait, s'écrivait, se mourrait, le récit anachronique tentait de lui restituer, non son tranchant ou sa vérité, mais la dimension éternelle d'où elle s'énonce. L'anachronisme est la liberté du dire par rapport à l'histoire comme l'énoncé prophétique était la liberté de la parole par rapport à l'écrit. La prophétie, comme l'anachronisme, développent une indépendance similaire, par rapport à l'histoire. La première, comme venant ressourcer un texte jamais clos, la seconde comme soumission à l'écriture, ne relatant l'histoire qu'en s'émancipant de la contingence du temps.

Il apparaît dès lors que ce ne sont ni les événements de l'histoire, pas plus que les personnages qui la constituent qui sont à transmettre, mais la production d'un récit où chacun innove les modalités de sa constitution, dans le raccourci généalogique qu'est l'anachronisme : qu'à partir du langage, chacun puisse, comme l'écrit Jabès, pénétrer l'écriture « avec ses mots, dans chacun de mes mots... tu y as ta place, une place où je peux t'accueillir avec ton passé et ton avenir car j'ai l'âge du temps et l'absence d'âge de l'éternité, car je suis l'éternité dans le temps et le temps éternel ».

Dès lors, la mémoire est convoquée dans une injonction à se souvenir. « Souviens-toi ! » Injonction que j'emprunte au livre de Yerushalmi Zakkor. « Souviens-toi de la sortie d'Égypte ! Souviens-toi de Jérusa-



lem ! Souviens-toi ! » Cette étonnante sollicitation de la mémoire à travers des siècles, indique l'importance de la trace mnésique sur l'histoire. Trace qui est l'effet rémanent du langage, où l'anachronisme et le souvenir invoquent et interdisent en même temps un retour du refoulé. Comment un souvenir, en effet, peut-il se transmettre, s'il n'est pas soumis à l'histoire ?

Comment, par ailleurs, un souvenir peut-il se constituer comme mémoire, alors que tout travail de la mémoire est d'effacer, de gommer, d'oublier. Cette injonction à se souvenir n'a d'intérêt que si elle est solidaire d'une autre : « Ecoute ! Ecoute Israel ! ». Exigence éthique que les prophètes réclamaient comme exigence de justice et de vérité. De cette double injonction, l'histoire peut s'effacer, pour ne retenir que la manière dont le passé advient. Passé non séparé mais intégré au présent par la pratique du rite et de la liturgie, qui assument le retour à travers la lecture hebdomadaire, annuelle, de la bible dans une verticalité irréversible. C'est en ce sens que le passé n'est pas traces, ni éternel retour, mais la trace elle-même constitutive de la marque du temps. La date ainsi peut s'abolir, mais non l'anniversaire ; la commémoration annulant une origine historique établie pour ne retenir de l'événement que son caractère de transmissibilité, au delà des faits, et n'en célébrer qu'un souvenir jamais rencontré.

C'est ainsi que s'impose au Moyen-Age un genre littéraire nouveau : la rédaction des prières pénitentielles. Ces dernières célébraient parfois, durant des siècles, des événements historiques ayant trait aux catastrophes de l'histoire. Ecrites dans un style lyrique et poétique, où le poète laissait libre cours à son émotion, la qualité de cette dernière prévalait sur le contenu historique, duquel pourtant elle était issue.

La foi était la seule grille de lecture et toute catastrophe de l'histoire était engloutie dans le moule des événements bibliques, eux-mêmes résurgences des temps. Le souvenir n'était plus que le souvenir d'un souvenir qui avait matériellement, nécessairement et structurellement disparu, pour ne garder que sa charge émotive par laquelle il continuait à se transmettre.

La prière pénitentielle ne se constitue pas ainsi comme objet d'historiographie, bien qu'elle relate un temps historique. Elle le vide au contraire de son contenu historique, qui se trouve refoulé sous un souvenir traumatique. La mémoire avait promu l'oubli au rang de transmission par la commémoration, par l'écoute. La commémoration célèbre l'oubli réel d'un événement perdu comme trace historique, mais auquel se substitue l'oubli symbolique qui lui a permis de se constituer.

Que le souvenir ne soit jamais rencontré, ou qu'il demeure oublié, pose le problème du traumatisme. Freud, dans *Moïse et le Monothéisme*

l'impute au meurtre de Moïse par les hébreux, meurtre qui se trouve réactivé à partir des péripéties de l'histoire, sans jamais pour autant parvenir à un retour du refoulé. Le réel de l'événement s'engouffrant dans le symbolique interdit toute lecture de l'histoire, puisqu'il place le symbolique au delà de toute contingence historique. L'oubli symbolique se marque ainsi du sceau du traumatisme, maintenant le refoulement dans un état d'autant plus profond, plus accentué, que la pénitence est devenue le mode d'expiation d'une culpabilité toujours plus aigüe. Vint un moment, comme le souligne Freud « où le peuple se repentit du meurtre de Moïse, et chercha à oublier ce forfait ».

L'espace qui sépare l'oubli symbolique de l'oubli réel de l'événement étant assimilable au temps de latence qui s'écoule, comme l'écrit Freud entre le traumatisme, et la production de symptômes névrotiques.

Ceci ne fit qu'exacerber le sentiment de culpabilité entretenu à l'égard de ce meurtre que la seule exigence éthique des prophètes à promouvoir les valeurs de liberté et de justice pouvait racheter. La pénitence était devenue le mode d'expiation d'un impossible retour du refoulé, jamais démasqué comme tel, et toujours comptabilisant l'histoire du traumatisme originel.

La pénitence dans un « automatisme de répétition » prenait rang de symptômes. Ainsi les catastrophes de l'histoire n'ont-elles pour effet que de raviver le traumatisme sans jamais pour autant rencontrer le souvenir. L'injonction à se souvenir dans l'écoute du réel historique n'ayant abouti qu'à exacerber la vigilance élevée au rang d'éthique : « se voyant contraint », comme le souligne Freud, « à rendre les lois plus rigoureuses, plus pénibles, mais aussi mesquines ». L'anachronisme apparaît ainsi comme un souvenir en trompe-l'œil, comme temps du déni du meurtre auquel l'espérance messianique donnera toute sa mesure dans sa promesse. La prière pénitentielle se caractérisait dès lors, comme la tentation d'une inscription dans l'histoire, mais qui se voyait aussitôt, reléguée en dehors d'elle. Une manière de rompre donc avec la réalité puisque celle-ci était connue, et ne pouvait que se prolonger dans un réel qui dure. Le savoir sur lequel se fonde cette réalité ne pouvait être qu'agi, et non à se remémorer. Telle est la définition que Freud donne à l'acting out dans le Moïse.

Le caractère souvent fortuit de la rédaction de ces prières indique non seulement le peu de souci historique dans lequel elles étaient maintenues, mais aussi ce qui en permettait la rédaction demeure un mystère. Toute catastrophe ou toute persécution n'aboutissait pas forcément à leur rédaction. Et qu'enfin, ces rédactions si fortuites soient-elles venaient en place de la remémoration. Ramener ces rédactions à leurs moules bibliques, c'est manifestement refuser

l'inscription dans l'histoire, dans une confusion de la trace et du tracé où l'éternité prend figure d'un déni du meurtre.

Il apparaît alors que le réel historique ne peut jamais aboutir, ce qui nous parvient est l'écoute d'une mémoire ensevelie dans le temps, que la seule injonction à se souvenir ressuscite en une galerie immémorable de l'histoire, et l'on ne savait plus sur quoi on pleurerait, sur ce qui s'était passé, sur ce qui se passe, ou se passera.

La venue du messie demeure alors ce qui autoriserait un retour du refoulé, comme rédemption du meurtre avoué. Faute de quoi, en attendant sa venue, l'expiation du meurtre trouvera dans une ascèse toujours plus exacerbée les modalités de cette attente. Néanmoins ces modalités ne pouvaient déboucher que sur un renoncement toujours plus grand aux pulsions, ou comme le souligne Freud « le Moi se sent exalté et considère comme un acte méritoire son renoncement à la pulsion ». Cette exaltation n'avait d'équivalent que le sentiment de culpabilité qui l'animait et que la conscience d'avoir péché comme l'écrit Freud « vient à propos disculper Dieu ». C'est parce qu'on avait enfreint ses lois que Dieu punissait son peuple à travers l'histoire.

C'est dans ce contexte que les allusions puissantes au Messianisme se firent insistantes ; l'imminence messianique naquit de la douleur, de la lassitude, et du désir de rédemption. L'attente dans ce contexte ne pouvait déboucher que sur sa réalisation, comme ce fut le cas au xvii<sup>e</sup> siècle en une vague déferlante sur l'Europe et le bassin méditerranéen. Ce fut pour le coup le déferlement pulsionnel dans ce que G. Scholem a intitulé « la Rédemption par le péché ». La loi qui s'était donnée dans sa rigueur, toujours plus tyrannique, s'inversa jusqu'à abolir le commandement. Tout ce qui était interdit devint permis et n'avait d'égal que le renoncement dans lequel il avait été tenu jusqu'alors. Ainsi Freud, énonce trois conditions pour que le refoulé puisse atteindre son but.

- 1) « Que la puissance du contre-investissement ait été affaiblie, soit du fait de processus morbides..., soit par suite de quelqu'autre répartition des énergies d'investissement. »
- 2) « Que les éléments pulsionnels liés au refoulé subissent un renforcement particulier. »
- 3) « Que certains événements récents peuvent parfois faire surgir des impressions et provoquer des incidents si semblables au matériel refoulé qu'ils parviennent à réveiller ce refoulé. »

Le troisième point nous retiendra particulièrement. La violence, la barbarie et les catastrophes de l'histoire avaient de ce point de vue effet d'interprétation sur la mémoire. L'élation messianique qui naquit au xvii<sup>e</sup> siècle, le déferlement pulsionnel, l'abolition de la loi n'est pas sans

rappeler la Figure de Moïse. Agir au lieu de se remémorer : l'acting out comme histoire. Le rejet ou le déni de l'histoire laissait place à la rédemption messianique, comme d'un temps où le meurtre du premier des prophètes fait retour dans la restauration des temps. La prophétie devenait l'outil par excellence pour sceller le temps, toujours plus révélé, sans pour autant y avoir accès. « Hâter la fin des temps », pour faire advenir le Messie, est la définition mystique de l'acting out. Agir sur le temps, par une lecture exhaustive de la prophétie, impliquait alors que le livre ait une fin. Le réel de l'histoire interprétait ainsi la prophétie comme une attente de l'apocalypse, elle même annonciatrice d'un monde qui ouvrirait ce savoir sur une jouissance sans fin.

Toutefois écrit Freud : « Toute répétition récente et réelle de l'événement a une importance décisive, parce qu'elle fait revivre les traces mnésiques oubliées... de sorte, ajoute-t-il, que ces événements passèrent au premier plan en tant que causes premières. » Voici peut-être ce qui peut éclairer le rapport à l'anachronisme comme mémoire. L'événement actuel et réel faisait revivre les traces mnésiques oubliées, en leur interdisant toute remémoration par la mise en scène de l'histoire.

L'histoire avançait ainsi à visage découvert, reconnue, dénoncée, espérée, mais subie dans l'extrême fatalité d'une lecture sans altération : la force du mythe transcendait l'histoire. L'imaginaire qui avait participé à fabriquer par l'anachronisme et la prière pénitentielle, une manière de transmettre la mémoire, se trouve confronté à un deuil toujours actif où l'histoire mime le refoulé. L'échéance des temps convoque dès lors cet imaginaire à son terme, en lui donnant son pesant de réel. La déception messianique pose alors la question du signe et de son interprétation. Le signe se trouve à la croisée des chemins du discours théologique et de la production d'un langage dans une société. Il est dans sa manifestation, le point de ralliement d'une société à un discours ambiant, il en est aussi bien le ciment que ce qui la fera éclater. Il apparaît comme point de vérification et de pertinence d'une croyance dont une société s'est dotée, dans un système de référence au langage, à la foi, à l'histoire. Le signe, comme signe des temps, passe de l'allusion à la conviction. Les conversions massives qui suivirent la déception messianique est l'un des effets de la rupture des signes. Elle est probablement aussi possibilité de faire un deuil, par une entrée de plein pied dans l'histoire, celle-ci consommant la rupture avec la tradition, avec la mémoire et non pas avec le refoulé qui ressurgira, comme nous le verrons, avec le nazisme.

L'expulsion d'Espagne donna naissance à une brève période, mais néanmoins initiale d'historiographie.

Comme l'exil à Babylone produit le Talmud, la sortie du ghetto produit plus tard l'assimilation. L'*Aufklärung*, s'il permit la sortie du ghetto, produit aussi le passage de la conversion à l'assimilation, qui se prolongea dans le Nazisme, de l'assimilation à l'extermination. L'explosion d'une historiographie juive au XIX<sup>e</sup> siècle marque de façon claire une rupture avec la mémoire collective. Ecrire l'histoire devenait ainsi l'opération, comme l'écrit M. de Certeau, qui « matérialise une perte », elle inscrit le passé comme révolu, et séparé de la mémoire collective. Mais dans le même temps l'historiographie juive exhume des textes et des documents parfaitement ignorés de cette mémoire. Ainsi à rebrousse-poil du travail de la mémoire, l'historiographie ne cherche pas à reconstituer la mémoire, mais à transmettre un savoir que de la perte et du deuil dont il permet la production. L'historiographie marque ainsi un deuil, celui d'une pratique religieuse, et ne peut s'adresser dorénavant comme l'écrit Yérushalmi « aux juifs qui ne sont jamais perdus ». L'histoire pour la première fois s'érige en juge du judaïsme. L'historiographie, à partir d'un réel perdu, constitue, à travers l'exercice du langage, ses effets, son idéologie, son sens, une mémoire des morts à usage des vivants. Elle ne marque aussi la rupture avec l'anachronisme, la prière pénitentielle, le souvenir, que du deuil qu'elle effectue là où l'injonction de l'Ecoute peut-être entendue comme division et non plus restauration de l'UN. Le retour à Jérusalem, qui fut le credo mystique pendant deux millénaires, ne représente plus fondamentalement la même valeur à l'intérieur du corpus théologique qu'à l'intérieur de l'histoire. C'est de la rupture du signe que ce retour a été rendu possible, en même temps que le sionisme est de ce point de vue rupture et révolte contre le messianisme.

Le retour de Jérusalem comme l'écrit non sans humour Saül Bellow, est d'abord et maintenant retour d'un exil intérieur, celui qui a constitué l'exil comme mythe et le retour comme rédemption : il faut en revenir pour y retourner.

Nulle fascination pour autant pour la diaspora, le retour ne fait pas le retour, comme l'exil ne fait pas l'exil. C'est en ce sens que les tentatives de Nouveau et de Renouveau juif ne s'inscrivent pas dans la mémoire juive, qui ignore cette terminologie, mais dans le militantisme idéologique, forme contemporaine de l'histoire et du politique.

Impossible donc, à rester dupe des mots comme il est tout autant impossible de ne plus l'être pour d'autres. L'historiographie chemine entre cette double errance : celle produite par le langage, le sens des mots et leur démystification. Elle n'en dessine le parcours qu'en étant les fossoyeurs d'un mort, qui n'a jamais dit le dernier mot.

Difficile par conséquent d'historiser la mémoire. Elle semble être

beaucoup plus en attente d'un mythe métahistorique que de la révélation ou de la constitution d'une historiographie. Difficile tout autant de faire retour sur une pratique, comme si de rien n'était, et me vient en mémoire le remarquable livre de Singer *Le Pénitent* où un homme trompé à la fois par sa femme et sa maîtresse se précipita de New York à Meachearim, le quartier juif orthodoxe de Jérusalem, pour y vivre et prendre... Femme. Se tromper, être tromper, c'est accepter aussi que les représentations puissent se perdre. La sexualité est, en l'occurrence ici, l'expression de la pulsion qui ne trouve sa résolution, que d'une version aménagée du Bordel en Carmel.

Savoir implique une transgression, pénétration dans le profane, et le goût du fruit interdit. Une sacralité qui ignorerait le profane ne peut que se momifier dans une codification de la pratique comme rempart pulsionnel. Les expériences messianiques ont montré qu'à lutter contre l'envahissement pulsionnel par la rigueur de la loi et du commandement n'aboutissent qu'à l'expression même de la pulsion, non médiatisée par le phantasme, mais vécue de manière crue : la rigueur de la loi ne peut qu'exacerber la pulsion, laquelle, à s'exprimer, montre l'autre face de la sacralité : un savoir sur le désir. Pénétrer le profane, c'est ouvrir la sacralité sur la dimension méconnue du désir, c'est refuser le troc des croyances.

### *Du refoulement de l'histoire à la mémoire retrouvée*

La quarantaine aura été cette année un thème qui a fait retour de façon rémanente sur notre cartel<sup>1</sup>.

Il y eut également le livre d'Evard sur les années brunes, puis aussi Shoah. Et me revient en mémoire ce proverbe juif : « Ne prête jamais foi à l'infidèle, 40 ans même après sa mort. » C'est le temps qu'il a fallu, pour qu'émergent les carnets secrets d'Hitler, ou tout ce que vous ne savez pas encore sur Hitler. L'inédit provoque toujours la fascination, il est assimilable à l'exhumation d'un mort où circule le phantasme, de ce qu'il y a après la mort ? L'inédit dans la version du secret, accrédite l'histoire d'un manque à savoir réel où se développe toute l'envergyure imaginaire de ce manque.

Le secret fonctionne comme ce qui va faire passer la vérité de relative qu'elle était pour la rendre absolue par la révélation, puis relative à nouveau pour la publication. L'usage pervers de l'inédit, du secret, vise un point d'annulation de l'histoire en restituant au mort une parole

---

1. M. Ruty, M. Troper-Friedman, E. Didier, J.J. Moscovitz, et P. Gorge.

d'outre-tombe. Néanmoins, la question demeure du temps où s'inscrit et se produit l'inédit ; quelle est sa fonction historique, dans le temps où il s'énonce.

L'histoire est hantée par la vérité, vérité des faits. L'usage pervers de la révélation d'un inédit secrète une banalisation de la vérité. De relative, la vérité devient banale, c'est-à-dire supportable. Le document secret devenant ainsi le bouchon de l'histoire ; le plus de savoir équivalent a un plus de vérité, transformant ainsi l'histoire en une suite d'erreurs.

Que ces documents secrets aient été une escroquerie ne change rien à l'affaire. Ils désignent une manière de refouler l'horreur, en rendant l'histoire supportable. Un document, fût-il faux, prend ou prendra valeur d'historiographie dans le temps et le contexte où il s'inscrit. De ce point de vue, il est réhabilitation. Fini les mauvais morts, les mal-enterrés, les morts sans sépultures, les morts vivants : le secret opère un Rapt imaginaire de l'histoire pour substituer ce qui est nouveau comme ce qui est vrai ; lancinante question que le sens de l'histoire de son inscription dans le quotidien où les productions d'aujourd'hui éclairent celles d'hier. Entre la recherche de la vérité, la mystification, les mythes qui nous gouvernent, un seul souci, mettre les montres à l'heure et les croix dans le bon sens. Existe-t-il pour autant une manière pour symboliser l'histoire ? Où plutôt l'histoire ne se déroule-t-elle pas comme le procès symbolique du Passé. Là, où le document s'insère dans l'histoire comme relique du réel perdu, la voix ouvre sur la parole, elle force l'écoute, elle ne se justifie pas, ni justifie ce qu'elle dit, son souci est au-delà de la vérité des faits établis par l'historien, son souci est d'ouvrir le témoignage sur la subjectivité. Le film de Landzmann, Shoah, est, à ce titre, remarquable. Ni documentaire, ni un film banal, mais une nuit de train. Il relate une mémoire ni narrative, ni récitative, mais une mémoire qui se dit, dépassée dans ce qu'elle énonce, se racontant plus qu'elle ne raconte. Rien n'est donné à voir, et au-delà de ces paysages maintenant silencieux, les visages, les regards, énoncent l'au-delà des mots. Ni accumulation de preuves ou de documents, mais un dire de tous ceux, qui acteurs, spectateurs, victimes ou bourreaux ont participé à ce travail de mort. La parole qui se donne à entendre dans Shoah est celle qui restitue une mémoire interdite, muselée par l'horreur, médusée par l'épouvante. De cette mémoire resurgie, l'histoire subjectivée par la dimension émotionnelle transfigure les mots dans un amour du symbolique. Les mots n'enterrent pas les faits, mais ils maintiennent à l'état vif un réel non résorbable pour l'histoire, non refoulable par l'écriture.

Là où le réel fait mine de s'épuiser sous les montagnes de

publications, de documents, de thèses pour se transformer en objet de savoir, un nazi pouvait s'écrier : « Monsieur Landzmann, ça nous mène à rien, nous ne trouvons rien de neuf. » Ceci souligne bien la capacité que peut avoir parfois l'histoire d'user les mémoires et d'être fossoyeur de l'humanité. Elle indique, par ailleurs, clairement que la question du progrès, de la science, de ce qui est neuf, est de renforcer le refoulement. Quelle nouveauté peut en effet sécréter l'horreur lorsqu'elle atteint son point le plus absolu, elle reste isolée, sans recours, perdue dans l'impossible. L'histoire irrealise les situations dans les mots qu'elle se donne pour les relater. Quels mythes aliènent autant l'histoire pour produire dans le langage des représentations indélébiles, qui traversent le temps sans altération, comme ces sinistres casseroles à double fond où les juifs cachaient leur or. C'est tout un univers qui a abouti à cette construction, une funeste trouvaille de l'inconscient qui trouve à se dire avec un naturel sans malaise. Comme ne pas repenser à cet interdit de la représentation de la divinité chez les juifs, lorsque les nazis proscrivirent du vocabulaire le mot mort, pour le remplacer par celui de « Figuren », Images. Le règne millénaire du 3<sup>e</sup> Reich ne pouvait se penser que dans le déni de la mort, comme figure d'éternité. Tuer la représentation en lui faisant changer de nature et de sens, c'est opérer le meurtre du symbolique. L'origine du symbolique est un trou, on y a mis le juif dedans. Faire disparaître les cadavres, pour faire disparaître la mort. La logique qui conduit les persécutions à la conversion, puis de l'assimilation à l'extermination est cette logique qui tente de se débarrasser du symbolique.

L'histoire est vaine si elle demeure histoire, si elle ne parvient pas à susciter une mémoire de l'histoire dans une vigilance aux mots, aux choses, aux événements, et pour qu'au-delà des faits, en des bribes de mots éparées, erratiques du réel, la mémoire puisse s'ouvrir sur la parole, et interroger ce que savoir veut dire.

Je terminerai par cette conclusion de Yerushalmi : « Un jour, on écrira l'histoire de l'histoire de l'historiographie, puis une histoire de cette histoire, qui suivra une autre histoire, et ainsi de suite sans fin possible, voilà un jeu où perdre son latin. »

C'est par perdre assurément qu'il faut commencer, son latin nécessairement, pour parler.





## Au commencement était l'hypnose : certitude et objection

Sous l'influence de Charcot et de Bernheim, la pratique thérapeutique de Freud commence avec l'hypnose, en appliquant la méthode cathartique basée sur l'hypnose et la suggestion. Ce n'est que tardivement qu'il établit définitivement le protocole, encore en usage de nos jours, dit de la « règle fondamentale » où le patient associe « librement ».

En reprenant le parcours de Freud, compte-tenu de l'apport lacanien, il est possible de dégager quelques remarques concernant ces deux méthodes. En effet, si leurs buts se distinguent radicalement, il convient de ne pas négliger que l'une et l'autre se réfèrent à des étapes différentes dans la conception de l'appareil psychique. La pratique qui est la nôtre ne saurait nous tenir quitte pour ce qui est à l'œuvre dans la suggestion : en effet si la première croit viser son but en s'attaquant directement aux symptômes comme axe thérapeutique, la seconde vise en premier le savoir.

En reprenant les *Etudes sur l'hystérie*, on s'aperçoit que la pratique de Freud, en ses débuts, se conforte de la multiplicité des cas cliniques, et du souci, légitime alors, d'obtenir la levée d'un symptôme précis et d'en retrouver l'étiologie dans une scène traumatique antérieure, recouverte par l'amnésie. La notion de souvenirs refoulés n'a pas encore pris son sens métapsychologique ; il s'agit davantage d'une amnésie au sens psychologique, que la suggestion hypnotique ou la pression des mains ramènerait à la conscience du sujet. L'oubli, au sens de ce qui est refoulé, ne prend sa pleine signification que lorsque Freud dégage le concept d'inconscient comme système possédant ses lois propres, à savoir un système hors temps et hors contradiction.

Ceci déplace, de fait, l'importance donnée d'abord par Freud à

l'historicité d'une scène vécue dans le passé. Il s'agit d'une scène sexuelle vécue, dont Freud rendait responsable les symptômes hystériques. Alors que, lorsque celui-ci met en place la cure psychanalytique proprement dite, selon le protocole de la règle fondamentale, ce qu'il appelle levée du refoulement concerne des motions jusqu'alors inaccessibles, et non plus seulement des scènes traumatiques oubliées. Ce second protocole est indissociable de la théorie du transfert qu'il promeut. Freud, à partir de la constatation de sentiments amoureux surgissant à son endroit, peut, avec cette relation duelle première qui fait naître l'amour lors d'une cure, lier l'effet de l'amour au désir et au non-désir de savoir. Ce lien au savoir prend tout son sens à partir de la lecture de Lacan, et du terme que ce dernier introduit de *supposition* d'un savoir : savoir qui ne peut être que supposé.

La suite de l'élaboration freudienne insiste, sous maintes formes, sur le fait que tout être humain se fonde dans le procès de la parole au terme d'échanges, de relations qui font surgir des scènes, non pas historiques, mais pré-historiques, ou pré-existantes au sujet. Scène an-historique, au sens où cette dernière est animée par un désir échappant à celui ou celle qui le soutient. C'est ce désir radicalement autre, inaccessible — an-historique car hors-temps — qui soutient ce « au moins un premier objet de soins » auquel a à faire tout humain pour s'ouvrir au champ de la parole. On peut appeler une telle scène : *scène de la séduction précoce*, en tant qu'elle ne renvoie pas à la chronologie d'un événement. Cette « au moins première relation », en dehors de toute structure langagière dans sa signification, fonde et oriente arbitrairement ou capricieusement l'univers pulsionnel du petit d'homme comme condition nécessaire pour dire.

Ce parcours pulsionnel que suggère au moins un autre fonde pour un sujet quelconque la certitude ; certitude sur la jouissance ; jouissance inaccessible qui sera à l'orée du champ de la parole, que l'on peut, en restant freudien, désigner du terme de champ de l'objection.

Cet objet de la pulsion freudien, Lacan le formalise sous le terme d'objet *a*. Ce nouveau concept est une tentative de formaliser le parcours pulsionnel par au moins un autre (comme il le dit : « à l'occasion la mère »), parcours qui se produit dans un monde homogène et où la rationalité est exclue. Ce qu'un sujet peut acquérir comme certitude sur la jouissance relève de sa capacité à répéter, à reproduire des expériences identiques dans une relation duelle. A ce stade de la construction de l'appareil psychique, le sujet ne dispose guère du langage comme porteur de significations. L'apport de l'objet *a* constitue une avancée métapsychologique. L'anatomisation ou localisation à un endroit du corps, qui n'est pas encore pris dans la signification à propos

des pulsions, a eu pour effet de fixer leur devenir en stade de développement génétique.

La petite lettre *a*, lettre inaugurale préfigurant un alphabet à venir, marque aussi le *an* du *an-objet* pour indiquer, si l'on suit Freud rigoureusement, qu'ici, rien n'est encore exclu et que l'univers pulsionnel ne concerne pas le domaine de la conscience, les objets n'étant pas encore inscrits comme tel, c'est-à-dire distinguables les uns des autres dans un dire. L'objet prendra consistance, non seulement à partir de sa réalité perceptive, mais aussi de la structure du psychique. L'objet *a* de Lacan (dit par lui « objet cause de désir »), peut aussi être exactement transcrit de la manière suivante : comme objet (à venir) cause d'un « ce n'est pas ça ». « Ce n'est pas ça », c'est de cette manière que Lacan transcrit le terme du désir. C'est ainsi que le parlêtre peut appréhender les objets de la demande qui n'ont guère plus d'existence qu'à être objet de la demande. L'objet *a* peut être dit *cause de la possibilité d'objecter*.

Freud ne tardera pas à percevoir les limites de la pratique de l'hypnose et ses inconvénients dans le fait qu'il s'agit, comme il le dit, de la reproduction de sentiments anciens dans une relation duelle, qui évoque la situation d'avec les parents, sans qu'un travail d'élaboration psychique puisse être mis en place.

Ce que Freud entend comme limite à cette situation est que celle-ci renvoie à l'identification primitive ou originaire, au tout premier modèle d'attachement érotique. En ce temps peut se déployer la possibilité de renouveler une expérience de satisfaction. La satisfaction est ici ce à quoi tend le sujet, soit à en revenir à une diminution de la tension. C'est ce trajet que parcourt et oriente la pulsion au travers des besoins de l'organisme qui, du fait d'au moins un autre auquel on peut s'identifier, fait entrer les besoins dans le circuit de la demande.

Il est vrai, ici, que le sujet s'ouvre au monde de l'accoutumance, car c'est le repérage d'une seconde expérience, identique à la première, qui inscrira celle-ci dans un après-coup, comme inaugurale de la série et fera *acte d'ouverture des inscriptions*. Au niveau pulsionnel apparaît ce que le sujet inscrit comme second (deux) et qui signifie *identique* au premier et *non différent du premier*. La différence n'apparaît ici que sous la forme de l'identique. Ce repérage de l'identique, en dehors de toute structure cognitive, est la certitude que peut acquérir un sujet hors du domaine de la conscience. Cette certitude correspond à ce que Lacan a pu appeler la jouissance de l'être, celle qui relève du système primaire et en constitue aussi bien le terme.

Toutes les pratiques basées sur l'obtention d'un mieux-être supposent qu'il y a un être à améliorer par la réminiscence d'émois archaïques et

ne prennent pas en compte que l'être est du « non encore réalisé ». Les états d'identification avec le thérapeute sont mis en place sans pouvoir être analysés. Ce en quoi un tel thérapeute s'identifie au premier séducteur précoce qui « suggère » l'univers, l'organisation du monde et l'environnement du sujet.

Pourtant, ce qui fait émerger le petit enfant du monde des besoins est lié au fait que ce qui lui est suggéré, au travers de ce qu'il anime, induit, lui est radicalement inaccessible. Dans les pratiques de suggestion, le thérapeute travaille comme s'il n'y avait pas d'Autre de l'autre. Reste que la supposition d'un savoir inaccessible comme topos n'est pas mis en place. Ce qui en tient lieu réduit l'approche de l'inconscient à ce dont on ne se souvient pas et n'en tient pas compte comme d'un système *séparé* possédant ses lois propres.

Ce qui autorise Freud à établir la règle fondamentale est le point de vue métapsychologique et son avancée sur la théorie du transfert. Nous ne pouvons négliger l'éclairage essentiel de Freud à partir de l'apport de Jacques Lacan<sup>1</sup>, qui introduit à propos du transfert les termes de sujet supposé savoir.

Freud donne toute sa portée au fait que des sentiments positifs, ou hostiles, se reportent sur l'analyste, en les liant au désir ou au refus de savoir qui gère la souffrance du patient. Il a ainsi pu concevoir le transfert comme moteur et résistance à l'analyse. Ceci place la cure analytique définitivement dans un projet autre que les méthodes cathartiques. Alors que la reproduction d'une scène duelle vise, elle, une strate de l'appareil psychique qui relève du domaine d'une certitude sans rationalité, d'où le champ de la supposition est exclu.

Supposer — de cette supposition dont l'opérateur logique est la conditionnelle, opérateur de transfert dans son écriture — est le minimum pour pouvoir commencer à énoncer. Un champ d'où la supposition est exclue, s'il ne renvoie pas à l'alliance avec « la partie saine du moi » du thérapeute, renvoie à tous les coups à sa partie perverse polymorphe. Car si le champ de la supposition est exclu de ce qui peut être, ce qui règne en maître est le champ où ce qui se dit et ce qui se contredit sont équivalents quant à la certitude obtenue. Ceci relève proprement du domaine du rêve. Le projet qui ne peut qu'être ignoré est ici de référer le sujet comme objet cause de demande, c'est-à-dire : ce qui le renvoie à l'attachement érotique original, source et orientation de toute conviction.

Ceci indique assez qu'il ne suffit pas d'abandonner une pratique de suggestion pour en être quitte avec cette dernière.

1. J. Lacan, *Encore*, Paris, Le Seuil, 1975.

En effet, autrement prometteuse aura été l'introduction par Freud de la supposition — conséquence de l'énoncé de la règle fondamentale — qu'en un lieu « ça » se sait. Si, comme a pu l'écrire J. Lacan<sup>2</sup>, « celui auquel je suppose le savoir, je l'aime », un tel énoncé est ce qui promet une cure analytique dans un registre autre que celui des techniques thérapeutiques ; techniques qui en tant que processus identificatoire à une personne ou à un collectif aliène à l'objet en tant qu'objet de la demande. Alors qu'il s'agit d'une renégociation *possible* d'avec une scène inaccessible et sans objet. Toute demande qui dans une cure n'est pas prise dans le champ de la supposition, ne peut instaurer la représentation du manque. Manque qui nécessite l'appréhension et la constitution du monde des objets sous la forme du dire que : « ce n'est pas ça ».

Dans l'hypnose (ou toute autre technique : cri primal, *re-birth*), on retient le sujet dans le champ illusoire d'un : « c'est tout à fait ça ». Ceci est bien sûr à l'œuvre dans toute cure comme tentative de dérive imaginaire pour parer à ce qui est inaccessible.

La théorie du transfert liée au champ de la supposition est ce qui nous convie au plus original de la technique freudienne. La supposition d'un lieu inaccessible, lieu où cela se sait et qui ne correspond à aucun savoir dans la conscience est une conséquence de la mise en place de la règle.

A partir des premières découvertes de Freud, celles où il cherche inlassablement la scène de séduction précoce vécue dans la relation, cette scène qu'il met au compte de l'étiologie sexuelle de l'hystérie, et les recherches qui s'ensuivent, qui ne renvoient plus à un vécu *historique*, Freud déploie la psychanalyse dans sa singularité. Le transfert devient le moyen de supposer un lieu *pré ou anhistorique* où il y a du savoir.

Ceci ouvre, non lieu essentiellement à une relation duelle, mais surtout déploie une *stratégie de la supposition*. Stratégie du savoir dont l'analyste se fait le support, la scène hypnotique se situant elle-même en deçà du champ de la supposition. C'est inversement la supposition d'un savoir au lieu de l'Autre qui oriente les sentiments dans la cure. Le transfert, en tant qu'il met en place le sujet supposé savoir, implique que l'analyste se fasse le support de non encore inscriptible, mais aussi, qu'à propos des énoncés constitutifs d'un sujet, il y aura du transférable ; peut ainsi devenir transférable ce qui est interrogé dans le monde de la perplexité, ou ce qui est supposé, soit : un sujet.

---

2. *Ibid.*



## La sorcellerie et le savoir

C'est en analysant les croyances du Sud-Soudan que Evans Pritchard a fait, dans les années trente, une distinction entre deux types de sorcellerie : l'une appelée *witchcraft* se passe de tout support matériel, l'autre nommée *sorcery* opère à l'aide d'instruments ou de rites connus<sup>1</sup>. Par exemple, si un sorcier jette le mauvais œil sur un voisin afin de le maudire, il est *witch*, mais s'il vise le même but en perçant avec des aiguilles une poupée représentant sa victime, il est *sorcerer*. Les ethnologues anglais ont avalisé et parachevé cette définition en qualifiant la première de sorcellerie incontrôlée, et la seconde qui s'appuie sur des pratiques tangibles, de sorcellerie contrôlée<sup>2</sup>; mais les ethnologues français l'ont boudée. Marc Augé a fort justement fait remarquer qu'un poison enterré dans la cour ou dans les aliments est toujours considéré comme un poison<sup>3</sup>. Moyen imaginaire et moyen réel sont équivalents; le possible et l'impossible sont indissociés. Toute sorcellerie participe de ce fait d'un inconnissable au regard duquel Jeanne Favret-Saada a pu dire : « *Witchcraft* et *sorcery* sont deux concepts qui diffèrent autant que bonnet blanc et blanc bonnet<sup>4</sup> ». La sorcellerie est en son principe même incontrôlable; et c'est justement parce qu'aucune connaissance ne peut en rendre compte, que le savoir y supplée. On dit en effet qu'un sorcier sait, qu'il est omniscient,

---

1. Evans-Pritchard EE, *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*, Oxford, Oxford University Press, 1937, p. 21.

2. Middleton J. & Winter E.H., *Witchcraft and sorcery in East Africa*, London, Routledge & Kegan Paul, 1963, p. 13.

3. Augé M., *Théorie des pouvoirs et idéologie*, Paris, Hermann, 1975, p. 58.

4. Favret-Saada J., *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard, 1977, p. 27.



omnipotent, doué d'ubiquité. Mieux encore, la sorcellerie est savoir car elle met en jeu une certitude qui veut entre autre que le mal soit fait exprès ; le mal n'a pas d'excuses, il est fait pour faire mal. Cette certitude est non seulement un poignard retourné dans le cœur du coupable, mais aussi un acide corrodant les meilleures relations. Bref, le savoir peut faire des ravages, aussi le problème majeur qui se pose, est-il : comment un individu peut-il se déprendre de ce savoir maléfique ? Nous montrerons qu'il y a en fait deux portes de sortie. L'une sera illustrée par les sorcelleries pratiquées dans une chefferie bamiléké au Cameroun, l'autre par les sorcelleries des Trobriandais de la Mélanésie. Le deuxième exemple qui sera brièvement exposé, servira essentiellement de contrepoint au premier. Nous pourrons alors reprendre la distinction proposée par le maître de l'anthropologie sociale d'Oxford pour différencier les sorcelleries non pas selon leurs modes d'action, mais par les modes de résolution qu'elles mettent en œuvre.

Les croyances en la sorcellerie des Bamilékés sont tributaires d'un contexte social et d'un cadre symbolique que nous allons évoquer afin d'entrer rapidement dans le vif du sujet. Le pays bamiléké qui est situé à mille mètres d'altitude sur les plateaux du Centre-Ouest du Cameroun, est divisé en une centaine de chefferies, unités souveraines et autonomes, dirigées par un chef et neuf notables. La chefferie bangoua à laquelle nous référons ici, comprend six mille habitants dont la densité est évaluée à 75 h/km<sup>2</sup>. La population étant dense la terre est rare, et l'habitat continu et morcelé. Chaque chef de famille vit avec ses femmes et ses enfants en bas âges sur une parcelle de terre de quelques hectares, délimitée par des haies vives et contiguës aux parcelles des voisins. Les terres habitées et cultivées forment ainsi un magnifique bocage qui est situé entre les forêts-galeries qui bordent les marigots dans le fond des vallons, et les sommets des collines où poussent des herbes de savane auxquelles on met le feu au début de chaque saison sèche. Le bas est par là-même associé à l'eau, aux terres les plus fertiles et à la vie, le haut au feu, aux terres incultes et à la mort.

Il est des coutumes que l'on ne peut comprendre que par rapport à ce jeu d'oppositions. Le père pour bénir un fils venu lui rendre visite, lui pose avec son doigt de la salive sur la poitrine en disant : « Entre dans la maison du bien et que les dieux t'y accueillent. » Pour le maudire il lui souffle de la cendre sur le visage en prononçant une imprécation : « Que le serpent te morde » ou « Que tes pieds gonflent. » La malédiction par la cendre est la plus redoutée.

Au cours des salutations usuelles les Bangouas se demandent mutuellement « est-ce que ça va ? » *cfô' rhu*, ou plus exactement « est-ce

que les nouvelles sont humides (fraîches) ? » Quand ça ne va pas, on dit : « C'est chaud ». Quant à l'expression « ne me fait pas sécher », elle équivaut pour nous à : « ne me fait pas... » Tout ce qui est déplaisant fait référence au sec.

Pourtant les valences positives et négatives du feu et de l'eau ne sont pas irréversibles. Nous verrons que les esprits sorciers résident dans le marigot et qu'ils craignent le feu. Ces éléments peuvent aussi se combiner. Lorsqu'une femme se marie, elle dit : *me nang ndüe* « Je cuis la maison ». Ce qui a un double sens. Le premier étant qu'elle va faire la cuisine pour son mari et ses enfants, renversant ainsi l'ordre topographique, qui tient à distance l'eau et le feu, en un ordre domestique dans lequel les éléments sont rapprochés et neutralisés par une inversion (feu du foyer en bas et eau de la marmite en haut). Mais le verbe *nang* évoque aussi de façon métaphorique la sexualité et la gestation. Comme l'eau dénote à Bangoua la semence de l'homme, le feu la génitalité de la femme, l'acte sexuel participe de la même inversion que la cuisson, l'homme étant en dessus et la femme en dessous. Les croyances relatives à la naissance prennent place dans ce cadre.

Les Bangouas croyaient avant la période coloniale que les enfants à naître vivaient dans les marigots, source de vie, sous forme de crapaud ou de lombric noir lorsqu'ils étaient de futurs fils de chef. Si une femme tuait par mégarde un de ces animaux avec sa houe, elle se lamentait et portait en signe de deuil des feuilles sèches de bananier plantain sur ses reins afin d'éviter qu'elle-même ou une voisine n'accouche d'un enfant mort-né. On raconte que ces créatures sortaient de l'eau la nuit et allaient, deux par deux, sur les chemins visiter les familles. Le plus souvent seul l'un d'eux entrait, tandis que l'autre retournait au marigot. Mais lorsqu'ils rencontraient un homme et une femme paisibles et sociables, ils pénétraient tous deux dans la maison. Neuf mois plus tard, la femme ainsi visitée mettait au monde dans le premier cas un seul enfant, dans le second des jumeaux, symboles de paix et de prospérité. Cette croyance est instructive car elle atteste que tout individu a, dès sa naissance, un autre lui-même dans le marigot à l'exception des jumeaux. Le statut pacifique de ces derniers tient au fait que n'ayant pas d'autres eux-mêmes ils sont hors sorcellerie.

Le récit d'origine de la sorcellerie atteste qu'un sorcier est relié par l'intermédiaire d'une herbe au monde des forêts-galeries. Le mythe met en scène une cultivatrice, dont le champ est moins fertile que celui de sa voisine. Un jour, elle est interpellée près d'un marigot par une herbe : « Cueille-moi, mets-moi dans ton sac et tu verras que ton champ produira plus que celui de ta voisine. » La femme accepte la proposition et fait l'année suivante une récolte abondante. L'herbe réclame alors

son dû : « J'ai faim, donne moi un de tes enfants à manger. » La femme lui donna à contrecœur son fils premier-né, l'herbe boit son sang, l'enfant meurt. Mais l'herbe n'est pas pour autant rassasiée, elle demande à la femme son second enfant. La femme refuse. L'herbe insiste, la femme exprime un refus catégorique. « Alors », dit l'herbe, « Si tu ne veux pas me nourrir, avale-moi, afin que je ne souffre plus de la faim. » La femme l'avale, l'herbe demeure dans son ventre et dans celui des filles qu'elle met au monde

La fortune d'une femme provoque la jalousie de sa voisine. L'herbe miraculeuse inverse une inégalité mais réclame en contrepartie du sang humain. Echange impossible : bonnes récoltes n'équivalent pas à la vie d'un enfant. La bénéficiaire est perdante. L'herbe se montre insatiable ; la femme finit par l'avaler et devient elle-même sorcière : elle a désormais dans son ventre un organe supplémentaire qui la définit comme telle.

Dès que l'herbe de la forêt entre en jeu, le rapport à la nourriture est perturbé. En effet, non seulement les sorciers mangent de la chair humaine au lieu des produits de la terre, mais ils avalent aussi l'herbe médicinale crue, alors que les guérisseurs la donne toujours à boire à leurs patients après macération sous forme de décoction. Le terme *xâ* « herbe » signifie aussi « médicament ». Les nourritures ingurgitées par les sorcières, à savoir l'enfant et l'herbe, entrent dans la catégorie « mangeur-mangé », tandis que celles des hommes réfèrent à la catégorie mangé.

	HOMMES	SORCIERS
<i>Nourriture quotidienne</i>	récoltes	chair humaine
<i>Remèdes</i>	herbes traitées	herbe crue
<i>Catégorie</i>	mangé	mangeur-mangé

Cette sorcellerie appelée *ndip* est ambiguë : elle est représentée par un organe indéfini, localisé dans le ventre de la sorcière et par un hibou-vampire qui, la nuit, sort des forêts-galeries et boit le sang de ses victimes pendant leur sommeil. *Ndip* est en quelque sorte un signifiant « clair-obscur » qui introduit de la confusion dans l'ordre des significations habituelles, car il permet à deux signifiés opposés de se fondre en un seul : l'interne devient externe, la femme animal, le

mangeur mangé, le jour la nuit, etc. Ce signifiant qualifie le sujet sorcier ; nous allons voir qu'il n'existe pas à Bangoua de sorciers réels mais uniquement des personnes accusées de l'être.

Il existe en fait quatre types de sorcellerie : le *ndip* qui est supposé se transmettre de mère à fille, le *mvap pepüe* littéralement « double ventre » qu'une mère ou un père est présumé donner à son enfant en lui faisant ingurgiter des herbes spéciales quelques jours après sa naissance, le *süe* et le *cip* qui sont acquis en dehors du milieu parental.

Au début de mon séjour, lorsque les Bangouas m'informaient des accusations de sorcellerie qui frappaient telle ou telle maison, ils répondaient de façon évasive et, pour couper court à l'entretien, citaient le proverbe : « Le toit de la maison recouvre les affaires de la famille. » Autrement dit : « Occupe-toi de ce qui te regarde. » Le jour où l'un de mes amis accusa de sorcellerie une personne avec laquelle j'entretenais de bons rapports, je crus tenir l'occasion d'en savoir davantage. Je compris rapidement qu'il était impossible de parler sorcellerie sans prendre parti pour l'une ou l'autre des factions antagonistes<sup>5</sup>. Néanmoins, même lorsqu'une affaire de sorcellerie est terminée, elle continue d'échauffer les esprits, et certains se font un plaisir de la raconter, en insistant sur les moments pathétiques afin de frapper l'imagination de leurs auditeurs et de retenir leur attention. J'ai recueilli ainsi plusieurs histoires rapportées après coup par des adolescents : elles concernent les quatre types d'accusation. Ces récits qui tiennent par leur dramatisation et leurs couleurs contrastées de la littérature fantastique, constituent le matériau de base de cette présentation.

La première est une histoire de vampire (*ndip*) survenue dans la famille d'un notable polygame. Sa première épouse, qui avait quatre enfants, était jalouse de la seconde qui en avait de plus beaux qu'elle. Elle se transforma en hibou pour boire leur sang. Les enfants commencèrent à maigrir et tombèrent malades. Leur mère les emmena chez les guérisseurs, puis à l'hôpital, mais personne ne put les guérir. Sa sœur lui dit : « Tes enfants ne maigrissent pas pour rien, tu devrais voir encore un guérisseur. On ne peut pas continuer à ne pas savoir. » La femme fit part de cette réflexion à son mari qui décida lui-même d'aller chez le guérisseur. Celui-ci consulta l'araignée divinatrice qui lui révéla que les enfants étaient mangés par le *ndip* de sa première femme. Le notable ne voulut pas le croire. Le guérisseur insista : « Tu verras, tu en auras bientôt la preuve. » La nuit suivante le chef de famille rêva qu'il

5. *Ibid.*, p. 26.

était saisi par les fièvres. Il se réveilla en sursaut et demanda à sa première épouse de lui apporter à boire. Quand elle lui tendit la corne, il vit des gouttes de sang dégouliner de sa bouche dans l'eau qu'elle lui servait. Il ne dit rien, mais dès l'aube, il se rendit chez le guérisseur pour lui demander conseil. Celui-ci lui dit : « Mets un grillage dans le trou du mur de la maison de ta deuxième épouse et s'il se passe quelque chose d'anormal, viens me chercher. » L'homme obéit. Pendant la nuit le hibou essaya de passer par le trou, mais se prit les ailes dans les fils de fer et se débattit. Effrayée par ce bruit insolite, la deuxième femme se précipita hors de sa maison et ameuta les habitants du quartier. Le chef de famille demanda à ses enfants d'aller chercher sa première épouse. Lorsqu'ils entrèrent dans sa chambre, elle était dans le coma gémissant sur son lit. Le guérisseur, appelé, enflamma de la résine dont la chaleur et la fumée chassèrent le hibou. A ce moment-là, la première femme se redressa et dit : « Qu'est-ce qui m'a fait si mal ? » Son mari, furieux, l'accusa publiquement d'être *ndip*. Elle plaida son innocence, mais personne ne la crut. Elle dut repartir dans sa famille. Quelques jours après, le hibou affaibli par ses blessures se manifesta un soir près des habitations. Les enfants le signalèrent à leur père qui le tua avec un bâton. On apprit plus tard qu'au même instant, la sorcière était morte dans la famille.

Il y a toujours à l'origine d'une accusation de sorcellerie un malheur. Ici, les enfants maigrissent et personne n'y peut rien. Les maladies incurables et la mort sont très souvent le point de départ de rumeurs, qui portent déjà en germe une accusation. Les parents maternels de la victime sont généralement les premiers à noter le caractère anormal de l'événement. Dans le récit, la sœur de la mère exprime sa suspicion par une litote : « Les enfants ne sont pas malades pour rien. » Cette femme est l'annonciatrice. Parents et voisins sont alors en alerte et accumulent les soupçons en attendant qu'un devin les confirme. Le sorcier doit être nommé par un tiers. Si l'araignée divinatrice désigne l'auteur du mal l'affaire suit son cours et les faits sont traduits en termes de sorcellerie. On suppose alors que la sorcière est reliée à un autre elle-même qui vit dans les forêts galeries. Cette croyance s'articule ainsi sur celle qui veut que tout individu, à l'exception des jumeaux, soit représenté avant sa naissance par deux êtres dont l'un réside au village, l'autre dans le fond des vallons. Ce second être n'est pas à proprement parler un double, un sosie, mais une doublure au sens cinématographique du terme. L'acteur et sa doublure sont deux individus différents substituables l'un à l'autre dans certaines situations. Il est nécessaire d'établir cette distinction entre double et doublure, car on pense d'ordinaire qu'un sorcier diffère d'un non-sorcier au fait qu'il possède un double. Or, ici, la sorcellerie

repose sur une conception inverse : Tout individu a *sans le savoir*, une doublure, un autre lui-même, auquel seules les personnes accusées de sorcellerie sont reliées. On dit alors que le sorcier sait ce que son autre lui-même fait à sa place. Il s'ensuit que les non-sorciers sont divisés (ils sont deux) et que les sorciers sont uns, confondus qu'ils sont avec leur doublure.

Dans la croyance au *ndip*, le hibou, doublure de la femme sorcière, entre en principe dans les maisons comme un passe-muraille. En abolissant les oppositions interne / externe, homme / animal, mangeur / mangé, il annule l'espace domestique. Plus de cuisson, plus de sexualité, plus de reproduction. Le hibou qui s'en prend plus particulièrement aux enfants, vise directement la finalité de la relation conjugale. Le *ndip* est donc anti-cuisson dans les deux sens du terme. L'épouse accusée de sorcellerie est contrainte à rompre son mariage et à retourner dans sa famille. La femme de notre récit meurt en même temps que sa doublure puisque les deux font un. Signalons en outre que pour lutter contre le *ndip*, on a recours au feu. Lorsqu'un hibou ulule dans les arbres près des maisons, les femmes se protègent en faisant brûler de la résine sur le pas de leur porte ou en jetant dans sa direction un tison ardent. Le feu, symbole de mort, devient un principe positif, et l'eau des marigots n'est plus source de vie mais la résidence maléfique des doublures. Les valences habituelles du feu et de l'eau sont inversées.

Les hommes sont très rarement soupçonnés de *ndip*. On les accuse plutôt d'appartenir à une association connue sous le nom de « maison du *süe* » qu'il faudrait traduire par « maison des miracles ». Suivons là encore une histoire d'un notable, telle qu'elle m'a été racontée longtemps après sa mort.

Cet homme possédait une plantation qui lui rapportait tant qu'il avait pu se bâtir une belle maison, recouverte de tôle ondulée. Mais cela ne lui suffisait pas, il voulait un magasin en ville. Tout le monde se demandait où il allait trouver les fonds nécessaires. Des inconnus lui avancèrent une somme d'argent importante. Miracle ! Dès lors le premier jour de chaque semaine, il partait seul rejoindre ses amis en brousse. Les autres jours, lorsqu'il allait cultiver ses plantations, il éloignait ses enfants et donnait sa machette à des formes blanches qui travaillaient à sa place et que lui seul voyait. Quand son magasin fut construit, ses amis le prièrent de rembourser l'argent qu'ils lui avaient prêté. Comme il en était incapable, ils lui demandèrent son fils aîné pour le manger. Il comprit alors, mais trop tard, qu'il était tombé dans la « maison du *süe* ». Il leur accorda ce qu'il lui avait demandé, et quand il exigèrent son deuxième fils, il refusa. De retour chez lui, il dit à ses

femmes : « Ne me touchez pas. » Accablé de désespoir, il prit une corde et alla se pendre derrière sa maison. Ses épouses et ses enfants l'enterrèrent au-dessus de leur maison comme un mauvais mort. Tous les soirs, des papillons blancs vinrent danser sur la tombe. Quelques temps après son deuxième fils mourut. Les membres du *süe* étant repus momentanément, les papillons blancs disparurent.

L'accusation d'appartenance à une société d'anthropophagie est la plus redoutable de toutes. Elle frappe *post mortem* les hommes décédés dans des circonstances insolites, et de leur vivant les hommes riches qui perdent plusieurs enfants consécutivement. Cette accusation repose sur l'équation : enfants morts = richesse mal acquise ? « Le sorcier *süe* », dit-on, « n'est jamais rassasié, aussi doit-il vendre ses enfants pour manger ». Il est acculé à pratiquer un commerce diabolique. Ici, la doublure du sorcier n'est pas représentée par un animal, mais par une forme blanche ou des fantômes invisibles qui sortent le soir des marigots et hantent les forêts épaisses. A la différence des hiboux, ils ne sont pas vulnérables au feu. On reconnaît généralement les membres du *süe* à leur comportement étrange. On dit qu'ils ne parlent pas, ne serrent pas la main et croisent les gens sur leur gauche. Ils portent sur la tête des rubans blancs et élèvent des chèvres et des poulets blancs. Enfin ils ont la peau si dure que les infirmiers ne peuvent leur faire de piqûres.

Ambivalents, ils tiennent à la fois de la translucidité et de l'opacité.

Les accusations de *ndip* et de *süe* qui portent respectivement sur les femmes et les hommes, condamnent des pratiques appartenant au registre anti-cuisson et anti-commerce. En effet, la fonction des femmes dans le mariage est évoquée en termes de cuisson, celles des hommes, qui « achètent » des épouses pour accroître leur descendance, est exprimée en termes de commerce. Les accusations de *ndip* et de *süe* sont donc des accusations d'anti-alliance qui frappent les femmes dont les enfants tombent gravement malades et le mari s'ils meurent les uns après les autres. L'ampleur du mal trahit le responsable au sein du couple.

Contrairement aux précédentes, les accusations de *mvap pepüe* et de *cip* sont sexuellement différenciées : hommes et femmes peuvent être accusateurs et accusés ; elles sont aussi moins fréquentes. Le sorcier *mvap pepüe* « double ventre » (celui qui mange plus que les autres) se transforme en prédateur et détruit les récoltes ou mange le petit bétail. Il s'attaque uniquement aux biens de production. Pour s'en préserver, il est dit qu'il faut planter sur le passage de l'animal en qui s'incarne le sorcier, deux grandes herbes à éléphant en forme d'X. On raconte qu'un notable piégea ainsi une femme qui venait la nuit, sous forme de hyène, manger ses chèvres. Quand la bête sauta dans l'enclos, il déposa les

herbes à éléphant en croix sur le chemin qu'elle avait emprunté pour entrer sur sa terre et retourna se coucher. Lorsque la hyène voulut partir, elle ne put reprendre forme humaine. Le lendemain, un voisin s'étonna de la disparition de sa femme ; le notable lui expliqua pourquoi son épouse n'était pas rentrée et lui proposa de retirer les herbes à condition qu'on lui restitue, majoré d'un intérêt, ce que la hyène lui avait volé. Le marché conclu, la femme réapparut et fut fortement sermonée par son mari. L'animal étant réel et non fictif, la transformation de la personne est totale et non partielle comme dans le *ndip*.

Le « double ventre » ne s'en prend qu'aux biens mais le *cip*, littéralement le « poison », attaque directement les humains. Ce sorcier achète des herbes on ne sait où, et les jette à terre sur le passage de sa victime et à son insu. Autrefois on disait que le *cip* arrachait la peau, desséchait les doigts et faisait gonfler les jambes. Depuis que la lèpre et l'éléphantiasis dus aux filères sont soignés à l'hôpital, on dit plutôt que l'ensorcelé a du sang dans les selles ou qu'il vomit un liquide noir qui brûle tout par terre. Bref, le simple fait d'entrer en contact avec ces herbes provoque les effets d'un empoisonnement. Le *cip* est en ce sens anti-consommation ; il est au même titre que le double ventre anti-subsistance.

Par les dommages qu'elles infligent et la symbolique qui les sous-tendent, les quatre sorcelleries que nous venons de décrire se rapportent à quatre étapes du cycle de la nourriture : production, commerce, cuisson, consommation. Elles se situent dans le registre anti-nourritures, ainsi que A. Retel-Laurentin l'avait souligné<sup>6</sup>. On notera tout d'abord que les secteurs auxquels renvoient ces croyances, déterminent leur mode de transmission et la nature de leur doublure. Les sorcelleries *ndip* et *mvap pepüe* qui se réfèrent à la cuisson et à la production, activités familiales par excellence, sont transmises aux enfants par les parents, tandis que les sorcelleries *süe* et *cip* qui réfèrent au commerce et à la commensalité, soit des activités publiques, s'acquièrent hors du pays. Les doublures des deux premières sont représentées par des animaux vivant à proximité des quartiers d'habitation, celle des deux autres sont invisibles ou d'origine inconnue. On remarquera ensuite que l'alliance et l'économie de subsistance régissent le rapport entre sorcellerie et catégorie de sexe. En effet, si *ndip* et *süe* sont sexuellement différenciés, comme le sont dans l'alliance

6. Retel-Laurentin A., *Sorcelleries et ordalies*, Paris, Editions Anthropos, 1974, p. 146.



les activités des hommes et celles des femmes, *mvap pepüe* et *cip* concernent, comme l'intendance, tant les hommes que les femmes : les deux sexes produisent et consomment. Les sorcelleries bangouas n'échappent donc pas aux rapports sociaux, bien au contraire, elles en subissent les déterminations pour mieux révéler leur envers. Elles reflètent ainsi la vie sociale en négatif, d'où leur caractère d'anti-production, d'anti-consommation, d'anti-cuisson et d'anti-commerce, dont les deux dernières peuvent aussi se comprendre au sens figuré (anti-alliance). Si donc les sorcelleries servent à exprimer les conflits qui troublent l'ordre social, c'est parce qu'elles symbolisent l'envers du social.

	VIE FAMILIALE sorcelleries transmises par les parents	VIE PUBLIQUE sorcelleries acquises hors de la parenté
ALLIANCE Sexes différenciés	<i>ndip</i>	<i>süe</i>
SUBSISTANCE Sexes indifférenciés	<i>mvap pepüe</i>	<i>cip</i>

Dernier point, comment se dénoue une affaire de sorcellerie ? Accusateurs et accusés se rendent au palais pour plaider leur cause. Le chef les écoute, fixe avec eux le montant que le perdant devra payer, et leur demande de revenir un jour sacré de la semaine se soumettre au jugement de la tortue. A l'aube du jour-dit, les deux femmes ou les deux hommes se placent au milieu de l'allée centrale, l'accusé devant, l'accusateur derrière. Le premier prend une tortue, crache dessus et profère un serment d'ignorance : « Je ne sais rien », dit-il, « je ne connais rien dans cette affaire. Si c'est moi qui ai commis le mal dont on m'accuse, je n'en sais rien ». Puis il pose la tortue par terre. Si elle va à gauche, c'est-à-dire à la droite du chef qui est assis en face des plaideurs, l'accusé n'est pas responsable ; si elle va à droite, la gauche du chef, il l'est. Ce jugement est sans appel.

Le seul moyen de défense auquel l'accusé ait recours, est le serment d'ignorance. Lorsqu'il déclare « Je ne sais rien » ; il affirme qu'il n'y a aucun rapport entre lui et ce qu'on lui reproche ou encore qu'il n'a pas connaissance de ce que sa doublure a fait. Autrement dit l'accusé avoue être divisé. Il admet en se présentant devant la tortue que sa doublure a pu perpétrer un crime indépendamment de lui, il est donc prêt à

endosser la responsabilité du fait, mais en niant qu'il y ait entre lui et sa doublure une complicité, il se tient à l'écart de la culpabilité. Cette nuance fine introduite par Marc Augé éclaire la signification du serment d'ignorance<sup>7</sup>. Celui-ci ne met pas l'accusé à l'abri de sa responsabilité mais des effets néfastes de la culpabilité qui résultent d'un savoir prêté à l'Autre. Ce savoir est neutralisé non pas par un contresavoir, comme c'est généralement le cas dans nos procès, mais par une vérité qui relève de l'arbitraire. Le jugement de la tortue ne tient compte ni de la nature du conflit, ni de l'importance du méfait, ni d'un code pénal, il procède simplement d'une performance remise aux effets du hasard. C'est un acte purement symbolique qui repose en dernière instance sur les allées et venues imprévisibles d'un animal et un jeu d'oppositions droite/gauche, responsable/non-responsable. La vérité promue par ce jugement n'est pas la véracité, c'est un non-savoir, un non-rapport entre un individu et un autre (doublure ou antagoniste) représentant un savoir ambigü. En somme à Bangoua une vérité sans savoir est substituée au savoir sans vérité de la sorcellerie.

Les sorcelleries des Trobriandais diffèrent de celles des Bangouas. Selon les croyances en vigueur dans les îles Trobriand de la Mélanésie, les maladies et les infortunes sont provoquées par un magicien ou une sorcière<sup>8</sup>. La victime pense qu'un magicien est venu, la nuit, accompagné d'engoulevants, jeter dans son feu des herbes imprégnées de charme maléfique dont il a respiré la fumée, ou bien qu'il a été, à son insu, la cible du redoutable os-pointeur qu'un magicien a dirigé sur lui en prononçant des imprécations mortelles<sup>9</sup>. Les Trobriandais croient aussi que les sorcières transformées en oiseau de nuit ou dédoublées en êtres invisibles viennent manger les organes internes des vivants pendant leur sommeil<sup>10</sup>. Les ensorcelés vont alors consulter un magicien ou une sorcière qui se sert de ses connaissances rituelles pour neutraliser ou tuer le magicien criminel ou remettre les organes volés dans le corps du patient. Les magiciens et les sorcières ne nient pas leurs pouvoirs. Malinowski précise qu'une femme tenue pour sorcière par ses voisines se garde bien de les détromper, car elle peut toujours en tirer avantage. Les désensorceleurs sont ainsi ambivalents puisqu'ils peuvent aussi bien faire le mal que le bien en déjouant les charmes jetés par leurs collègues.

7. Auge M., *op. cit.*, p. 103.

8. Malinowski B., *Trois essais sur la vie sociale des primitifs*, Paris, Payot, 1933, p. 133.

9. Malinowski B., *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Gallimard, 1963, pp. 132-33.

10. *Ibid.*, pp. 303-304.

Si donc les conflits exacerbés par les sorcelleries sont semblables à Bangoua et aux îles Trobriand, leurs résolutions diffèrent. Dans toute affaire de sorcellerie il y a une perte réelle et un agent imaginaire, mais tandis que pour les premiers le tiers invoqué est une instance symbolique dépourvu de savoir, pour les seconds le tiers est un magicien ou une sorcière dont l'efficacité tient à son savoir. La tortue qui juge n'est pas un sujet parlant, mais un être impersonnel qui renvoie à l'arbitraire du langage ou plus précisément à l'Autre coupé du sens et du savoir<sup>11</sup>. Par contre aux îles Trobriand les désensorceleurs sont sujets, ils répondent d'un savoir dont l'ambivalence est patente. La résolution du conflit dépend donc étroitement d'une personne et du crédit qu'on accorde à sa parole. Pour mieux démarquer ces deux types de sorcellerie, je propose qu'on réserve le terme de *witchcraft* aux sorcelleries dont l'arbitrage est remis à l'arbitraire du langage, et celui de *sorcery* à celles faisant appel à la parole d'un désensorceleur. Entre une résolution impersonnelle et une résolution subjective, la différence est de taille.

---

11. Lacan J., *Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 90.

## Savoir clinique et clinique du savoir

### *Points de vue sur la clinique psychanalytique.*

Quelle place donnons nous à la nosologie, au diagnostic dans une pratique faisant suite à l'enseignement de Lacan ? Cette question se situe au temps des préliminaires de la cure, elle concerne les conditions de l'indication ou de la contre indication.

Est-il plus important dans ce temps préalable, de faire entrer en compte dans « la mise de fonds de l'entreprise commune »<sup>1</sup> les conditions d'établissement d'un transfert, la demande de l'analysant, le désir de l'analyste ? Est-il, au contraire, très grave de risquer de laisser passer une psychose, de céder à la séduction hystérique, de méconnaître une personnalité perverse ? Une incertitude règne, on ne peut trancher aisément. Face aux évidences de la nosologie clinique Lacan oppose une critique incessante, qui porte au premier plan sur la référence au Savoir.

« Un sujet est psychanalyste, non pas savant, rembardé derrière des catégories dans lesquelles il y aurait des tiroirs à ranger des symptômes psychotiques, névrotiques ou autres mais pour autant qu'il entre dans le jeu du signifiant »<sup>2</sup>.

La question porte donc sur l'usage du *savoir clinique*, qui est un savoir sur le symptôme et sur la personnalité, une typologie.

A toute position scientifique, clinique, psychopathologique ou psychiatrique s'oppose cette mise en exergue de la subjectivité du psychanalyste, en tant qu'il est sujet et dans un rapport structural à la chaîne signifiante. La critique de la clinique s'appuie sur la notion de

---

1. J. Lacan, « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », *Écrits*, p. 587.

2. J. Lacan, Séminaire *Problèmes cruciaux pour la Psychanalyse*, 5 mai 1965.

Savoir et de position du sujet psychanalyste. A cette critique du savoir clinique et de la position du clinicien s'ajoute celle de la notion fondamentale qu'est le symptôme.

« La catégorie du savoir c'est là que gît ce qui nous permet de distinguer radicalement la fonction du symptôme, si tant est que le symptôme nous puissions lui donner son statut comme définissant le champ de l'analysable, la différence d'un signe, d'une matité qui nous permet de savoir qu'il y a hépatisation d'un lobe et d'un symptôme au sens où nous devons l'entendre, comme symptôme analysable qui justement définit, isole comme tel, le champ psychiatrique et qui lui donne son statut ontologique, c'est qu'il y a dans le symptôme l'indication qu'il est question de savoir.<sup>3</sup> »

Une clinique psychanalytique s'adresse au savoir qui s'indique dans le symptôme elle est *Clinique du Savoir*, savoir singulier du sujet qui sait que ça le concerne mais ne sait pas ce que c'est, le savoir qui ne se sait pas. Le savoir clinique vise à l'universalisation de ce savoir singulier, il est savoir sur ce savoir.

Dans son principe une clinique psychanalytique vise en premier lieu à privilégier la singularité de l'expérience. Ce qui revient à dire que cette clinique se fonde sur la promotion du sujet, le sujet vrai, celui de l'inconscient.

### *Le Sujet Clinique*

La clinique lacanienne est toujours une position critique. Elle fait apparaître qu'il y a exclusion du sujet dans la méthode d'observation d'inspiration médicale qui est celle de la psychiatrie classique de Kraepelin à Henry Ey. Clinique du regard, objectivation du patient, visée explicative, elle rejoint le champ de la paranoïa<sup>4</sup>. Clinique psychiatrique profondément sapée à sa base par les effets de la découverte freudienne.

A partir de l'expérience freudienne, la phénoménologie existentielle invalide la puissance du savoir et promeut la compréhension<sup>5</sup>, restituant à la psychiatrie la dimension subjective. Au « comprendre » Lacan oppose « gardez vous de comprendre » et une écoute, au fil des signifiants et des formations de l'inconscient, qui est une lecture du

3. *Idem.*

4. J. Lacan, *Propos sur la causalité psychique* : « celui qui oppose au fou que ce qu'il dit n'est pas vrai, ne divague pas moins que le fou lui-même », *Ecrits*, p. 177.

5. Henri Maldiney. « Comprendre » dans *Regard, Parole, Espace*, Editions l'Age d'Homme.

symptôme. La critique de la psychologie du moi où s'est constituée la clinique psychanalytique orthodoxe porte sur la méconnaissance d'un sujet qui est extérieur à son énoncé, absent de sa parole.

Ce retour à l'exclusion du sujet qu'est la psychologie du moi conduit à rechercher une clinique stable et sûre, qui ne puisse se définir « sans se référer à une conception claire et précise de l'organisation économique profonde du patient sur le plan psychique et sans se référer aussi à des repères structuraux connus pour leur stabilité. »<sup>6</sup>

Clinique psychanalytique où l'acte diagnostique est primordial, reconnaissant trois grandes catégories : les névroses, les psychoses et les états limites. Cette notion de forme frontière, « border line » est l'objet des investigations les plus poussées et des recherches d'adaptations de la technique psychanalytique.<sup>7</sup>

La clinique lacanienne, outre le fait qu'elle se fonde sur la notion de sujet de l'inconscient, fait référence à trois catégories distinctes Psychoses, Névrotes, Perversions qui ne sont pas des types cliniques mais des structures<sup>8</sup>. Structure s'entend comme rapport du sujet à la chaîne signifiante. Il n'y a pas de forme frontière, d'état limite, comme en témoigne la notion de forclusion qui définit la psychose.

L'éclatement de la clinique psychiatrique a conduit à un redressement des positions doctrinales classiques. Devant l'incompréhension mutuelle des cliniciens une méthode statistique s'est imposée le D S M III (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, Third Edition*). Elle est « syndromique, athéorique, multiaxiale » et vise à une rigueur totale du diagnostic et à une universalisation des données. Cette méthode clinique n'utilise que des notions vérifiables, statistiquement valables, internationalement diffusables. Elle se débarrasse de toutes les références courantes à la psychanalyse. Ce qui conduit à un amenuisement et un morcellement notable du champ des névroses avec en particulier, fait éminemment frappant : l'élimination de l'hystérie, remplacée par « troubles », « personnalité histrionique » somatoformes.

Le D S M III émane du courant américain né-kraepelinien qui proclame l'appartenance de la psychiatrie à la médecine, une frontière entre la personnalité normale et pathologique, l'absence de frontière entre psychose et névrose d'où l'usage pourtant issu de la psychanalyse

6. J. Bergeret, *Psychologie Pathologique*, Masson.

7. O. Kernberg, *Les troubles limites de la personnalité*, Domaines de la Psychiatrie, Privat.

8. J. Lacan, « Préface à l'Édition Allemande des Ecrits », *Scilicet*, Le Seuil, Paris, 1975.

et parmi les apports récents, l'un des moins vérifiables, du terme d'*états limites*.<sup>9</sup>

Elle pose comme principe son athéorie impliquant sans ambage que c'est la théorie qui cause les maux de la clinique psychiatrique décadente, déviée vers le flou, l'incertitude métaphysique, l'antipsychiatrie, la religion. Par opposition la clinique psychanalytique lacanienne s'impose comme une pratique théorique. Il n'y a pas de clinique psychanalytique sans une théorie en arrière-fond : la théorie lacanienne mais aussi la possibilité d'une ouverture de la clinique vers une théorisation.

La clinique comporte une série de moments successifs, la rencontre d'un analysant avec un analyste, patient et clinicien, la poursuite de l'entretien dans une psychanalyse ou non, le compte-rendu de ce qui s'est passé, en vue de formuler ce qui s'est déroulé, pour une nécessité propre à l'analyste ou bien dans le but d'une transmission. L'exposé clinique a valeur de transmission du savoir du symptôme s'il se défait de son savoir sur le symptôme. Cette transmission du savoir du symptôme clinique du savoir impose à l'analyste une situation subjective : « ce que le psychanalyste doit savoir : ignorer ce qu'il sait »<sup>10</sup>. C'est l'abandon du savoir clinique, le psychanalyste l'abandonne mais ne l'oublie pas nécessairement.

« Le clinicien sait qu'une moitié du symptôme, c'est lui qui en a la charge... sans cette deuxième personne il n'y aurait pas de symptôme achevé »<sup>11</sup>. C'est là, par rapport au savoir du symptôme que l'analyste se situe comme sujet.

C'est parce qu'il y a un sujet psychanalyste que le texte du symptôme peut se trouver déployé entièrement. Ceci conduit à poursuivre la recherche des repères de la clinique dans les registres du transfert et de l'interprétation. La question du sujet clinique pose celle du sujet psychanalyste clinicien qui par son existence permet au sujet du symptôme d'exister à son tour.

Comment la clinique peut-elle alors se supporter d'un sujet (clinique et clinicien) en position d'extériorité de l'énoncé, divisé, en position de manque, d'inexistence ? La position de ce sujet se repère à la fois par son rapport au symptôme et à la chaîne signifiante.

9. *DSM III et Psychiatrie Française*, Comptes rendus du congrès, Paris 1984, Masson.

10. J. Lacan, « Variantes de la cure type », *Ecrits*, p. 349.

11. J. Lacan, Séminaire *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse* 5 mai 1965.

*L'indication d'un savoir dans le symptôme*

Le savoir en question peut se référer au signifiant  $S_2$  utilisé par Lacan dans la formule des Discours.  $S_2$  est un signifiant pour qui un autre signifiant  $S_1$  représente le sujet. C'est aussi une combinaison signifiante, une chaîne de signifiants articulés ( $S_1, S_2, S_3... S_n$ ).

*Le symptôme est un signifiant.* Le symptôme représente le sujet pour un autre signifiant qui est situé dans l'Autre. Ainsi Lacan cite les deux exemples qu'il puise chez Freud. L'aphonie de Dora la représente pour le signifiant « Madame K toute seule ». Sa toux la représente pour le signifiant « père fortuné, sans fortune ».

L'amaigrissement de *l'homme aux rats* le représente pour le signifiant « Dick » son rival auprès de la dame de ses pensées.

Rapport de symptôme à un autre signifiant, que la clinique doit mettre à jour, laisser apparaître, c'est une articulation signifiante qui suppose la nécessité d'un transfert dans son aspect symbolique et son aspect imaginaire spéculaire dans la localisation à l'autre.

*Le symptôme est une articulation de signifiants.* Cette dimension du symptôme est étroitement intriquée avec celle de l'interprétation « Ce n'est pas l'effet de sens qui opère dans l'interprétation mais l'articulation dans le symptôme des signifiants (sans aucun sens) qui s'y sont trouvés pris »<sup>12</sup>.

La lecture de l'énoncé du symptôme, c'est l'énonciation de la chaîne des signifiants dans la parole du patient - sujet. La clinique psychanalytique ne peut se réduire à la particularité d'un symptôme reconnaissable parce que semblable à d'autres symptômes décrits dans le savoir clinique. Elle requiert le repérage de l'autre qui est porteur du signifiant auquel le signifiant du symptôme s'articule, elle est clinique de la singularité dans la mesure où elle produit l'expression, le déploiement, la formule complète des signifiants que le symptôme inclut, puisqu'en lui ils sont pris. Formule qui n'est complète que si elle s'adjoint l'autre signifiant, celui dont l'autre est porteur pour le sujet.

Le symptôme comme  $S_2$  est l'un des premiers repères théoriques de la clinique psychanalytique. Ceci implique l'articulation à un  $S_1$  pour qu'il y ait un sujet. « Notre expérience d'analyste, c'est de ce rapport particulier d'un sujet à ce savoir sur lui-même qui s'appelle un symptôme »<sup>13</sup>.

12. J. Lacan, « Position de l'inconscient », *Ecrits*, p. 842.

13. J. Lacan, Séminaire *Problèmes Cruciaux pour la psychanalyse*, 10 juin 1965.



Ce premier repérage étant établi, il ne paraît pas possible qu'il y ait une séparation entre deux temps une distinction entre un préliminaire où l'analyste procéderait à un questionnaire, une anamnèse sans que n'entre en compte le transfert de l'interprétation et un deuxième temps où il serait en position d'analyste. En d'autres termes il n'y a pas de clinique psychanalytique sans psychanalyste.

Cette clinique n'est pas séparable de l'expérience de la psychanalyse, elle ne peut pas être le fait d'un clinicien non psychanalyste utilisant une technique de l'entretien, des références théoriques, des normes établies et un système de critères psychanalytiques.

C'est pourtant ce qui dans la pratique ne cesse d'être réalisé, mais c'est ce qui produit les effets de confusion des langues, justement dénoncés par les psychiatres contemporains utilisant les méthodes statistiques.

*Le symptôme fait signe.* Il faut ajouter une troisième dimension à la conception psychanalytique du symptôme. Il indique un savoir qui ne se sait pas, savoir insu du sujet. D'une certaine manière il est signe de ce qui échappe à la combinaison signifiante. C'est-à-dire d'une part le sujet qui n'est pas représenté par un signifiant, et d'autre part le désir qui se dérobe dans la métonymie. Le sujet et son désir sont corrélatifs l'un de l'autre. La clinique est psychanalytique si la dimension du désir est concevable au-delà de l'articulation signifiante. Le symptôme analysable c'est ce qui indique le savoir du sujet sur son désir. Il indique en outre, faisant sens non pas signification, la question pour le sujet du rapport sexuel, et encore du réel. La clinique psychanalytique est un *frayage du réel*. Mais pour qu'elle puisse l'être, elle implique l'interprétation.

### *La clinique et l'Interprétation*

Les repérages du symptôme, de l'articulation signifiante, du savoir inconscient sur le désir, sur le réel du sexe... sont autant de balises d'où se déduisent les incidences dans la clinique, de l'interprétation. Comment situer l'interprétation ? Elle ne peut intervenir comme un autre savoir sur le symptôme redoublant celui du sujet. La référence complétée à la théorie des discours nous permettra de la situer du côté du  $S_1$ , le signifiant maître, signifiant indice 1... C'est le produit du discours psychanalytique. C'est lui qui donne au  $S_2$  du symptôme son articulation.

Le  $S_1$  est produit par un processus qui s'inscrit dans le discours de la psychanalyse

$$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1}$$

Mais il est du côté de l'autre dans le discours de l'hystérie

$$\frac{\$}{a} \rightarrow \frac{S_1}{S_2}$$

Le discours du maître qui est discours fondateur, articule le  $S_2$  au  $S_1$

$$\frac{S_1}{\$} \rightarrow \frac{S_2}{a}$$

ils s'articulent dans une chaîne dont dépend le sujet comme supposé.

C'est ainsi que nous interprétons la définition de l'interprétation « l'articulation dans le symptôme, des signifiants (sans aucun sens) qui y sont pris... »

Ce n'est pas un savoir sur la vérité, (discours universitaire),

$$\frac{S_2}{S_1} \rightarrow \frac{a}{\$}$$

mais une vérité sur le savoir.

« L'Analyste, je le précise n'est nullement nominaliste. Il ne pense pas aux représentations de son sujet, mais il a à intervenir dans son discours, en lui procurant un supplément de signifiant »<sup>14</sup>. Ce supplément est lié au  $S_1$ , il procède de cette fonction.

L'interprétation comme vérité sur le savoir ne peut que se mi-dire. Elle est métaphore, et comme telle formation de l'inconscient. Mais elle se situe du côté de l'inconscient du sujet psychanalyste.

Si la structure de la métaphore est celle de l'interprétation, le psychanalyste ne peut en être totalement maître. C'est dans ce sens qu'il intervient en se prêtant au jeu du signifiant (pour cela il ne peut être le maître des jeux). Mais en se prêtant au jeu il peut produire le signifiant métaphorique.

Le symptôme s'articule à la métaphore dans l'interprétation, qui intervient en pratique sous ses deux facettes : l'énigme et la citation.

Il ne s'agit d'aucune façon du recueil d'un aveu de l'analysant ni d'une révélation sur lui-même obtenue par la longue maturation d'une initiation. Ainsi la position du sujet psychanalyste n'est pas compatible avec l'usage d'un diagnostic, elle implique dès le temps préalable ou dans le temps clinique la présence d'un transfert.

14. J. Lacan, Séminaire *Le Savoir du Psychanalyste*, le 4 mai 1972.

### *La clinique et le transfert*

D'où vient la demande clinique ? Elle n'est pas celle de l'analysant, qui est demande d'analyse, elle est demande de l'analyste, celle de la communauté des analystes ou de l'agora psychanalytique. Elle vient d'une nécessité propre aux analystes, celle d'articuler la théorie et la pratique, celle d'une transmission, comme produit des cures effectives.

Elle est un produit du transfert et c'est dans le transfert qu'elle se situe puisqu'elle y prend racine. La clinique est un effet du transfert, et c'est là qu'elle justifie la référence aux structures cliniques.

Pour le psychanalyste le diagnostic n'est pas utile à décider de l'indication de la cure, par contre il lui est nécessaire de savoir situer, d'être en mesure de reconnaître dans quelle structure de transfert il évolue. D'abord pour en connaître les limites, les impasses possibles, les écueils. Ensuite pour se donner les moyens de l'interprétation. Du point de vue du rapport du sujet à son savoir la psychose se définit par la *Verwerfung*, la perversion par la *Verleugnung*, la névrose par la *Verneinung*.

Concernant le rapport du sujet au message, le psychotique se situe du côté du message lui-même, le *lektion*, le névrosé du côté de la rencontre, le *Tunkanon* et le pervers du côté du *désir*.

Concernant son rapport à l'Autre et son désir le névrosé est confronté à la *demande de l'Autre*, le psychotique à l'*angoisse de l'Autre*, le pervers à la *jouissance de l'Autre*.

Dans le transfert, le psychanalyste n'est pas à la même place pour le *phobique* qui n'a d'autre rempart face au désir de l'autre que sa phobie, pour l'*hystérique* qui institue le désir comme insatisfait et pour l'*obsessionnel* le désir impossible.

La clinique psychanalytique se résume donc comme se qui rend compte de cette position, différente selon les structures, du clinicien psychanalyste.

### *En somme*

Les réponses ne sont pas univoques. On peut en même temps défendre l'inutilité du diagnostic et l'utilité de la reconnaissance des structures dans le transfert.

Il se dégage le principe d'une clinique de la singularité qui juxtapose les positions subjectives du psychanalysant dans son rapport au savoir du symptôme et celle du psychanalyste dans son rapport à l'interprétation.

## Il sait que [je sais qu'[il sait que [je sais]]]

Jean Allouch m'a demandé, pour ces journées, si je pourrais reprendre la dialectique du redoublement du « Je sais qu'il sait », dont Lacan m'avait demandé de parler à son séminaire (*L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre*).

J'ai accepté, un peu dans la précipitation, pour autant qu'il est de coutume, dans les colloques « Littoral », que les exposés aient la finition de produit destiné à l'écrit, et que cette tension conflictuelle du « il » et du « je » reste encore trop porteuse d'énigme pour moi, pour que je désire lui donner la forme stable, stabilisée, d'une conférence écrite.

En principe, c'est donc sous forme d'une communication orale, en discussion avec Jean et Erik, que les choses devraient se dérouler.

La dialectique à laquelle ouvre cette histoire, est celle de la structure du secret tel qu'il est promu par la psychanalyse. Nous verrons que l'on est en droit d'opposer à un secret conscient, qui a affaire au moi, un secret qui est celui du savoir inconscient, et un secret d'une autre nature, qui lui ne se dévoile pas mais plutôt se révèle comme revoilement de quelque chose qui reste fondamentalement voilé : Ces trois types de secrets feuilletés, renvoient aux trois types de savoir que Lacan a opposé comme : « anti-savoir », « savoir inconscient », et « non-savoir » (15.2.1977).

A l'époque, ce dont Lacan m'avait demandé de rendre compte, c'était d'essayer de rendre transmissible en quoi le temps dit de « destitution subjective », que rencontre un analysant dans ce temps dit de fin d'analyse, permettrait d'isoler une objectivation « vraie » de l'inconscient. Cette objectivation nécessitant de passer du « je sais qu'il sait » — qui lui est une objectivation objectivante<sup>1</sup> à un redoublement de cette formule.

Ce redoublement du « Il sait que je sais qu'il sait que je sais » est un temps logique spécifique, introduit par cette ponctuation spécifique qu'est l'introduction, par l'analyste, d'un signifiant sidérant, permettant, dans un deuxième temps, à l'analysant, d'introduire, à son tour, un signifiant de la coupure : ce S de grand A barré, où Lacan repère la position du passant.

Ce point de vue reste pour moi valable, à ceci près, que je ne m'étais pas rendu compte à l'époque que ce « Je sais qu'il sait que je sais qu'il sait » n'est pas spécifique, en lui-même, de la destitution subjective ; c'est la façon dont il est introduit par l'analyste qui est opérante en tant qu'il doit, pour être efficient, se substituer à une autre topologie par laquelle « je » et « il » sont noués dans le symptôme.

Je n'ai pas la prétention, ce matin, d'introduire profondément le fait que cette dialectique des quatre temps est repérable, pour moi, dans trois temps logiques de l'analyse, je compte y consacrer le travail d'une année, mais je voudrais essayer de faire valoir quelle lecture peut nous permettre l'identification de ces quatre termes redoublés, et quelle question s'en déduit à propos du savoir dans le réel.

Nous retenons, généralement, de Lacan, que l'idée de savoir dans le réel est quelque chose qui désigne le savoir psychotique. A cet égard, je voudrais montrer que nous sommes peut-être en droit de parler d'autres savoirs dans le réel. Au moins trois.

En discutant de tout cela avec Jean, la semaine dernière, parce que nous avons fait une petite séance de travail préliminaire, je me suis rendu compte que telles que j'avais formulé les choses, il n'était pas évident, pour lui, que ça s'arrête à quatre temps ; pourquoi en effet ça ne continuerait pas plus loin ? J'ai cherché un biais pour essayer de rendre cette affaire plus transmissible et j'espère l'avoir trouvé ; pas très loin ; dans l'actualité qui m'a donné, comme le fait le reste diurne pour fabriquer un rêve, l'idée me permettant d'entamer mon propos. Je parle de l'actualité politique en tant qu'elle nous introduit actuellement à la présence de ce que l'on appelle un « scandale ». Ce n'est pas le signifié qui fait scandale, ce qui fait scandale c'est une certaine mise en rapport du savoir du sujet scandalisé au savoir du sujet scandaleux.

Pour qu'il y ait scandale il faut, nécessairement, au moins trois présences en jeu. Il y a le public, il y a la présence de quelqu'un qui entretient un rapport avec le public (rapport de pouvoir) et il y a un intermédiaire entre les deux, au niveau duquel se produit ce que l'on appelle une « fuite » ; l'intermédiaire a le pouvoir de transmettre au

public un savoir sur le fait que le haut fonctionnaire a caché quelque chose.

Ce que je voudrais tout de suite accentuer c'est que quand une telle fuite a lieu, annonçant que l'autre a menti, ça ne suffit pas à produire un scandale, ça produit de la colère, ça produit de l'émotion, mais ce n'est pas encore le scandale. A ce moment-là, syntaxiquement parlant, le haut fonctionnaire est en position de dire « je sais que l'autre (le public) sait que j'ai menti ». Pourquoi cette formulation ne produit pas encore de scandale ? Parce qu'il faut une *deuxième fuite*.

Pour comprendre ce qu'est cette deuxième fuite, je suis obligé de passer par un temps intermédiaire. Ce temps intermédiaire je me permets de l'illustrer par un souvenir d'enfance.

En cinquième, je crois, un professeur nous avait donné comme rédaction : racontez vos vacances. Quand il rend les copies, il retient l'une d'entre elles et dit : je dois vous dire qu'il y a une copie tout à fait exemplaire que je vais vous lire, qui est absolument remarquable, le professeur nous lit les vacances racontées par le garçon en question — nous l'appelions Moutarde — et il nous lit une « lettre de mon Moulin » d'Alphonse Daudet. Fou rire dans la salle, tout le monde reconnaît la lettre de mon moulin. Quelle est la situation créée ?

Il était évident, au regard de tous, que Moutarde était en position de pouvoir se dire « Je sais qu'il sait (le public) que j'ai menti, que j'ai pompé sur le cher Alphonse ».

Le problème commence avec le fait que Moutarde a résolument nié le fait qu'il avait copié. Il a reconnu, qu'effectivement, il y avait une coïncidence qu'il reconnaissait extraordinaire, mais il n'en a pas moins maintenu, contre vents et marées, qu'il était l'auteur du texte rendu : « Je reconnais, disait-il, que ce hasard est incroyable, qu'il fallait au moins une chance sur un million pour qu'une chose pareille se produise, mais il y a chaque semaine, à la loterie nationale, quelqu'un sur qui tombe un hasard aussi incroyable. »

L'intéressant, dans cette situation, c'est que Moutarde était en position de se dire « l'Autre sait que je sais qu'il sait que j'ai menti », tout en se refusant à avouer le fait.

Dès lors Moutarde a été assailli, par chacun d'entre nous de la question suivante : « Mais enfin, à nous, les copains, dis-le que tu as copié, puisqu'on le sait et qu'on sait que tu sais qu'on sait. » Mais Il n'a jamais avoué, il a toujours maintenu mordicus que tout le texte venait de lui, aussi stupéfiant que ça puisse paraître.

Quelle était la raison, si nous savions déjà, pour laquelle chacun de nous voulait tellement que Moutarde avoue. Quelle est, pourrais-je dire, la nature de cette inquiétude de l'inquisiteur qui est dans un véritable

état d'angoisse si l'autre n'avoue pas ce qu'il sait « déjà ». Naturellement ce qu'attendait l'inquisiteur que nous étions, ce n'était pas que Moutarde nous donne une information que nous savions déjà ; il s'agissait donc de tout autre chose que d'une information, il s'agissait d'obtenir de Moutarde un aveu. Dans cette position qui était la nôtre de vouloir obtenir cet aveu, j'ai pu reconnaître (ça m'a frappé quelques années plus tard quand j'ai lu le manuel des inquisiteurs qui est un livre que je vous recommande hautement) la stratégie de l'inquisiteur pour faire avouer l'hérétique. Il y a une série de conseils donnés aux inquisiteurs débutants mais la grande idée, c'est de faire valoir à l'hérétique qui se cache de l'être : « mais je le sais déjà, alors dis-le, puisque je le sais déjà ».

Pourquoi l'aveu de la vérité est-il l'aveu d'un mensonge ? N'y a-t-il pas, déjà, dans la simple épreuve que représente, pour quelqu'un, d'avouer son amour, le fait qu'il avoue que, n'avouant pas *plus tôt*, il cachait qu'il avait un aveu à faire ! raison structurale car il n'est pas possible de parler, dans l'instant, de ce qui est en train de se passer ; le temps d'après-coup introduit donc cette dimension de la rétention de savoir à avouer ultérieurement.

Un auteur comme Marivaux a exploité cette situation où on retrouve nos quatre temps, dans la déclaration d'amour : la belle sait par un intermédiaire [agent de la première « fuite »] que l'aimé l'aime. Deuxième temps ; l'aimé est informé, par l'agent de la fuite, qu'elle sait qu'il sait qu'elle sait. Cela ne suffit pas pour autant pour qu'il avoue, car il peut rester silencieux, et l'histoire de la pièce montre que, tant qu'il ne prend pas la parole, tant qu'il ne dit pas ce que tout le monde sait, il ne se passe « rien ». L'aveu ce n'est pas de reconnaître « je sais que tu sais » c'est d'arriver à introduire une reduplication de ces deux « je » et de ces deux « il ». Ce qu'il y a de douloureux, dans tout aveu, qui fait que certains n'arrivent jamais à avouer, par exemple, l'amour, c'est de pouvoir soutenir « je<sub>1</sub> sais que [tu sais que [je<sub>2</sub> sais que [tu sais]]] ». Ce qui compte c'est la structure grammaticale, dans ce qu'elle introduit de reconnaissance et non pas de connaissance. Si Moutarde se refusait à avouer c'est qu'il se refusait à la reconnaissance de la connaissance que nous avons. La reconnaissance impliquant par le préfixe « re » que le « je<sub>1</sub> » est le même que le « je<sub>2</sub> ». Mais nous ne sommes pas encore dans la dimension du scandale car le statut que Moutarde avait acquis parmi nous était celui d'un menteur obstiné, qui nous épatait par son obstination, par son culot à défier l'évidence. Il n'y a pas eu ce que j'appellerais « scandale ».

Il y aurait eu scandale si Moutarde avait, à l'un d'entre nous, confié, avoué par écrit « oui je reconnais, j'ai caché que je cachais » et si cet

intermédiaire avait produit là une *troisième fuite*, c'est-à-dire s'il était revenu au niveau du groupe et qu'il avait montré la lettre par laquelle Moutarde avouait. Il y aurait eu scandale au moment où le groupe aurait montré à Moutarde que sa lettre avait été divulguée. Pourquoi ?

Parce que le savoir dont nous aurions été dépositaires aurait été un savoir dont la transmission n'aurait pas été assumée par lui. Par ce savoir qui nous aurait été transmis par cette troisième fuite, Moutarde aurait été en position de pouvoir dire « je sais [qu'ils savent [que je sais [qu'ils savent]]]. Cette situation aurait été scandaleuse, parce qu'elle nous aurait mis dans une position de ce que Lacan appelait le « savoir absolu » ; savoir dans le réel dont la caractéristique est que par rapport à ce savoir, le sujet dépouillé de ce qu'il appelle son secret, est comme mis à nu, ne peut plus rien cacher au Regard de l'Autre. Ce savoir serait en effet devenu un savoir non pas écoutant, mais un savoir ayant acquis les caractéristiques du regard.

Un savoir est scandaleux quand il emprunte la voie d'un savoir regardant, c'est-à-dire d'un savoir fondamentalement silencieux.

Pour ce faire une idée de ce qu'est un tel savoir, voici un rêve : un \$ voit son logment intime, sa maison intime, sur la place publique devant l'hôtel de ville ; c'est-à-dire que ce qui est de l'ordre du privé disparaît sous la publicité d'un savoir, savoir anonyme, qui vient de partout et de nulle part, qui fait absolument qu'elle est transparente, qu'elle n'a plus aucun écran intérieur pouvant interrompre le regard public. Ça pose la question de la nudité, comme si le savoir pouvait accéder à la nudité, alors que le propre de la nudité, c'est précisément de se dérober du savoir pour ne s'offrir qu'au désir.

La position féminine montre qu'elle est extrêmement sensible à cette dimension de l'œil qui crée moins le dénudement que le dénuement ; souvent, on voit là la raison pour laquelle une femme, plus qu'un homme, a une certaine difficulté à parler en « public », du fait de ce que représente pour elle l'épreuve de supporter le regard de l'autre quand il est anonyme. Je vous demande de méditer sur qu'est ce savoir silencieux. Je suggère, en passant, que c'est pas pour une autre raison que les animaux ont une telle importance dans notre inconscient : ils se manifestent pour nous par une présence qui se donne comme un savoir regardant silencieux, qu'ils n'aient pas la parole n'est pas reçu comme un moins par l'ics.

Rêve d'un analysant : il est dans sa chambre, il doit quitter la pièce, or son chat est là, le regarde et le regard de son chat lui dit « reste », et il reste, il ne peut pas sortir.

La question qui vient pour lui, dans ses associations, concerne la nature du pouvoir de ce savoir regardant : il est en effet tel qu'il n'a pas



pu le contredire, pas pu ne pas lui y obéir. A cet égard, si le chat avait parlé, avait dit « reste » en parlant, il aurait pu discuter avec lui et le contredire.

Cette fonction de la contradiction est en effet abolie quand surgit le savoir absolu. L'autre caractéristique de ce savoir absolu c'est qu'il associe la dimension d'un « tout » savoir à celle d'une ignorance, d'un non-savoir radical. Comment se fait-il qu'un tout savoir puisse s'accompagner d'une ignorance structurale ? Il s'agit en l'occurrence de l'ignorance décrite dans le séminaire de la lettre volée, du ministre par rapport à la reine. Textuellement, Poe décrit ainsi la structure du savoir à quatre temps quand il évoque la position de maître absolu que le ministre a sur la reine : « l'ascendant que le ravisseur a sur sa victime tient à la connaissance qu'il a de la connaissance qu'elle a de son ravisseur ». Vous repérez là les quatre temps et le fait qu'il n'y a aucune parole échangée entre eux. Dans ce silence il n'y a qu'un Regard. Quel est le point d'aveuglement de ce regard ? Vous le savez, l'aveuglement c'est qu'il ne voit plus la lettre volée. Il ne voit plus l'inconscient. Le savoir qui sait « tout » ne sait pas le « pas-tout ».

Un autre exemple peut nous donner une idée de la structure de ce savoir : celui du lapsus. Un enseignant fait une demande d'analyse parce qu'il est hanté par l'idée de faire des lapsus ; sa hantise est celle d'être mis à nu par ses lapsus publics. Un jour il fait le lapsus suivant : il voit une femme traverser la rue embarrassée de sa valise, il s'approche d'elle, elle est très séduisante, il veut dire : « vous semblez très embarrassée, laissez-moi vous aider » et il dit « vous semblez très embrassée ».

La question qui surgit pour lui, est la suivante : pourquoi rougit-il à l'instant où il a fait ce lapsus, pour autant qu'il aurait pu considérer que c'était un mot d'esprit ; ça aurait pu en être un. Qu'est-ce qui fait qu'un même mot puisse être un lapsus ou un mot d'esprit ?

S'il rougit, après avoir fait ce lapsus, c'est qu'il est amené à vivre l'Autre, non pas comme un autre écoutant ce qu'il dit, mais comme un autre le regardant fondamentalement, comme un autre accédant au savoir absolu. Savoir sur quoi ? Savoir sur le fait qu'il ne peut plus rien cacher, comme si, rougissant, il est celui qui montre, qui montre quoi ? Cette position subjective, qui rejoint nos quatre temps, et qui pourrait se dire ainsi : « je ne savais pas que je cachais, que quelque chose en moi était caché ». Trois « cachettes » donc où on peut reconnaître : dans le premier « je », celui de la méconnaissance moïque, dans le deuxième « je » la présence du refoulement secondaire et dans le troisième « je » celle du réel, du non-savoir, c'est-à-dire de ce qui est caché radicalement.

Si il y avait eu mot d'esprit, la différence c'est que le sujet ne se serait pas vécu comme doublement dévoilé ; il se serait au contraire reconnu comme dévoilant son désir, c'est-à-dire comme dévoilant le fait que quelque chose de radicalement secret peut être mis en pleine lumière et rester totalement énigmatique au savoir de l'autre.

C'est là un transfert totalement différent, ça implique un transfert sur un autre bon « entendeur » tandis que dans le lapsus ça implique un transfert sur un autre regardant : l'aveuglement, là, est requis, parce que quand le sujet fait le lapsus dont je vous parle, il impose à l'Autre un savoir absolu passant par une ignorance radicale sur le fait qu'il y a en lui du « pas que ça », qu'il y a en lui quelque chose de l'ordre de l'invisible, qui est la lettre volée, l'inconscient ; c'est dire qu'il requiert un autre qui ne sait pas ce qu'est le sujet de l'inconscient, et, le requérant, il le rencontre.

On a discuté avec Jean de cette histoire que tout le monde connaît et qui me paraît exemplaire : l'histoire du fou et de la poule. Le fou se prend pour un grain de blé, il est guéri, le directeur de l'asile le félicite : « Monsieur Dupont sortez, c'est très bien, vous êtes guéri, vous savez que vous n'êtes plus un grain de blé. » Arrivé à la sortie de l'hôpital psychiatrique, l'ex-fou rencontre une poule qui le regarde. Terrifié, il fait demi-tour et demande à être réinterné. Le psychiatre naturellement lui dit : « mais enfin, mon vieux, c'est pas sérieux, vous êtes guéri, vous savez que vous n'êtes plus un grain de blé » et lui de répondre : « évidemment, moi je le sais, mais elle?... ». Nous retrouvons, là, la structure du savoir absolu, le sujet sait qu'il n'est « pas ça », mais ce qu'il sait importe peu ; il ne peut en rien contredire le fait que, au lieu où ça sait, il est « que ça », objet d'un savoir à la jouissance duquel il se prête totalement. Il se sauve, pour préserver la méconnaissance de l'Autre.

Il y a scandale quand il se trouve que nous pouvons être habités par ce savoir absolu regardant qui fait que le \$ ne devient « que ça ». C'est scandaleux parce que non seulement le sujet chute (il n'est que cela, que ce grain de blé), mais parce qu'en tant qu'Autre je chute également : je chute parce que je ne suis plus le lieu symbolique où le \$ peut trouver du signifiant, je chute parce que je ne deviens plus que l'objet regard.

Un autre exemple, si vous voulez, entre mille, vous êtes spectateur, vous regardez un spectacle de danse. La joie que vous éprouvez quand vous voyez danser devant vous un être, c'est que devant ce mouvement, je dirais que vous êtes soulagé de ce qu'en vous, la dimension de l'œil maléfique, du savoir absolu qui, vous le sentez bien, a un rapport profond avec le sur-moi, cesse momentanément de vous habiter.

Qu'est-ce qui se passe si brusquement, devant vous, le danseur s'étale

et tombe ? Eh bien, je dirais que là encore, s'il y a scandale, c'est que ce savoir dont vous étiez dépouillé, vous réhabite. De ce fait, le lieu symbolique dans lequel vous étiez situé par les mouvements du danseur déchoit. Déchéance pointée par votre ricanement, car pourquoi riez-vous quand vous voyez quelqu'un s'étaler ? Ce ricanement, je dirais du sur-moi, c'est la dimension des quatre temps du savoir ; il sait que je sais qu'il sait que je sais qu'il n'est que cela, cette chose qui tombe, vers la mort, vers sa tombe.

Quand le sujet tombe, ce n'est pas un aveu qu'il fait, c'est un désaveu du sujet de l'inconscient. A cet égard le point sur lequel l'analyste a à intervenir est d'arriver à substituer à ce savoir absolu par lequel le \$ est persécuté, un savoir d'une autre nature : cet « Autre » savoir est articulable par l'introduction d'un signifiant qui introduit également la dimension des quatre temps mais sans la dimension intemporelle du regard. Il s'agit de l'introduction d'un signifiant qui fait coupure, ponctuation par la transmission de la pure présence d'un « il » dans tout ce qu'il a de radicalement, impensable, asémantique.

Ce « Il » asémantique c'est le signifiant « cause » du rêve. Freud reconnaît à cet égard que le rêve n'a pas essentiellement pour fonction de réaliser un désir sexuel inconscient, mais qu'il a pour fonction de reprendre un message qui, la veille, a été interrompu, le sujet n'ayant pu donner réponse à un signifiant sidérant qui l'a laissé sans voix. Pas possible de rester sur une telle interruption de parole pour l'être parlant qui, n'ayant pas pu répondre du tac au tac, n'ayant pas pu hisser au niveau métaphorique ce qu'il avait à dire à la question qu'il a reçue du signifiant sidérant, utilise, à défaut de voix métaphorique, la voix métonymique pour introduire, dans un rêve, la nuit suivante, une façon de répondre latérale, déplacée. Vous verrez que dans tous les rêves de la *Traumdeutung* il y a la dimension de la réponse à un signifiant que Freud qualifie de signifiant « cause du rêve », et que ce signifiant cause du rêve c'est le signifiant qui a le pouvoir de couper la parole : c'est le signifiant de la scansion qu'un analyste doit savoir introduire dans une ponctuation de séance, pour autant qu'il y a analogie entre la fin de l'analyse et la fin d'une séance analytique. Si la fin de l'analyse a un sens, c'est que dans cette fin, l'analysant est conduit à pouvoir répondre au signifiant sidérant, en l'articulant et en produisant un mot d'esprit plutôt qu'un lapsus.

L'analysant ne peut introduire, comme \$, le signifiant de la coupure, que si l'analyste a su, comme Autre, introduire ce signifiant sidérant de la ponctuation. Articuler cette présence asémantique du « il » c'est ça « s'autoriser » ; c'est la façon de témoigner, dans les faits, qu'il n'est pas

fasciné par le savoir absolu qui habite l'analysant et par lequel l'analysant, lui, est fasciné.

Je conclus sur cette question que je me pose et que je vous pose. Je suis parti du scandale ; j'ai essayé de vous montrer que pour qu'il y ait scandale, il faut deux fuites, donc présence d'un intermédiaire qui produit des fuites par rapport au « il » c'est-à-dire par rapport à celui auquel est véritablement destiné le message. La question que je vous pose donc est celle-ci : est-ce que dans votre pratique, c'est quelque chose que vous repérez, cette distinction que l'analyste doit savoir faire entre le fait de prendre le relais de l'endroit où, un jour, dans la vie de l'analysant il y a eu des fuites et le fait de prendre la place de l'Autre auquel le vrai message est destiné ?



## Descartes déplacé

« Si vous dites : je suis cartésien, c'est dans la plupart des cas que vous n'entendez rien à ce qu'a dit M. Descartes parce que vous ne l'avez probablement jamais ouvert ».  
J. Lacan, *Les psychoses*, Le Seuil, Paris, 1981, p. 318.

Le sujet de l'inconscient est le sujet de la science : le sujet cartésien du *cogito*, celui de la science au sens moderne, au « sens absolu » qui s'inaugure avec Galilée et Descartes par cette rupture qu'Alexandre Koyré a remarqué dans l'histoire des sciences et de l'épistémologie.

Voilà l'énoncé qui ne cesse pas de revenir dans l'enseignement de Lacan. L'intention de ce qui suit va à en évoquer l'apparition, et à en déterminer les moments de retour. Pour ces derniers, nous proposerons le terme de déplacement, *Entstellung*, traduit par transposition<sup>1</sup>, comme le glissement du signifié sous le signifiant toujours en action dans le discours. Descartes déplacé...

Prenons cette suite de quelques formulations lacaniennes du *cogito* : je pense, donc je suis. Je pense : « donc je suis ». Je suis en tant que : je pense donc je suis. Je ne suis pas celui qui justement est en train de penser que je suis. Je suis d'être ce que je pense. Je pense-être. Ou je ne pense pas, ou je ne suis pas. Je pense, donc je cesse d'être. Où il n'est

---

1. J. Lacan, *Ecrits*, Le Seuil, Paris, 1966, page 511.

pas, il pense — où il ne pense pas, il est. De quel calcul relèvent jonctions et disjonctions que nous venons de traverser ?

Le déplacement dans les formulations du *cogito* revient à la même place : celle du pas de Descartes comme vidage de l'être dans le *cogito*. Mais le pas du *cogito* aura été cartésien dans l'après-coup du pas de Freud, très exactement du pas du retour à Freud de Lacan.

### *Les antécédents*

Que nous livrent en effet les « antécédents » ? Peu de références à Descartes si ce n'est une « expérience dont il faut dire qu'elle nous oppose à toute philosophie issue directement du *cogito* »<sup>2</sup>. Y-a-t-il incompatibilité entre le moment « lacanien » de la personnalité, du complexe familial, de *l'imgo* où se re-prend la lecture de Mélanie Klein avec la « connaissance paranoïaque » et la cure « comme paranoïa dirigée », comme restauration de l'image dans sa réalité d'image, et d'autre part de la présence indépassable de Descartes ?

En chercherons-nous l'indice dans ce qu'énoncera le séminaire sur l'Identification<sup>3</sup> rapprochant le sujet supposé savoir du savoir absolu hégélien, du je pense hégélien comme *Selbstbewusstsein* ? ou encore, l'imaginaire contre le *cogito* ? Mais en 1961-62, Lacan dira que dans la « phénoménologie de l'Esprit » Descartes n'a pas de place et que s'il s'agit de se passer du sujet supposé savoir à tous moments, Descartes précisément le met en question : je pense être a les *traits* du leurre et de l'apparence : je dépense à penser tout ce que je pense avoir d'être. Je pense et ne suis : vacillation fondamentale du Je, dans son identification au lieu du trait unaire.

Le sujet supposé savoir, du même coup, aura rompu toute attache hégélienne : Lacan contre Hegel ? Certes ! Dès le séminaire intitulé *l'Angoisse* (1962-63), autour des équations du désir, de « l'objet *a* » qui ultérieurement sera écrit à l'intersection du *cogito* et du *sum (ergo)*<sup>4</sup>, à l'intersection du savoir et de la vérité<sup>5</sup>, l'opération de l'intersection qui les disjoint et les joint d'un point d'impossible, consomme cette rupture avec le savoir hégélien, c'est-à-dire avec toute ontologie, *ontotautologie*. Mais revenons en arrière...

2. *Ibidem*, page 93.

3. Séminaire de 1961-2, inédit.

4. Séminaire *La logique du fantasme* (1966-67), inédit.

5. Séminaire *L'objet de la psychanalyse* (1965-66), inédit.

## «Moment inaugural»?

Car si les philosophes cités dans la thèse de 1932 sont Max Scheler, Boèce, Aristote, les Stoïciens, Saint-Thomas, Kant... autour de la personne, raison, nature, âme... et en attribuant l'insuffisance de la psychologie de Kant au « caractère indifférencié de la personnalité » dans sa théorie, Descartes n'est pas absent des « antécédents ». Précisément, en 1946, dans « Propos sur la causalité psychique ». Si Socrate, Descartes, Marx, Freud ne peuvent être « dépassés », ils le doivent à une passion : celle de dévoiler, et à l'objet de cette passion : la vérité.

Nous arguerons de ce que contre l'organo-dynamisme de H. Ey (est-il totalement étranger à ce qui en 1936 dans « au-delà du principe de réalité » intervient comme phénoménologie contre l'associationnisme ?) la vérité intervienne comme causalité. Il s'agit de rappeler H. Ey à la ressaisie du sens de la référence cartésienne : l'évidence de la réalité physique fondée sur la notion d'étendue. N'y rentrent pas moins « les fonctions énergétiques »... Lacan mène ici le combat des lumières.

Contrairement à ce que croit pouvoir avancer H. Ey le dualisme cartésien n'est pas celui de l'organique et du psychique, parallélisme psycho-physiologique banal mais celui de la pensée et de l'étendue. Contre « l'esprit sans existence » de H. Ey, le *cogito sum* est pur jugement d'existence, premier jugement de certitude.

Et le mot d'ordre d'un retour à Descartes, la citation de la première méditation que reprendra M. Foucault dans « l'histoire de la folie à l'âge classique » montrent que dans la paranoïa, la folie, le symptôme, la croyance c'est-à-dire la vérité est « dans le coup ».

La folie est vécue dans le registre du sens, elle renvoie à la signification c'est-à-dire au langage ; et si Descartes passe outre : « Mais, quoi ! ce sont des fous... » Lacan contre Descartes... en appelle à Descartes ; il s'agit que Descartes ne soit pas trop facile, et les passions du corps c'est-à-dire de l'âme constituent les points où le langage trahit (dans tous les sens du terme) la vérité par les modulations passionnelles du corps c'est-à-dire de l'âme : l'homme pense avec son âme et la causalité psychique de l'*imago* est un effet de l'*aliénation* du *sujet*.

Dans les identifications l'homme engage sa vérité et son être, et le désir humain est désir de faire reconnaître son désir. Si Descartes s'avance masqué dans la « Note secrète », la lecture lacanienne du *cogito* n'avance-t-elle pas, dès 1946, la question du désir comme celle de l'identification ?

Il s'agit de prendre Lacan à la lettre : celle du mot d'ordre d'un retour



à Descartes et précisément à propos de la cause, de la vérité comme cause.

### *Du moi dans la théorie de Freud à l'ego du cogito*

Après avoir écrit ce qui précède immédiatement, nous ne saurions ignorer tout à fait ce que ce titre pourrait recéler... d'approximatif et de malentendu : pour mettre enfin le sujet en question, l'enseignement qui précède le Discours de Rome aura précédé l'inscription identificatoire du sujet au champ de l'Autre.

Mais si avant 53, le mouvement du je — participation dans la matrice symbolique de l'*urbild*, objectivation par l'identification au « petit autre », universalisation dans le langage — est pensé en référence apparemment hégélienne à l'identité du particulier à l'universel, la psychanalyse en fournit un *paradigme* (*Ecrits*, p. 292) qui, *lui*, est disjoignant du sujet.

Ce qui rompt le syllogisme spéculatif hégélien n'est rien d'autre que R.S.I. Écrit S.I.R. dans la conférence de juillet 53, il inscrit, en tant que tel et dans cet ordre, le paradigme de la dialectique et de la direction de la cure, à cette date — développement à reprendre ailleurs...

Tentons de montrer schématiquement comment dans l'enseignement de Lacan, avec l'« excommunication », opère l'insistance du *cogito* de Descartes.

1. Le pas décisif de Descartes est la transparence de la conscience à soi-même, l'unité de la conscience non-thétique et de la conscience thétique de soi ; mais cette unité où déjà elles se différencient est un nœud gordien et Lacan propose une façon de le trancher : non seulement le je n'est pas moi, ce qui reste insuffisant, mais le moi n'est pas je. Le moi est un objet, celui de la fonction de l'imaginaire, du miroir : les hommes disparus, « l'image du café de Flore s'effritant dans la solitude complète ». Le moi, la conscience, relève d'un illusoire entièrement objectivable et dès qu'il y a du moi, il y a maldonne ; le Dieu trompeur cartésien nous enseigne le décentrement du sujet par rapport à l'individu : son ectopie annonce la topologie de Lacan. Le sujet décentré est jeu de symboles, relevant d'un calcul algébrique, très précisément ce jeu de paroles avec lesquelles sont construites les machines. Le moi est effet de champ de ce jeu de paroles et la redondance dans l'expression cartésienne *ego cogito* pointerait vers un sujet au-delà de l'*ego*, un sujet acéphale Nemo, S : c'est-à-dire *Es*, sujet de l'inconscient, l'*ego* est un objet privilégié mais un objet ; l'*ego* est une

voix de personne, le point d'où part le regard sur l'objet, se référant comme tel à un *alter ego*. Délicate articulation du moi, du je, du sujet acéphale...

2. Ainsi sommes-nous introduits à la « personnaison » du sujet, à la différenciation de je et de moi. Le je du *cogito* est au-delà de toute inter-subjectivité, d'une dialectique existentialiste du pour soi au pour autrui. Le je est celui qui parle avec celui qui entend et en tant que tel il se constitue au lieu de l'Autre. Le je est la présence qui soutient l'ensemble du discours, il s'absente d'un signifiant particulier. La première personne du *cogito* effectue la distinction du je de l'énoncé et de je de l'énonciation où précisément apparaît le tu.

Le je pense s'assimile aux verbes de la voie moyenne : *loquor, meditor, sequor...* Dans ces verbes le sujet se constitue comme tel selon la manière dont le signifiant l'accroche dans le point de capiton. C'est de l'Autre qu'il reçoit son propre message constituant, sous la forme inversée : Tu es celui qui... Rapport du sujet au signifiant, selon qu'il l'assume et le conquiert, ou le rejette et le forclôt à travers l'écran ou la barre du relatif, obstacle traversable pour que le sujet consiste en un effet de signification.

Ainsi, l'être du je a à répondre sur son fondement : un autre au-delà de lui. Cet autre « Je suis celui qui suis » est pour nous problématique, insoutenable... L'être garde sa simple fonction copulaire. Et toute ontologie est écartée.

Nous nous risquerons à rapprocher cet enseignement du Séminaire *les psychoses* de ce que dit J. Derrida à propos du *Cogito*. Son acte vaut même si je suis fou, échappant à l'alternative raison-folie. Il est le point zéro où « le sens et le non-sens déterminés se rejoignent en leur origine commune »<sup>6</sup>.

Nous nous risquerons aussi à mettre en parallèle le mouvement du « je suis » au « tu es celui qui me suivras » avec le mouvement cartésien du *cogito*, toujours ponctuel, évanouissant, à Dieu comme cause, *causa sui* par son actualisation infinie, qui seule donne au cogito, sa stabilité : *sten, stare*, « se tenir debout tout seul » pour suivre Heidegger dans son analyse étymologique et grammaticale. Le *cogito ergo sum* pour Descartes requiert *Deus est ergo cogito* à travers *Cogito ergo Deus est...*

3. Le désir de l'Autre, par la construction du graphe dissipe les obscurités du *cogito* : on a pu dire que « je pense donc je suis » trouve le je au niveau de suis parce qu'il a d'abord été introduit au niveau du je

6. J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Le Seuil, Paris, 1967.

pense : ce qui revient à tirer le lapin du chapeau après l'y avoir mis. Il n'y a qu'un *cogitum* : ça pense et pas de je...

Mais ces difficultés ne proviennent que de la non distinction de deux sujets :

— le je articulé dans le discours, support du message variant à chaque instant, le *shifter* des linguistes,

— le je comme sujet véritable de l'acte de parler : *ce je est celui du cogito*. Il est encore plus présent là où il est occulté, je évocatif présent dans les formes impératives « Lève-toi et marche », le je sous-jacent à « tu es celui qui me suivras », le je qui différencie « je vous aime » de « je suis là », seulement « positionnel »... Le *cogito* cartésien est *desidero*...

Descartes parlait de son « extrême désir d'apprendre à distinguer le vrai d'avec le faux pour voir clair en mes actions et marcher avec assurance en cette vie ».

Le sujet qui assume l'acte de parler contient un appel de l'être (le vocatif de la vocation) un sois c'est-à-dire un *fiat*. Ici la tendance vient s'inscrire dans l'ordre du vouloir et la réponse de l'Autre à l'acte de parler, réponse qui anticipe sur cet acte n'est rien d'autre que le *Che vuoi?*

Le je du « je pense » pense au lieu de l'Autre, je suis un *autre que* celui qui pense, mais il n'existe aucune garantie que l'Autre puisse répondre de ce que je suis : au niveau de l'inconscient comme discours de l'Autre il s'agit d'une vérité sans figure, pliable à tout sens, sans vérité. Et le rapport du sujet à tous les effets de signifiant s'inscrit par le phallus : ce signifiant dont l'Autre ne dispose pas. Lorsque la seule réponse possible s'articule, le sujet s'anéantit et disparaît : trait Sans-foi de la vérité...

Cette écriture du *cogito* est de parenthèse de parenthèse [je suis [en tant que je pense que [je suis]]]. A reprendre avec le Séminaire sur la Lettre volée et ses lectures successives par le jeu des parenthèses.

4. Le séminaire sur l'Identification reprend la question du sujet du *cogito*.

L'existence du signifiant et rien d'autre, si ce n'est ses effets, ne supporte le sujet.

Le doute cartésien comme passage à l'acte ne se lit que par rapport au désir. Dans la marge où du besoin et de sa « positivité » se déchire la demande structurable et structurée dans les termes des signifiants.

L'expérience cartésienne est à la limite celle du sujet évanouissant que ne garantit que le *trait* le plus simple, unaire, absolument dépersonnalisé, trait de structure : le trait de signifiant.

« L'écriture de série » (convergente, précisément ensuite pour le

sujet : périodique) permet une écriture, un calcul du sujet, des trois battements de son oscillation. Trois propositions qui nous conduisent :

- à la question de la nomination : le sujet est ce qui se nomme,
- à l'au-delà du pas cartésien c'est-à-dire la théorie des ensembles (0 et 1), le Dieu trompeur écarté qui est encore le bon Dieu : le calcul devient possible par le vide de l'Autre,
- à l'un, à partir de quoi pense le sujet, je pense insaisissable, trou et béance où s'engouffre le sujet.

Reprenons autrement les mêmes points (impasse, point d'impossible du je pense...) il s'agit non pas de dépasser Descartes, mais de tirer le maximum d'effets des *impasses* que le cogito connote.

Lacan rapproche le je pense du je mens. L'un et l'autre ne se soutiennent que par une vacillation logique, un semblant de sens, et seule la distinction du sujet de l'énoncé et de l'énonciation empêche l'énoncé de s'embrouiller en paradoxe. Je pense vacille entre je pense que je pense c'est-à-dire l'opinion ou l'imagination, et je suis un être pensant c'est-à-dire l'infatuation de l'être. Lacan va écrire j'être-pense le rapprochant de j'outre-cuide, je compense, de s'empêtrer. Faut-il se soucier de penser à tout instant pour s'assurer d'être ?

C'est dire que la pensée qui n'exige pas d'être pensée de la pensée commence à l'inconscient et que supposer à l'Autre un savoir absolu qui fonderait le sujet est un leurre : l'Autre est seulement un lieu, dépotoir de représentants de représentations refoulés, le cogito renvoie à une queue de pensées, débris dont il revient au sujet de les reconnaître ou de les méconnaître, Lacan ne faisant ici rien d'autre que de re-lire « l'Esquisse » de Freud.

Le je pense est le même sujet que celui du rêve : « il ne savait pas qu'il était mort », creux, vide à partir duquel il se constitue sans parvenir à savoir pourquoi il s'agit là du tout, de se rendre à partir de là « maîtres et possesseurs de la Nature ».

« Que suis-je ? » Je suis à la place d'où se vocifère que « l'univers est un défaut dans la pureté de Non-Etre » (*Ecrits*, p. 819).

Ecrire le *cogito* « je pense et ne suis » ne débouche que sur un peut-être-je, et la particule « ne » portant sur le je, « présentifie » le je de l'énonciation, le je pense est acte de jugement ne renvoyant à aucune ontologie mais à l'éthique : « s'il en eut su plus long, sa morale en eût été moins courte ».

Le *cogito* cartésien est comme tel l'acte inaugural du sujet comme le désir inarticulable et pourtant articulé, par l'identification au signifiant radical, le trait, support, sous la forme de l'*Ichidéal*.

Lacan précise que le je pense à proprement parler est un non-sens,

renvoyant à un je suis qui est un x, celui qui permet que s'inscrive l'identification.

L'ergo n'est pas de l'ordre de la conséquence mais de l'implication, du passage à l'ordre du préconscient comme *signifié*.

Ceci permet un calcul du sujet sur le *paradigme* de l'assertion de certitude anticipée. Périodiquement dans la série se retrouvent les trois valeurs :

— celle d'un point d'énigme, valeur de la fonction du phallus en tant qu'il est pour le sujet le signifiant de tous les effets de signifiants :  $\sqrt{-1}$ ,

— la deuxième valeur, celle de l'usage que le sujet peut faire de son nom qui est la *lecture* du *trait* un, de la différence absolue. Cette addition à lui-même de son nom est division en deux : il ne reste qu'une moitié de sujet. Le cogito, nous y reviendrons, divise le je pense du je suis,

— une troisième valeur, arrêt de la série et boucle, où le je pense se prend comme objet de pensée dans une unité.

Ce calcul pose une limite au cogito dans ce qui serait *regressio ad infinitum* : je pense que je pense que je pense... De même, le désir articulé, si non articulable, se réglant sur le fantasme déjoue le leurre « romantique » de sa prétendue infinité.

### *Le cogito : l'aphanisis du sujet*

Dans les « Fondements de la psychanalyse » (1964) le sujet de l'inconscient est abordé comme sujet de la certitude, *Gewissheit*. Les démarches de Freud et de Descartes sont à la fois convergentes et dissymétriques — à partir du doute.

Reformulant le *cogito*, Lacan élude le je pense qui ne peut être détaché du fait de le *dire*. Je suis assuré de ce que je doute, de penser.

Pour Freud dans le rêve le doute est l'appui de la certitude ; dans le champ de l'inconscient le sujet est chez lui ; ça pense : une pensée est présente de tout son je suis, avant même que le sujet se pose dans sa certitude.

Le pas de Freud effectue la reprise du pas de Descartes ce qui s'inscrit dans le développement de la science : la théorie des ensembles avec ses petites lettres ne requiert aucun Dieu véracé nécessaire chez Descartes pour passer du réel du sujet à la garantie des vérités. *Deus est ergo sum*.

C'est à propos du rêve que Lacan écrit le pas de Freud : tu es ici chez toi, dans le texte du rêve, comme suite de pensées, *Gedanken*. Le

colophon du doute est intégré au texte du rêve et la certitude ne se situe pas ailleurs que dans la constellation des signifiants.

*Wo Es war, soll Ich werden*, là où c'était, le *Ich*, le sujet doit advenir : voilà le pas de plus que fait Freud par rapport à Descartes.

Il inscrit aussi la double dimension : de la diachronie de la chaîne signifiante : les pensées sont des traces de perception et doivent être effacées (pas de trace) pour fonctionner dans la mémoire ; de la synchronie (batterie de signifiants) qui oriente la diachronie. Le sujet relève alors de la métaphore du sujet par la substitution d'un signifiant à un autre signifiant.

Un tel sujet n'est ni l'ego représentant de l'idéalisme, ni la néantisation du pour soi mais le sujet décompleté ; il y va d'une béance causale, de l'« objet *a* » comme moment du *fading* du sujet, auquel il s'identifie dans son éclipse.

Le sujet cartésien est une ponctualité équivalente à je mens, ou affecté de « ça ne veut rien dire ». Lacan parle d'avorton ou d'homoncule. C'est dans l'énonciation qu'il assure sa certitude, la retombée au niveau de l'énoncé constitue le sujet psychologique comme leurre.

Le sujet marqué du trait unaire (tatouage) est un *un*, première distinction de « soi à soi », première division.

Cet effet du signifiant sur le sujet déchire de la demande qui s'articule en signifiants un reste : le désir. Le pas de Freud fait explicitement du je pense un je désire.

Comme tel il surgit au champ de l'Autre : avant il n'était rien, et à peine apparu il se fige en signifiant.

Les « Fondements de la psychanalyse » réfèrent la démarche cartésienne à la constitution du sujet par l'opération du *vel* aliéné et séparation. Si d'un côté le sujet apparaît comme sens, de l'autre il « apparaît » comme aphanisis. Et Lacan autour de Descartes voit les libertins dans l'autre côté de l'aliéné par rapport aux savoirs dont Descartes avait à revendre. Montaigne centré sur l'*aphanisis* du sujet : ou l'être ou le sens ; avec l'être le sujet disparaît, avec le sens au champ de l'Autre il ne subsiste qu'un sens écorné du non-sens.

Le sujet n'est jamais que représenté, par un signifiant pour un autre signifiant. Le représentant de la représentation passé dans le dessous est au lieu du refoulement originare. Le désir représentant non représentatif est signifié dans l'*intervalle* qui lie  $S_1$  et  $S_2$ , comme désir de l'Autre, recouvrement d'un manque, forme de béance, ou de bord, joint du désir du sujet au désir de l'Autre.

Ainsi le binaire  $S_1 \rightarrow S_2$ , et le pouvoir séparateur de *a* sont une même et seule structure : celle de la subjectivation.

Pour Lacan c'est le désir de Descartes qui constitue le point inaugural de cette structure de l'aliénation constituante du sujet. Le *cogito* cartésien institue le fondement radical du sujet et si Lacan reconnaît une erreur de Descartes, elle consiste à avoir fait d'un point d'évanouissement un savoir, en recourant au Dieu véreux.

Était-ce manquer ce que « Les problèmes cruciaux pour la psychanalyse » désignent comme l'*Entzweiung* qui est la forme même de la division du sujet ?

Lacan reprend la question de l'expérience du *cogito*, de sa certitude où le sujet est le reste d'un manque de savoir. Il rejoint par là ce qui se refuse au savoir dans le *sexe*.

Avec la découverte freudienne de la nature sexuelle de tout désir s'inscrit une pudeur originelle, un interdit à savoir ; le sujet de l'inconscient est le sujet qui évite le savoir *du sexe*.

Le sujet, dit Lacan, prend son gîte dans le pur défaut du sexe, dans la pure forme du manque, il est le *représentant* de la représentation, à la place du représentant-de-représentation qui manque : celui du sexe.

Lacan approfondit par conséquent le *cogito* cartésien en mettant en présence trois termes : *le savoir* en tant qu'inconscient qui sait tout sauf ce qui le motive comme savoir : l'impossible à savoir du sexe, *le sujet* qui s'institue comme manque à savoir dans sa certitude, et *le sexe* dont on ne peut « rien en savoir ».

Le *cogito* cartésien se trouve alors réécrit : le sujet qui même s'il ne sait *rien*, pense qu'il ne sait rien et par là assure sa position, se « dédoublant » et ayant en face de lui un sujet qui sait mais précisément ne sait pas qu'il sait, le troisième joueur de ce qui est pensé par le paradigme du jeu étant la différence sexuelle : d'un côté le sujet, de l'autre le savoir, disjoints par l'impossible du sexe. Paradigme du jeu, ailleurs du pari de Pascal, ou Pascal avec Descartes...

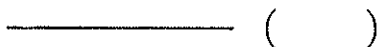
Dans cette dialectique du sujet et du savoir s'opère un rejet de la vérité (garantie par Dieu créateur des vérités éternelles). Descartes promet un savoir qui ne s'embarrasse plus de la vérité. Par là, — et il ne peut le faire qu'en présupposant un savoir accumulé — il ouvre la voie au savoir cumulatif : celui de la production capitaliste au temps historique de la science, science du réel du nombre. Le *cogito* ouvre la voie au discours du « Capital ».

« Là où je pense, je ne sais pas ce que je sais » et la vérité ne fait retour que dans les achoppements de ce discours du savoir. Le je suis d'être n'est là où je discours ; il est même, par l'*ergo*, du *dubito* lui-même, séparé. *Ergo* est le point de l'impossible du savoir du sexe, où prend place l'objet petit *a*.

La vérité retrouve ses droits au niveau d'un réel non su : le réel du sexe. Mais la différence sexuelle ne peut être appariée d'un sexe à l'autre : chaque fois que le sujet trouve la vérité, ce qu'il trouve il le change en  $a$ , tel le roi Midas... nous dit Lacan.







De quoi se fonde la chose analytique en tant que déplacée du système de la, ou des littérature(s), ce avec quoi Freud ouvre la *Traumdeutung* ?

Avec la psychanalyse, et c'est là un de ses temps par lequel elle fait écart du champ des logiques de raison des sciences, on atteint à ce paradoxe qui, non seulement fera énigme explicite pour Freud, mais peut aussi bien se révéler pierre d'achoppement pour la cure : que non seulement comprendre ne suffit pas, mais que la psychanalyse en tant qu'elle vise à l'articulation d'une théorie et d'un savoir, objecte dans le même mouvement à leur simple nouage.

Soit ici Freud, dans le fil de la *Traumdeutung*<sup>1</sup> : « Je me souviens ainsi d'un rêve qui, au réveil, me parut si particulièrement bien structuré, clair et sans lacune que, encore dans l'ivresse du sommeil, je me proposai d'admettre une nouvelle catégorie de rêves, lesquels ne seraient pas soumis au mécanisme de condensation et de déplacement, mais devraient être désignés comme « fantasmes pendant le sommeil ». Après plus ample examen, il s'avéra que ce rêve rare montrait les mêmes lézardes et les mêmes fissures dans sa structure que tout autre ; aussi laissai-je retomber la catégorie des fantasmes du rêve » : et de rajouter cette note, en 1930 « Je ne sais pas aujourd'hui si j'avais raison<sup>2</sup> ».

Ces fantasmes de rêve ont affaire au savoir et à la théorie. Soit : en tant qu'il en fonde leur articulation et compte avec. De ce rêve évoqué aussi pour ce qu'il cause une création théorique et en suspend l'acte (« Mais le contenu réduit du rêve était que j'exposais à mon ami une

---

1. *La Transa*, Bulletin n° 7, avril 1985, p. 60, Paris.

2. *Ibid.*

théorie difficile et longuement cherchée... »<sup>3</sup>) la question s'ouvre de rendre compte de ce dont a pu se fonder l'acte de création de la théorie psychanalytique en tant qu'effectif, comptant, en écart, avec le système de savoir dont se prend l'énoncé, avec le rêve d'Irma, que le rêve a sens.

### Lecture I

Lettre à Fliess, n° 50, du 2.11.1896.

*Je dois te dire un joli (net) rêve de la nuit suivant l'enterrement : j'étais dans un local et lisais là une Table :*

*Il est demandé  
de fermer les yeux.*

*J'ai tout de suite reconnu le local comme la boutique du coiffeur chez qui je vais quotidiennement. J'ai dû attendre là le jour des funérailles, et par suite arrivai quelque peu en retard à la maison mortuaire. Ma famille était alors mécontente de moi parce que j'avais décidé d'obsèques tranquilles et simples, ce que plus tard ils ont reconnu comme très justifié. Ils prirent aussi très mal mon retard. La phrase de la Table a un double sens et commande deux orientations : on doit remplir son devoir envers les morts. (C'est une excuse, comme si je ne l'avais pas fait et recourais à l'indulgence — le devoir étant pris littéralement). Le rêve découle aussi du penchant de chacun au rejet de soi qui se montre régulièrement chez les survivants.*

### Lecture II

*Traumdeutung.*

*Dans la nuit avant l'enterrement de mon père, je rêve d'une table-impression<sup>4</sup>, un placard ou un afficher — comme l'affiche promulguant l'interdit de fumer dans les salles d'attente des trains — sur laquelle il faut lire, ou bien*

3. *Ibid.*

4. Ce que la *Transa* propose de traduire par « écriteau » (Bulletin n° 6, nov. 1984, p. 38. Cette traduction me semble laisser de côté le verbe « *bedrucken* » (« *bedruckten Tafel* ») et sa portée signifiante repérable dans ce qui est écrit sur l'écriteau « *zuzudrücken* ». Je propose de lire, en les faisant apparaître, ces deux moments de la presse : l'impression (la Table-impression) et la fermeture (fermer les yeux, en les pressant).

*On demande de fermer les yeux  
ou bien*

*On demande de fermer un œil,  
ce que j'ai l'habitude de présenter dans la forme suivante*

*On demande de fermer <sup>les</sup>  
un œil(yeux).*

*Chacune des deux rédactions a son sens en particulier et conduit l'interprétation du rêve sur des chemins particuliers. J'avais choisi le cérémonial le plus simple possible parce que je savais ce que le défunt avait pensé de telles manifestations. D'autres membres de la famille avaient été cependant en désaccord avec une telle simplicité puritaine : ils avaient l'opinion qu'on devrait avoir honte pour les invités au deuil. C'est pourquoi un texte du rêve demande de « fermer un œil », c'est-à-dire de faire preuve de tolérance. La signification du flou, celle que nous avons écrit d'un Ou bien-Ou bien, est là particulièrement simple à saisir. Le travail du rêve n'a pas réussi à élaborer une formulation unique mais ambiguë pour disposer les pensées du rêve. Ainsi les deux traits principaux se disjoignent déjà l'un de l'autre dans le contenu du rêve.*

### *Lectures*

Un événement pour la Psychanalyse : la jetée, par J. Lacan, du signifiant de Dissolution — d'une institution en tant qu'une procédure, dite de la passe, s'y est inscrite comme tout à fait axiale pour ce qu'elle fondait la nomination possible du psychanalyste autrement que dans le jeu d'une formation au savoir doublée d'une reconnaissance imaginaire.

C'est dans le mouvement de Dissolution-Fondation que la question revient : de quoi se fonde la psychanalyse en tant que des psychanalystes s'en trouvent nommés et, de là, ouvrent le champ de production de son texte.

C'est là que ce rêve, « Fermer les yeux » est venu reprendre cette question du fondateur en tant qu'acte délié du sens.

Freud a toujours soutenu, il le dit dans la 2<sup>e</sup> préface à la *Traumdeutung* (1908) que l'ouvrage *Die Traumdeutung*, quand même le socle du développement de la psychanalyse, sa rédaction eu était nouée à la mort de son père : « ... ma réaction à la mort de mon père, le drame le plus poignant d'une vie d'homme<sup>4</sup>. » C'est là une raison : de sens. Dans la lettre du 2 novembre 1896 à Fliess, il dit un peu autre chose : « Par l'une des voies obscures situées à l'arrière-plan du conscient officiel, la mort de mon vieux père m'a profondément

affecté<sup>5</sup>. » Si la mort du père a fait effet de rédaction de cet ouvrage, cette mort elle-même ne trouve signification qu'au regard de ce que Freud nomme l'arrière-plan du conscient officiel.

De cet arrière-plan, on ne sait rien. C'est-à-dire qu'on peut beaucoup en savoir relativement à une biographie, aux modes de liens explicitement ou non énoncés, on peut divaguer dans les chronologies connues et supposées de ce qui tisse une vie, on peut faire appel à la mise en clinique — par exemple dans le recours à la phobie de Freud — à ce savoir qui épingle des voies tracées, ferrées, savoir qui insupporte ces moments de rupture où ça déraile, savoir qui ne vise qu'à établir des continuités, du toujours déjà là, déjà écrit, et qui n'attendait que la chose, l'incident réglé pour être reversé au jour d'une textualité. On peut.

Mais si, de la psychanalyse, on ne peut dire que l'accident ! Alors rien de tout cela ne saurait indiquer quoi que ce soit de l'arrière-plan tant qu'on insiste à vouloir le repérer en arrière. Et si cet arrière-plan était à trouver là où Freud l'inscrit, comme ce qui s'avance ? Toujours dans cette préface, Freud dit au lecteur quelque chose qui le place et l'institue comme lecteur : « L'ayant découverte, je ne me sentis plus capable d'effacer les traces de cette influence. Peu importe au lecteur quel matériel lui sert à apprécier et à interpréter les rêves. » Soit : peu importe. Ce qui compte alors, c'est le texte même : celui qu'il envoie à Fliess ce 2 novembre 1896 et ce qu'il en relit dans la *Traumdeutung*.

« Fermer les yeux. » C'est là le premier rêve que Freud adresse à Fliess. Il a fallu neuf ans, de 1887 à 1896, pour que Freud introduise un texte de rêve dans son adresse à Fliess, pour qu'un rêve sien soit mis sur le même plan que ce qu'il écrivait à Fliess. Ce rêve n'est pas quelque chose dont il est question, évoqué ou faisant référence pour une élaboration décalée. Mais avec ce rêve se produit ceci de particulier que non seulement il fait la trame même de l'écriture de la lettre, la matière de l'écrit — ce rêve s'écrit —, mais aussi et très simplement il s'initialise d'un *je dois*. Je dois te dire un rêve... Un rêve s'énonce et, de ce fait, *emporte* le sujet. Ecrire ce rêve ici, c'est produire l'acte où le sujet est emporté.

Freud ici, ne s'implique pas en tant que sujet : « ... le rêve sur Irma et son interprétation étaient restés pour une part un exercice intellectuel. Avec le rêve « On est prié de fermer les yeux » l'implication personnelle du rêveur dans son rêve, la mise en question de lui-même dans l'interprétation passent au premier plan<sup>6</sup>. » Bien au contraire que de

5. *L'interprétation des rêves*, Trad. Meyerson, Paris, P.U.F., 1967, p. 4.

6. *La naissance de la psychanalyse*, Lettre 50, Trad. A. Berman, Paris, P.U.F., 1969

s'impliquer, Freud est conduit, de ce rêve, à se désimpliquer de cette coalescence subjective portée par cette correspondance à l'Autre, Fliess en l'occurrence. Le « Je dois », et de surcroît en tant qu'il est écrit dans le fil même de la rédaction de la lettre, ne signe pas une nécessité subjective où se reconnaissent aussi bien la procédure du volontaire que l'implication subjective pour ce qu'elle pare à la dimension du sujet en question : mais ce déplacement du sujet ici dans la position du sujet de rêve. En ce temps, ne serait-ce que dans un bref instant d'ouverture, Freud est signifié du nom de psychanalyste à compter de quoi il pourra parcourir ce trajet dit d'auto-analyse qui le mènera jusqu'à la lecture comme ré-écriture de ce rêve dans la *Traumdeutung*, borne pour sa nomination de psychanalyste et la production du texte de la psychanalyse : en l'occurrence et tout d'abord, la *Traumdeutung*.

Ce rêve est structuré de lectures. Dans le fil de sa textualité, il offre à lire. Il y a lecteur de la Table dans chacun des textes du rêve. Il s'offre à lire. Soit la lecture qu'il promet, dans son deuxième texte, de ce qui était offert à lire au premier texte : il s'offre donc à lire comme lecture spécifique. Et soit l'envoi à Fliess avec son répondant d'envoi à tout un chacun, dans la *Traumdeutung*. Il offre à lire sa lecture spécifique.

Ces trois moments définissent une écriture comme le produit de ses lectures. Il est entendu que quand je dis ce rêve, j'entends les deux textes différents de ce que je suppose être, malgré tout, le même rêve.

Dans le texte envoyé à Fliess, celui positionné de la nuit suivant l'enterrement, Freud rêve de Freud lisant la Table écrite et, d'être écrite, opérante pour un lecteur. La relation est là simple : il y a de l'écriture et de la lecture. Ce qui peut se reprendre très aisément en formulant que c'est écrit.

Mais les choses ne s'en tiennent pas là, en ce point d'articulation de quelque fidélité à l'écrit que le rêve mettrait en scène pour Freud alors infidèle aux rituels et traditions. Le rêve se ponctuait comme rappel à l'ordre et on n'en saisirait pas sa mention singulière. La deuxième textualité du rêve est lectrice de ce leurre. Dans l'envoi à Fliess, Freud parle d'un joli (« *nett* ») rêve. Un peu comme, dans la même lettre, il s'amuse auprès de Fliess des réactions de Rieger, justement à propos de la paranoïa qui était devenue si transparente ! C'est dans cette même lettre aussi qu'il évoque son désarroi, son déracinement. Il y a donc d'une part ce désarroi et d'autre part, cette affirmation de transparence, transparence aussi posée pour le rêve dans ce jugement où le rêve est dit joli (« *nett* ») mais où, dans le contexte, on peut entendre le clair, le net, le non ambigu, ce qui témoigne, pour sa présentation, de cet aspect de

l'achevé, du terminé et du clos. Il sait qu'avec ce rêve, qu'avec cette consigne de l'Autre, écrite comme Table, il est dédouané d'avoir organisé les funérailles selon son vœu, d'avoir soutenu son vœu en se soutenant de la pensée du père, d'autant que lui est revenu, peu après, une approbation. Freud sait donc là, et c'est précisément cette transparence qui va venir comme question, qu'il y a à se soutenir de son vœu quoi qu'il en soit de l'opinion, de la pression des autres. La Table, en lui faisant caution de l'Autre, lui fait autorisation. Le désir du rêve, dans le texte envoyé à Fliess, est de s'autoriser de l'Autre pour ce qui est inscriptible comme son-désir. Et, à cet endroit, nul autre ne saurait s'y faire regardant, sauf à contrevenir à cette univocité de lecture de la Table proposée comme Table de Loi. Il y a cette Table qui, d'être lue, s'imprime comme Loi aux tiers. Cette Table, qu'un en fasse lecture et elle s'inscrit, imprime son texte aux autres. Ce rêve, dans cette première mouture, établit le texte. Et c'est bien sur cette voie de *l'impression* que ça fait, que ça produit, qu'on retrouve une insistance dans la reprise du rêve dans la *Traumdeutung*.

*Die Tafel* devient alors *Die bedruckten Tafel*. Soit la question : pourquoi mentionner que la Table est imprimée, *bedrückt*, une Table portant une inscription ? Effectivement pourquoi, si l'on ne prend en considération que cette signification suivant laquelle il y a un écrit qui reste à lire ?

Lire produit l'écrit qui, en s'imposant à d'autres, les presse et les accable : *bedrück* + en renvoyant à ce qui s'imprime met au jour ce qui, dans l'impression, fait dépression. N'est-ce pas là l'état dont se qualifie Freud quand il écrit son déracinement à Fliess, son affection à l'arrière-plan du conscient officiel ? *Drucken/drücken* se conjoignent dans cette presse qui introduit ce poids dont se produit l'écrit tabulaire d'une part et la dépression d'autre part. La lecture productrice de l'écrit, déprime-imprime (c'est ici que j'ai lu Table-impression pour *bedruckten Tafel*).

Comment ne pas penser, tant cette figure s'est imposée à Freud, là, dans ces diverses voies ouvertes par les liens entre ces trois pôles comme autant de moments de lecture, de la Table et de l'Écriture, à ces trois autres pôles comme autant de moments du Moïse lecteur des Tables écrites précisément d'être lues, du doigt de Dieu, et des tribus accablées, déprimées de ce que, dans l'attente, elles ne sont pas sans savoir que ce qui se passe au Sinaï les inscrit et les li(t)e et qui, dans le temps de la dépression, érigent le veau d'or. Dans ce temps de l'attente qu'ils se

produisent Tables pour l'écriture de ce savoir, quitte à passer par le risque majeur de mourir à l'idole érigée.

Que le rêve offre à lire, voilà qui est indissociable de ce qu'il s'offre à lire. C'est là le poids du Désir qui ne se compromet pas dans l'appropriation en mon-désir où semblait le maintenir le premier texte du rêve. Qu'au Désir ne s'attribue nulle marque de possessif c'est là ce qui signe cet effet d'écrit de ce rêve en tant que fondateur du texte de la psychanalyse. Il y a là un entrelacs où s'imprime la ligne de l'acte par lequel, offert à lire, ce rêve en retour s'établit comme écrit psychanalytique. C'est là le lieu de ce *trait d'écrire*, de cette habitude dont Freud s'est pris d'être inscrit de ce rêve, dans l'habitude prise d'écrire la Table ainsi qu'il (nous) le propose : en trait et parenthèse.

Je dois te dire... *Muß ich dir erzählen...* Ce devoir ne ressort en aucune manière de quelque obligation contractuelle. La cure psychanalytique est profondément étrangère à tout développement contractuel. Même, et surtout, quand Freud, en 1896 demande à ses patients de s'allonger et de fermer les yeux. Ce devoir n'est pas non plus de l'ordre de « je ne peux pas ne pas » où le dire s'inscrirait comme forme de l'aveu dans la double négation. Devoir ici n'est nullement respecter la règle jusqu'aux arrachements de l'aveu où la culpabilité viendrait donner consistance à un moi défaillant. Ce devoir n'est pas de morale mais d'éthique en tant que ressortant de la structure même du rêve, quand les entrelacs des lectures font l'écrire.

Le 4 décembre 1896, Freud écrit à Fliess : « Je songe à quelque chose qui pourrait assurer une coordination entre nos travaux communs et me permettre d'installer ma colonne (*Bau* : mon ouvrage) sur ton socle (*Postament* : ton piédestal). Mais j'ai l'impression « que je ne dois pas écrire la-dessus » (« *Ich soll davon nicht schreiben* »). Le privé de la chose est ici mis en avant, et la pensée vient là s'apposer au socle du supposé savoir. Mais dans ce temps où il est question de ce rêve en tant qu'il emporte le sujet à l'écrire, dans ce moment, aussi fugace fut-il, à Freud s'impose un autre champ dont Fliess n'est ni l'intime ni le support, mais simplement le premier d'un public, le nom pour le premier temps de la mise en public. En ce sens, dans ce moment particulier, l'acte soutenu de ce rêve, porte la désupposition en posant que le Désir fait Ecrire.

Le rêve a sens. Mais cela ne suffit pas à ce qu'il compte, c'est-à-dire à ce qu'il soit opérant autrement que comme gain de savoir sur le non-su. La position traditionnelle de toute espèce de littérature sur le rêve n'a de cesse de nouer le rêve au sens, la théorie au savoir, de faire du Désir un système de savoir. Freud, entre Désir et Savoir, introduit cette dimension du ratage qu'ici l'écrire vient notifier : l'habitude d'écrire est



l'autre nom de ce ratage. Ce que Freud a authentifié en prenant cette habitude d'écrire ses rêves et en produisant, du rêve, la théorie du rêve.

Que le rêve fasse écrire, se fasse écriture de la théorie, c'est là aussi dire qu'il compte pour un tiers en comptant avec : « je dois te dire » inscrit ce toi en place de sujet, et déplace le sujet comme la question du Désir.

L'habitude d'écrire en ponctuant la désobjectivation nomme Freud comme auteurisé du rêve à l'élaboration théorique de la psychanalyse : moment où l'interprétation du rêve est lecture dont se produit l'écrire. C'est là l'enchaînement de ce qui, de l'habitude, fait avènement, accident ayant nom de psychanalyse.

Freud y est surpris de psychanalyse au point de s'inscrire psychanalyste.

« Celui qui se gouverne soi-même  
est gouverné par un grand sot\* »

Chercher à éviter la sottise est louable, surtout si elle risque d'être grande. Mais comment s'y prendre ? Le plus simplement du monde : prenons un directeur de conscience qui lui-même en aura eu un, qui lui-même etc., sinon la sottise nous guette. Peut-être faudra-t-il en arriver à un directeur sans directeur : tout risque alors de s'effondrer, ou, pour le moins, de se présenter comme plus problématique. Ceci n'est pas sans rappeler le paradoxe de l'analyste qu'André Rondepierre aime évoquer.

Les affaires de la conscience sont aussi débordantes que toutes les autres. On commence à lire quelques lettres de Fénelon et de Bossuet en un temps où l'on veut comprendre leur querelle, et puis, insidieusement, ce sont des volumes entiers de correspondance qui vous tiennent — à quoi l'on peut à nouveau connaître une passion que l'on croyait au rancart pour les missives.

Cependant, dans cette affaire, je ne me gouverne pas moi-même. Lisons ce que je nommerai *l'instruction* de Jacques Lacan au début de son article « *La direction de la cure*<sup>2</sup> » :

« Le psychanalyste assurément dirige la cure. Le premier principe... c'est qu'il ne doit point diriger le patient. La direction de conscience, au sens du guide moral qu'un fidèle du catholicisme peut y trouver, est ici exclue radicalement. Si la psychanalyse a posé des problèmes à la théologie morale, ce ne sont pas ceux de la direction de conscience, en quoi nous rappelons que la direction de conscience en pose aussi. »

---

\* Saint Bernard, cité par St François de Sales, sermon de vêture, août 1617<sup>1</sup>.

1. St François de Sales, *Sermons recueillis. Sermons de vêture*, t IX, p. 95.

2. J. Lacan, *Ecrits*, 1966, Le Seuil, Paris, p. 586.

Souvenir aussi d'une conversation avec le même sur psychanalyste et direction : « C'est ce qu'il n'a pas à faire, mais il est plutôt indiqué qu'il sache ce que c'est. » Occupons-nous de savoir ce que c'est.

Excusez-moi, pour ceux qui seraient au fait, d'y aller « grosso modo ». Tout d'abord, l'aspect matériel de ce que j'étudie : *ce sont des lettres*, des quantités de lettres. Il y a bien des traités, des sermons divers, des instructions générales, mais le genre dans lequel se fait entendre ce qui ressortit au registre de la demande et de ses avatars, c'est bien la correspondance. Y éclate ceci que la direction est le fait de celui qui la demande (point de contact avec l'analyse et la pratique du contrôle). Ce n'est pas comme la confession qui est un devoir et dont la pratique se trouve, au minimum, réglée par le temps liturgique.

Certains directeurs écrivent 20 à 30 lettres de direction quotidienne (exemple de Mgr Gay, au XIX<sup>e</sup>). Aux premiers siècles de l'Église, on écrit aussi beaucoup. St Jérôme est avec Augustin et Paulin un des chefs spirituels à qui s'adressent les chrétiens d'Orient et d'Occident. Une femme de Bayeux, Hédibie, et au même moment une femme de Cahors, Algasie, rédigent pour les adresser à St Jérôme l'une douze, l'autre onze questions sur les matières philosophiques et religieuses. Elles lui demandent l'explication de certains passages des Livres Saints. Elles veulent savoir de lui quelles sont les conditions de la perfection morale et quelle conduite tenir dans certaines circonstances de la vie. Et un prêtre nommé Apodème part, du fond de la Bretagne, chargé de porter ces lettres au fond de la Palestine et d'en rapporter les réponses.

Nous ne possédons d'ordinaire que les lettres des directeurs, mais quelquefois il ne reste que la demande du dirigé. Car remarquons que cette situation de la direction suppose un directeur et un dirigé — en quoi elle diffère de la situation analytique décrite par l'instruction de J. Lacan.

De Bourdaloue, grand directeur de la seconde partie du XVII<sup>e</sup> siècle, nous n'avons pas de lettre. Des ouvrages et instructions seulement. Mais, comme dit le Père Bretonneau : « il a dirigé de belles âmes ». La correspondance de nombreux directeurs du XIX<sup>e</sup> n'est pas éditée (j'ai eu accès à des copies de lettres). Cependant leurs biographes consacrent toujours une grande part de leur exposé à l'activité de direction des consciences. Exceptionnel, ce cas du XIX<sup>e</sup> : nous possédons toutes les lettres que le Chanoine Chaumont adresse à Mme Carré de Malberg et presque toutes les lettres de celle-ci. Cela fait 22 ans de correspondance. Au XX<sup>e</sup> siècle, on édite encore des lettres spirituelles<sup>3</sup>.

3. Dom Chapman, *Lettres Spirituelles*, 1947, Ed. Le Seuil, Paris.

Les lettres font fréquemment l'objet de copies. On en trouve des recueils entiers dans les bibliothèques de couvents. Il arrive que cela circule de ville en ville. Preuve de ce qu'une lettre destinée à un seul peut trouver un public élargi, le lecteur destinataire opérant à son gré le passage du privé au public. Il me semble qu'une part de la notoriété d'un directeur tient à cette mise en circulation. Cela donne lieu à des erreurs d'attribution dans certains cas. Par exemple, depuis 1756 jusqu'en 1934, une lettre se trouve attribuée à Bourdaloue, destinée à Mme de Maintenon et désignée comme *Instruction générale donnée le 30 octobre 1688 par le Père Bourdaloue à Mme de Maintenon*. Les dames de Saint Cyr, qui aiment beaucoup Bourdaloue, ainsi que Languet de Cergy, la donnent pour autographe. Or, autographe elle l'est bien mais de la main de Mme de Maintenon. La légende répand que l'illustre pénitente eût le désir de s'attacher à ce Père pour la direction de sa conscience ; mais ce Père n'ambitionna pas une confiance qu'un homme moins en garde que lui contre l'amour-propre et la vanité eût acceptée peut-être aisément. Il fit connaître à Mme de Maintenon qu'ayant sans cesse des sermons à composer, à apprendre de mémoire et à prêcher, il ne pourrait guère la voir qu'une fois en six mois. En somme, la direction oui, la mondanité non.

Evoquons le rythme des échanges. Il paraît être à la discrétion du directeur. A un moment de sa vie, St François de Sales écrira tous les jours à Ste Jeanne de Chantal. Tel directeur laissera volontairement plusieurs lettres sans réponse, en signifiant qu'il ne convenait pas d'y répondre l'une après l'autre.

Que le matériel d'étude consiste en lettres nous indique déjà que cette pratique se distingue de la confession. Jusqu'à quel point, il n'est pas possible de l'indiquer brièvement, mais la lecture de plusieurs règles monastiques le marque bien. La confession comprend l'aveu des péchés, l'expression de la contrition et l'administration de l'absolution assortie d'une pénitence et d'une exhortation. Sa fréquentation est obligatoire. Il s'agit dans l'Eglise Catholique, d'un sacrement. Ce sacrement est administré par ceux dont c'est la fonction. Quelque prêtre que ce soit fait l'affaire.

Écoutons là dessus Ste Thérèse d'Avila<sup>4</sup> :

« En confession, on ne doit dire que ses fautes et ses péchés. Il ne faut parler de ses vertus et des choses d'oraison qu'en dehors de là, à quelqu'un d'entendu. La prieure de Veas m'écrivit que les sœurs de son

4. Ste Thérèse d'Avila, *Entretiens sur la vie religieuse*, 1946, Le Seuil, Paris, p. 121 à 131.

monastère ont un seul confesseur auquel elles ne disent que leur péchés et qu'elles se confessent toutes en une demi-heure ; elle ajoute qu'on devrait agir ainsi partout. Le plus signalé bienfait que l'on puisse procurer aux sœurs c'est de n'autoriser le confesseur à avoir d'autre rapport avec elles que celui d'entendre leurs péchés. Que Dieu nous délivre de ces confesseurs auxquels on s'adresse depuis longtemps ! »

#### A propos des jésuites :

« Il serait bon que vous ayez de temps en temps quelques pères de la Compagnie de Jésus pour vous confesser... J'ai eu ces pères pour directeurs pendant bien des années, et depuis, à cause du grand bien qu'ils firent à mon âme, je leur garde une particulière affection. Mais ces pères veulent qu'on leur obéisse. C'est ce que je vous prie de faire et si ce qu'ils disent n'est pas toujours ce qui convient le mieux, il faut le leur passer à cause de la nécessité que nous avons de leur concours. Cherchez ce que vous pouvez avoir à leur demander car ils aiment beaucoup cela. »

#### Sur le choix :

« Je demande pour l'amour du Seigneur à celle qui sera supérieure d'obtenir de l'évêque ou du provincial, qu'en plus des confesseurs ordinaires, elle et toutes ses religieuses puissent parler de leur oraison avec des hommes de doctrine et se confesser à eux de temps en temps quand bien même elles auraient déjà des confesseurs... Il est très important que le directeur soit éclairé, j'entends qu'il ait un jugement droit et de l'expérience, si avec cela il est théologien, c'est parfait. Mais si l'on n'en peut trouver un qui réunisse ces trois avantages mieux vaut qu'il possède les deux premiers parce qu'on peut en cas de besoin consulter des hommes de doctrine.

A supposer que la spiritualité ne soit que médiocre, choisissons de préférence un grand théologien.

Qu'un directeur doive être spirituel, je l'ai montré, mais si la doctrine lui fait défaut c'est un grave inconvénient. Ces demi-docteurs m'ont coûté assez cher. Il y aura donc grand avantage à traiter avec des théologiens et plus ils le seront, mieux cela vaudra. A mon avis ces derniers, s'ils ne sont pas adonnés à l'oraison, seront peu utiles aux commençants ; mais ce serait se tromper de dire que des théologiens étrangers à l'oraison ne sauraient convenir aux personnes qui s'y adonnent. Les grands théologiens ont un je ne sais quoi qui leur est propre. Dieu les destinant à éclairer son Eglise, il suffit qu'on leur propose une vérité pour qu'ils reçoivent une lumière qui les porte à l'admettre. Je suis persuadée que le démon ne séduira pas une personne d'oraison qui consulte les théologiens. »

Voici quelqu'un qui ne craint pas la théorie !

Ma dernière citation, la plus longue, permet d'introduire l'essentiel du propos : ce qu'est la direction de conscience au point où j'en suis de ce travail. Vous vous souvenez de l'appui que j'ai pris sur le texte de Lacan parlant de la cure : « La direction de conscience au sens du guide moral... est ici exclue radicalement » et vous vous rendez compte qu'il n'est pas là question de morale, au sens de la théologie morale, c'est-à-dire enseignement des choses à pratiquer, accompagné d'une casuistique. La théologie morale se distingue de l'ascétique, et plus encore de la mystique. Ste Thérèse parle de vie spirituelle, de voie d'oraison. Elle évoque les « directeurs de son âme », pas de sa vie ou de sa conduite.

Du reste, il est temps de remarquer que l'on trouve : direction de conscience, direction spirituelle, conduite des âmes sous la plume des auteurs. L'expression « direction de conscience » me paraît envahir la littérature religieuse au XIX<sup>e</sup>.

Un peu d'histoire est utile : au début de mes recherches, consultant un fichier, je trouve à la mention « direction de conscience » renvoi à un ouvrage de la Pléiade. A la consultation, il s'agit du 3<sup>e</sup> tome de l'édition des *Stoïciens*. Il s'intitule *Les directeurs de conscience* et l'on y classe les textes de Sénèque, Epictète et Marc Aurèle. Une introduction justifie cette appellation. Un évêque du début du siècle<sup>5</sup> s'en sert également à leur endroit en y ajoutant Plutarque parce qu'il est « judicieux par excellence », nous fait « descendre des sommets et cheminer dans la plaine », « il nous forme aux vertus communes ». Nous savons également que les idées de Sénèque sont passées dans le Christianisme et que le Concile de Trente le cite un père de l'Eglise. St Jérôme l'appelle « notre » Sénèque. Enfin, la direction commence avec les premiers Pères de l'Eglise. On peut citer St Cyprien avec ses belles lettres sur la pudicité ; St Nil avec ses conseils au diacre Paulin sur la paresse, à Thaumasius sur les tentations et les mauvaises habitudes.

A partir du XII<sup>e</sup> siècle et de St Bernard, la direction est recommandée. Au fil des siècles, des différences joueront selon les ordres religieux, l'idéologie et ce que Caussade appelle « le moment présent ». Nous n'en parlerons pas aujourd'hui mais plutôt de ce qui, au long des siècles, fournit matière à grand nombre de lettres : les scrupules et leur traitement.

Au lecteur des *Oraisons Funèbres*, les lettres de Bossuet apparaissent comme un étonnement. Bossuet, qui enterre les princesses, dirige toutes

5. Mgr Moïse Cagnac, *Les lettres spirituelles en France*, 1928, J. de Girard, éditeur, Paris, t. 1 et 2.

sortes de religieuses dont la naissance et l'esprit sont sans éclat. Que lui soumettent-elles ? Leurs scrupules (c'est le mot de la direction de conscience). Voici ceux que j'ai relevés à partir des réponses : Peut-on boire de l'eau quand on a soif sans rompre le jeûne ? Est-ce un péché de prendre plaisir à dormir quand on est fatigué ? Est-il utile de s'occuper de la crainte de ne pas persévérer dans le bien ? Est-il permis de désirer la mort, une vie plus solitaire ? Est-on coupable de penser, malgré soi, pendant la messe, aux affaires du couvent ?

« Parlez, leur répond-il, rien ne me rebute ». Sur quoi s'appuie l'idée qu'il se fait de sa fonction ? Sur ce mot de St Paul<sup>6</sup> : « Nous faisons les fonctions d'ambassadeur pour le Christ, comme si Dieu exhortait par nous ». Et sur quoi appuie-t-il ses réponses ? « Quand Dieu me donnera quelque chose sur les sujets que vous me marquez, je vous le donnerai de même comme venant de cette source », ou bien : « Il faut attendre que Dieu parle », écrit-il une autre fois. On pourrait multiplier les citations pour montrer que Bossuet voit dans la direction une suppléance de Dieu dans le but d'éclairer le jugement, fortifier la volonté, dresser à l'effort, pousser aux initiatives nécessaires. Mais, écrit-il, « dispensez-moi de vous donner des pratiques : ni cela n'est nécessaire, ni je n'en ai le loisir ».

Et si l'âme, malgré tout, continue de faire part de ses scrupules et de son affliction : « Je suis votre directeur, votre pasteur ». « Je réponds de vous corps pour corps et âme pour âme. Je prends sur moi tout le péché, s'il y en a, dans la conduite où je vous tiens : vous, allez en paix, l'obéissance vous absout ». Cette réponse n'est pas exceptionnelle ; tous les directeurs la font un jour ou l'autre, même au xx<sup>e</sup> siècle.

Parlons un peu des scrupules et des cas de conscience. Certains directeurs se sont bien aperçus que les problèmes de conscience sont des problèmes de jouissance, mais ils les traitent comme des erreurs. Bossuet toujours écrit<sup>7</sup> :

« C'est une erreur trop grande à la créature de s'imaginer pouvoir se calmer à force de se tourmenter de ses péchés. On ne trouve confiance que dans l'abandon... Hors de cette confiance, il n'y a que trouble pour les consciences » et « C'est une erreur de croire que les maux que Dieu envoie... doivent toujours être pris pour les coups d'une main irritée. En votre particulier, je vous assure que c'est ici plutôt une épreuve d'un père que la rigueur d'un juge ». D'évoquer aussi « une médecine spirituelle ».

6. St Paul, II<sup>e</sup> Corinthiens, V. 20.

7. Bossuet, *Correspondances IV*, 294, Urbain et Levesque, XV volumes, Paris, Hachette.

Et quand on ne veut pas du remède, il répète chaque fois qu'il répond de cette âme. « Tenez-vous donc ferme, ma fille, à ce que je vous décide. Tenez-vous, pour la troisième fois, à ma décision<sup>8</sup> ». Mais ça ne s'arrête pas comme ça, vous le devinez. Alors tous des directeurs reprennent ce qu'écrivait F. de Sales : il faut aller à Dieu « bonnement et simplement », « grosso modo, à la française ». Pourquoi pas à la hussarde !

Mme d'Albert est tourmentée par le souvenir des confessions passées ; Bossuet lui défend d'avoir cette inquiétude, lui défend de recommencer ses confessions passées « en tout ou en partie, à qui que ce soit, fût-elle à l'agonie<sup>9</sup> ».

Et à Mme Dumans il indique qu'il « peut se mêler à ces examens de conscience beaucoup d'amour propre et une sorte de volupté ». Le seul remède aux scrupules, dans toutes les époques de cette pratique, se trouve dans l'obéissance au directeur.

Au XIX<sup>e</sup>, Monseigneur de Ségur, par exemple, dirige à Stanislas un collégien tourmenté : « Sers Dieu rondement et droitement, sans retours inutiles sur toi-même ; pour bien marcher, il faut marcher devant soi... Le scrupule provient d'une attention trop grande à tout ce que l'on fait, dit, pense ; c'est une manière de vouloir sans cesse se juger soi-même ; juger ce premier jugement, puis ce second, puis le troisième — ça n'a pas de fin... » Et voici le remède, épinglé à la structure : « Puisque tu sais que tu es scrupuleux, traite-toi en scrupuleux et présume toujours en ta faveur, lorsqu'il n'y a pas une certitude complète que tu as consenti librement au mal ».

L'année suivante, le même collégien parle encore de ses scrupules. Ségur lui répète les mêmes conseils, lui fait lire de petits ouvrages sur le scrupule, puis lui écrit qu'il ne veut pas répondre à ses « lubies » :

« En conversation, passe encore ; mais par écrit, cela passe la permission. Donc, mon fils, va te promener ». Le présentateur de la correspondance dit : « Il aurait pu commencer par là ». En fait, on se demande bien par quoi on pourrait savoir « commencer » en ces matières. Si on commence par des conseils, on en vient toujours à ordonner.

Au XIX<sup>e</sup> toujours, le Père Pontlevoy à un jeune officier : « Je vous conseille d'aller beaucoup dans la bonne société de la ville. J'en connais qui se sont préservés par ce moyen. J'aime bien mieux la soirée au bal que la soirée au café ». Aïe ! dans quoi notre héros va-t-il se trouver engagé ! Pensez qu'il s'agit des bals décrits par Balzac... Après quelques

8. Bossuet, *id.*, 347.

9. Bossuet, *id.*, VI, 51.



péripéties, donnant matière à confession, une liaison avec une femme mariée. Vient l'ordre : « Mariez-vous avec quelque jeune fille pure... »

*Tanquam auctoritatem habens* ! L'accent peut être mis sur *tanquam* ou sur *auctoritatem habens*. Cela fait-il une bien grande différence ? L'argument de la théologie morale se pourrait résumé ainsi : Dieu seul le sait, il le veut, et je suis au courant, donc... D'où s'ensuit toute la casuistique ! Un auteur du début du xx<sup>e</sup> la justifie ainsi<sup>10</sup> :

« Si l'homme agit sur l'impulsion de sa conscience, et non plus sous la pression d'une formule automatique, il aura souvent besoin d'un conseil. La casuistique fait partie de toute morale un peu expérimentée. Ceci est devoir aujourd'hui qui ne l'était pas hier. La bonne volonté ou le sens commun s'y suffisent pas. Il y faut le discernement. La casuistique naît là où la clarté cesse. » Un autre auteur du début du siècle dit : « Elle est la science des devoirs qui se cachent mais qui veulent être cherchés et trouvés. La morale vit de détail comme tout ce qui est pratique ». Je résumerais ce qui m'apparaît de la direction de conscience lorsqu'elle relève de la théologie morale : une écoute, oui, suivie d'une prescription.

Le « mariez-vous » de tout à l'heure me fait penser, en contraste, à la petite histoire dont J. Allouch fait état dans le n° 25 des *Etudes Freudiennes* : Un analysant de Lacan l'entretenait depuis des mois de sa rencontre avec la femme de sa vie. Avec application — peut-être parce qu'il sait qu'il convient de contenir fermement dans l'analyse les décisions importantes, il agite tout cela longuement. Un jour, il dit, tout à trac : « J'ai décidé de me marier la semaine prochaine » et entend ceci : « Avec qui ? » Allouch commente : l'analysant supposait, à son insu, que Lacan devait savoir que c'était la personne dont il lui avait tant parlé, qu'en tout cas Lacan devait le supposer ou pouvait le supposer, supposant ainsi que Lacan n'avait pas de lui l'image d'un fantasme prêt à s'amouracher d'une nouvelle venue dans le champ de ses désirs. Que de suppositions donc ! L'intervention se démarque de toute supposition, et aussi, ajouterai-je de quelque prescription, ou opinion que ce soit (qu'il se marie ou qu'il attende ou qu'il entre au couvent !).

A ce propos, remarquons qu'aucun énoncé n'est interdit à l'analyste. Tout dépend de l'énonciation. Se trouve déplacée par l'analyse la rencontre « à tu et à toi », lieu des suppositions. Le savoir est autre

10. Mgr Moïse Cagnac, *Les lettres spirituelles en France*, 1928, Girard, Paris, p. XXVII.

11. Jean Allouch, *Les Etudes Freudiennes*, n° 25-26.

chose. Une jouissance, comme l'indique Lacan dans les entretiens sur *Le savoir du Psychanalyste*. En son temps, Ste Thérèse d'Avila disait : « Personne ne se perd sans le savoir certainement ». La perte pas sans le savoir certain. Négative à ne pas oublier. Evoquons un autre savoir : « un savoir qui n'en peut mais, le savoir de l'impuissance, voilà ce que le psychanalyste, dans une certaine perspective, pourrait véhiculer »<sup>12</sup>.

Ce savoir « qui n'en peut mais », nous en trouverons autrement l'écho dans les éléments de direction qui relèvent de la théologie mystique, à quoi Lacan fera, pour le coup, bien souvent référence dans son enseignement. L'abandon est le mot de la théologie mystique depuis la fin du xvi<sup>e</sup> siècle. Nous le retrouvons dans la doctrine dont le Père de Caussade est le représentant par excellence au xviii<sup>e</sup> siècle.

Pour la comprendre, il convient de se reporter à la querelle dite « du Pur Amour ». Quarante ans après cette célèbre controverse entre Fénelon et Bossuet, qui avait, avec le triomphe de Bossuet, jeté un discrédit sur la recherche des états mystiques dans la perfection d'un amour désintéressé, Caussade voulut montrer que l'opposition des deux évêques était moins profonde qu'il n'y paraissait. Il avait remarqué, dans le livre que Bossuet écrivit juste avant que n'éclatât la querelle (*L'instruction sur les états d'oraison*) des ressemblances doctrinales avec les textes incriminés de Fénelon.

Il s'agit d'un discours sur l'amour. L'amour extatique ardent du Moyen-Age est pour ceux qui le prônent un sentiment et rien qu'un sentiment<sup>13</sup>. L'amour désintéressé se caractérise au contraire par l'absence du sentiment, du moins de plaisir. Ce qui propose que le bon plaisir de Dieu et notre désir propre pourraient ne pas s'allier.

« Le sentiment, écrit Fénelon, ne dépend pas de vous ; aussi l'amour n'est-il pas un sentiment... »

Voilà posé trop brièvement l'un des éléments de la querelle ; au cœur des discussions : *le libre arbitre*.

Laissons cela de côté pour cette fois et prenons un fil à dérouler dans la pratique de direction : je l'appellerai *le rien de trop*. A la lecture, on s'aperçoit que les directeurs sont les champions de la modération. On trouvera toujours des différences entre les saints qui racontent leur propre expérience et les directeurs d'âmes, qui doivent obligatoirement conseiller à leurs pénitents de se défier des états mystiques. Il faut en tenir compte lorsque l'on veut comparer Fénelon à St Jean de la Croix, Ste Thérèse d'Avila à Ste Catherine de Gênes. Il y a peu de

12. J. Lacan, *Le savoir du Psychanalyste*, Entretiens 4 nov. 1971, inédit.

13. Voir Etienne Gilson, *La Théologie mystique de St Bernard*, Vrin, 1947, p. 166-167.

désintéressement là où s'avère violent le désir de Dieu. Les directeurs, eux, érigent en méthode la nécessité de se défier par principe de tout état mystique — du fait que toute consolation sensible qu'on peut en tirer constitue un piège pour l'amour propre.

F. de Sales, comme directeur et homme de la Renaissance, conduit les âmes par gradation lente et continue, parce qu'il pense que la nature, même au spirituel, habituellement ne fait pas de saut. Souvenons-nous que la théorie du progrès par menues étapes est une doctrine de l'humanisme. Ponocrates la met en pratique avec Gargantua. Il tient que les vrais progrès sont les petits progrès. Dès le début de *l'Introduction à la vie dévote*, F. de Sales prie son lecteur de ne pas souhaiter de sainteté hâtive, dont il y a, sans doute, des exemples dans l'histoire. C'est, écrit-il, « aussi extraordinaire dans la grâce que la résurrection des morts en la nature, si bien que nous ne devons pas y prétendre ». Ce sont surtout les âmes novices qu'il lui semble bon de mettre au régime des sages lenteurs. Je ne résiste pas au plaisir de le citer :

« Ces âmes sont comme les poules, lesquelles n'ont pas si tost fait un œuf qu'elles en chargent aussi tost un autre, laissant là celui qu'elles ont fait sans le couvrir, de sorte qu'il n'en réussit point de poussin<sup>14</sup> ». A l'impétueuse abbesse de Port Royal, il écrit :

« O Dieu, ma fille, accoustez-vous à parler un peu tout bellement, à faire tout ce que vous ferez doucement et bellement... » Doucement, bellement : six fois en dix lignes.

Je commenterai cela en disant qu'après tout il ne craint pas l'excès. Voilà bien un outrancier de la mesure ! Et dire que certains l'ont taxé de mollesse, de faiblesse. Vous avez peut-être remarqué que j'ai laissé jusqu'à présent de côté les pratiques de direction des messieurs de Port Royal, réputés pour leur style exigeant et perfectionniste. C'est le lieu de nous rappeler le témoignage de Jean Racine dans son *Abrégé de l'Histoire de Port Royal*<sup>15</sup>. Quand la mère Angélique Arnauld (l'impétueuse abbesse !) se fût mise sous la direction de Saint Cyran, « elle crut, nous dit-il, retrouver en lui le Saint Evêque de Genève par qui elle avait été autrefois conduite ». Gageons que la mère Angélique ne s'était pas trompée, elle, sur l'ardeur de son premier directeur.

Rien de trop, même dans la sainteté ! Nous trouvons, sous la plume de Caussade et dans une énonciation qui se démarque de l'énoncé :

14. St François de Sales, *Entretiens Spirituels*, VII.

15. Jean Racine, *Abrégé de l'Histoire de Port-Royal*, édition Gazier, Paris, 1908, p. 21.

« Vous devez dire : O mon Dieu, vos saintes et aimables volontés seront toujours la juste mesure de mes désirs les plus saints, les plus justes, les plus parfaits en apparence. Je ne veux ni grâces, ni sainteté qu'au temps marqué et au degré précis de vos très saintes volontés : rien en deçà, rien au-delà. Quand tous les saints et tous les Esprits bienheureux se prosterneraient devant votre trône pour vous demander un seul degré de grâce ou de gloire au-delà de ce que vous m'avez destiné, j'en fais le sacrifice<sup>16</sup> ».

Vous entendez que le ton qui se dégage là ne doit rien au conseil sur la conduite, le comportement. Ici, il n'est plus question de savoir-faire, de psychologie ou même de discernement, toutes choses honorables et utiles par ailleurs. Une directive de ce style s'appuie sur du savoir révélé et je dois dire qu'à ce point il ne se rencontre pas de lettres spirituelles dans lesquelles le directeur ne se montre un tant soit peu mystique. S'il ne parle pas de son expérience, il met en avant celle des Saints. Prenons un exemple chez Caussade :

« De quoi vous servirait ici mon sentiment particulier ? Ce que je sais, c'est que St Bonaventure, dans sa *Théologie Mystique*, répète souvent que la fin de la méditation c'est la contemplation ; Saint Jean de la Croix le suppose dans tous ses ouvrages..., la vénérable Mère de Chantal dit encore plus... »

En somme, et pour terminer, j'ouvrirai une autre piste : si les stratégies et tactiques des directeurs diffèrent (bien que j'aie tâché de montrer ce que l'on rencontre le plus souvent), se pose en tout cas la question — à étudier — de leur politique et de la portée de son repérage par rapport à Dieu. Est-ce : à Lui l'être ; à eux et à leurs dirigés le manque à être ?

Ceci me paraît aussi intéresser l'analyste.

---

16. Père de Caussade, *Traité de l'abandon à la Providence Divine*, Ed. Ramière, t. 1, p. 189, cité par M. Huillet d'Istria « *Le Père de Caussade et la querelle du pur amour* », Aubier, 1964.



## Le savoir, il s'invente

« Quand l'inconscient se fait savoir », ce titre a l'intérêt de faire carrefour entre ce qui de l'inconscient se fait savoir et qu'on appelle classiquement les formations de l'inconscient et l'interprétation, il désigne aussi l'incidence, la portée de la nomination par Lacan de l'inconscient freudien comme savoir, et enfin il s'agit du savoir tel que le construit la théorie.

Voilà les trois brins que tire ce titre et que j'ai essayé de suivre avec l'idée qu'ils soient noués.

Les deux lignes de questions qui sont à l'horizon de mon propos sont :

- 1) le savoir de la théorie est-il différent du savoir inconscient ?
- 2) la théorie est-elle à situer du côté du délire ou du côté du fantasme ?

Je pars d'une lecture de l'article de Freud *Les théories sexuelles infantiles*, paru en 1908, à la même époque que l'analyse du *Petit Hans*. Je considère tout d'abord qu'il n'est pas anodin que Freud ait titré cet article *théories* sexuelles infantiles et non *fantasmes* sexuels des enfants.

Freud dit dans cet article qu'à un certain âge, lorsque l'enfant parle, la question s'impose à lui : « d'où viennent les enfants ? » soit à cause de l'apparition d'un puiné qui risque de le déloger, soit à l'occasion d'une naissance dans l'entourage.

C'est le danger qui provoque l'enfant au travail de penser. Il s'agit de trouver une causalité à l'événement redouté, pour en prévenir les effets ravageants et son retour. Freud dit bien à cette occasion qu'il n'y a aucun besoin inné de causalité, la « poussée de savoir » n'est pas

spontanée<sup>1</sup>, « elle est comme toute recherche, dit-il, un produit de l'urgence de la vie<sup>2</sup> ».

Donc les théories sexuelles des enfants ont une fonction de parer à un danger, il y a urgence de trouver une causalité, c'est la naissance même de la causalité.

La question sur l'origine des enfants se prolonge en question sur l'acte sexuel : que signifie « d'être marié » ? Freud décrit les théories échaffaudées par les enfants qui sont des constructions fausses mais « géniales » dit-il, parce qu'elles comportent toutes une part de vérité.

Il est important de noter que chacune de ces théories utilise l'érotisme actuel de l'enfant. L'orientation actuelle de son désir est en effet le moteur du contenu de la théorie, comme si l'enfant devait pouvoir lui-même enfanter avec les moyens du bord.

Il s'agit pour les enfants d'un plaisir pris sans honte entre le père et la mère, chaque théorie privilégiant une pulsion plutôt qu'une autre (se regarder uriner, se regarder le derrière mutuellement, s'embrasser, se battre, manger quelque chose, l'enfant naissant par l'anus — on sait que l'enfant croît dans le ventre de la mère, que le père y est pour quelque chose, — etc...).

Dans ses investigations l'enfant bute, nous dit Freud, et c'est *l'os de l'affaire*, il bute sur la théorie des théories, celle selon laquelle la mère possède le pénis. En fait, à un moment donné, la recherche s'arrête sur un point d'impossible à penser, de rejeté de la pensée — le terme de *Verwerfung*<sup>3</sup> est employé — l'impensable, l'impossible à imaginer le corps sans pénis de la mère, le sexe de la mère est impensable. A cette place l'enfant hallucine quasiment le pénis, ou bien il construit une certitude comme quoi la mère l'a, et plus tard comme quoi elle l'a eu. A propos de ce refus, Freud dira en 1925 dans son article : *Quelques conséquences psychologiques de la différence anatomique entre les sexes*, « ce déni ne paraît ni rare ni dangereux pour la vie mentale de l'enfant mais chez l'adulte il introduirait une psychose<sup>4</sup> ».

Freud dit que c'était l'absence de phallus sur le corps de la mère qui était impensable pour l'enfant. Je propose de dire plutôt que si l'impensable concerne le sexe de la mère c'est parce que c'est là qu'est

1. S. Freud, « Les théories sexuelles infantiles », in *La Vie Sexuelle*, P.U.F., Paris, 1970, p. 16.

2. *Ibid.*, p. 17.

3. S. Freud, *Studienausgabe Band V*, 1908, Fischer Taschenbuch Verlag, 1982, p. 179.

4. S. Freud, « Quelques conséquences psychologiques de la différence anatomique entre les sexes », 1925, in *La Vie sexuelle*, P.U.F., Paris, 1970.

localisée la jouissance que l'enfant suppose à sa mère. Cette jouissance là, celle du corps de sa mère, qui est en place du premier Autre, est impossible à penser. C'est au moment dit de la « phase phallique » que cet impossible, ce trou de pensée s' imagine alors comme manque, cette absence sous l'effet de la signification phallique de la parole.

Les inventions de savoir sur la procréation font bord à l'horreur de la jouissance de la mère, point de Réel, qui fait trou de pensée, le phallus vient suppléer à ce trou, il s'impose là où ça se dérobe. La fonction du phallus vient nécessairement incarner le point trou. ( $\forall x \Phi x$ )

Ce texte de Freud, rarement cité, m'a vivement retenue parce qu'il m'est paru sinon paradigmatique, du moins exemplaire du processus de l'invention de savoir. Les théories naissent et se construisent pour se protéger d'un danger et lui faire bord à la fois. Elles tournent autour d'un impossible à savoir sur la jouissance du sexe tout en cherchant à s'en approcher avec ce qui de la jouissance est possible. C'est ce que j'ai appelé « les moyens du bord » de l'enfant, soit la perversion polymorphe à quoi se réduit toute sexualité.

Ces constructions constituent le support de fantasmes ultérieurs que l'on retrouve dans les analyses d'adulte et particulièrement à l'occasion d'accouchement. La théorie sexuelle est parfois toujours aussi empreinte de certitude. Une femme croit déféquer en accouchant, comme quoi la réalité n'est que fantasme ! Peut-être cette dimension de certitude qui vient de ce qui fut une théorie autrefois indique-t-elle qu'il y a une face de Réel au fantasme. Je propose de dire que cette face de Réel du fantasme tiendrait à ce qui dans la théorie est la dimension proprement d'articulation logique de la causalité. La dimension qui s'écrit.

Je noue en effet la face imaginaire du fantasme avec les effets de sens de la parole qui se dit et la face réelle du fantasme avec l'articulation logique qui s'écrit.

Une théorie est une tentative de produire une articulation causale qui vaille pour tous c'est-à-dire qui vise à l'universel, qui mette le drame du Sujet à la même enseigne que celui des autres et n'en fasse pas une catastrophe singulière sans raison. S'il y a une cause et que cette cause vaille pour les autres aussi, le danger sera moindre.

Même si la construction théorique se fait avec le fantasme — il n'y a d'ailleurs pas d'autre support à la pensée — c'est la tentative d'écrire une articulation causale universelle qui vise, à mon sens, un au-delà du fantasme.

Il est remarquable de constater que le texte de Freud rejoint les affirmations de Lacan qui sont développées principalement dans le Séminaire inédit de l'année 74/75 : *Les non-dupes errent*.



En voici quelques-unes que j'ai choisies pour l'occasion. Lacan dit en effet : « Le Réel est 3, parce qu'il n'y a pas de rapport sexuel qui s'écrite<sup>5</sup> ».

- « Il y a du savoir qu'il y a beau n'y avoir aucun sujet qui le sache il reste du Réel<sup>6</sup>. »
- « Nous savons tous parce que nous inventons un truc pour combler le trou, là où il n'y a pas de rapport sexuel, ça fait trou-matisme, on invente<sup>7</sup>. »
- « Sans ce qui fait que le dire vient à s'écrire, il n'y a pas moyen de sentir la dimension dont subsiste le savoir inconscient, le pas supplémentaire est que l'inconscient ça ne découvre rien ça invente<sup>8</sup>. »
- « Pour tout savoir il faut qu'il y ait invention<sup>9</sup>. »
- « Le savoir même inconscient est justement ce qui s'invente pour suppléer à quelque chose<sup>10</sup>. »
- « Le savoir il faut l'inventer pour qu'il y ait savoir<sup>11</sup>. »
- « Le propre de la jouissance c'est qu'on ne puisse jamais rien en savoir<sup>12</sup>. »
- « Il n'y a pas le moindre désir de savoir ni le moindre désir d'inventer le savoir<sup>13</sup>. »
- « Il y a un désir de savoir attribué à l'Autre<sup>14</sup>. »
- « Ce n'est pas le désir qui préside au savoir, c'est l'horreur<sup>15</sup>. »

Ce sont des propos hors de leur contexte certes, on peut cependant constater les points de recouvrements saisissants avec Freud. On l'a vu, à propos des enfants, le savoir s'invente pour suppléer à ce point trou qu'est la jouissance supposée du corps de la mère comme femme — jouissance de l'Autre — impossible, du fait que l'on parle, le savoir s'invente pour barrer l'horreur de cette jouissance, horreur qui est aussi l'horreur de savoir.

Le sexe est structurellement forclos du fait que l'on parle, il n'y a

---

5. J. Lacan, *Les non-dupes errent*, Séminaire XXI, inédit. Leçon du 15/1/1974.

6. *Ibid.*, Séminaire du 12/2/1974.

7. *Ibid.*, Séminaire du 19/2/1974.

8. *Ibid.*, Séminaire du 19/2/1974.

9. *Ibid.*, Séminaire du 19/2/1974.

10. *Ibid.*, Séminaire du 12/3/1974.

11. *Ibid.*, Séminaire du 12/3/1974.

12. *Ibid.*, Séminaire du 12/3/1974.

13. *Ibid.*, Séminaire du 9/4/1974.

14. *Ibid.*, Séminaire du 9/4/1974.

15. *Ibid.*, Séminaire du 9/4/1974.

aucune possibilité de rencontre réelle avec l'autre sexe, le savoir est invention parce que le rapport des sexes est impossible à écrire. C'est parce que le savoir du sexe est un savoir qui se refuse qu'il faut l'inventer.

Pour l'éducation sexuelle, on peut toujours courir, on n'a aucune chance d'atteindre à une quelconque initiation, on peut toujours courir, cela veut dire que c'est toujours l'occasion de parler, de tourner autour, c'est-à-dire que ce qui se dit comptera suivant les différentes versions de désir dans lesquelles l'enfant est pris. Là on touche du doigt qu'il n'y a aucune connaissance objective qui se transmette ni non plus d'initiation par un marquage sur le corps qui introduirait l'enfant à un mode sexué de savoir jouir comme homme ou comme femme.

Au niveau du sujet, l'insu du sexe, ce point trou, c'est le savoir insu, le savoir inconscient, il est subjectivé comme savoir de l'Autre, c'est l'Autre qui sait — « On est su », dit Lacan en effet. C'est cela qui fait la clef et le ressort du transfert, on en remet la charge à un à qui l'on suppose le savoir, c'est là que vient l'amour, car supposer un sujet au savoir, c'est l'aimer.

Et pour ce qui est du savoir scientifique, qui le sait ? Les métaphores de l'horloger et du potier si classiquement citées, sont attribuées à Dieu à qui on supposait savoir les lois de l'univers, même qu'il les avait faites. Il est le sujet qui préside à la loi de la gravitation, car on ne peut supposer aux masses de se savoir elles-mêmes et de savoir la distance qui les sépare les unes des autres. En fait, il y a du savoir sans sujet, du savoir que personne ne sait, on le subjectivise nécessairement comme savoir de l'Autre en supposant un sujet à ce savoir qu'on ne sait pas.

Dans l'analyse c'est l'Autre qui sait, lieu d'exception que Lacan écrit  $\exists x . \overline{\Phi} x$ , sur l'analyste est épinglé le sujet du savoir qu'on ne sait pas et qui cependant est supposé au symptôme. Il n'y a pas de démarche vers un analyste si on ne suppose pas que le symptôme soit déchiffrable.

L'analyste, le sujet supposé savoir, qui n'a aucune raison de savoir l'inconscient de l'analysant est comme supposé fictivement en position d'exception au lieu de l'Autre. Cette position d'exception où les scientifiques ont mis Dieu, c'est la fonction du Nom du Père. C'est pourquoi l'amour de transfert au fond, c'est l'amour du père tel que Freud l'a dégagé comme identification primordiale, amour du père comme Nom du Père.

Le savoir inconscient est posé au lieu de l'Autre, on est su plus qu'on ne sait. Quelque chose insiste répétitivement, quelque part ça en sait plus qu'on en dit, ça se fait savoir par les rêves, les lapsus, les symptômes. Le savoir inconscient est savoir inventé par la lecture des traces, il naît du déchiffrement. Le savoir est *lecture*, il *lit* dans les deux

sens du terme : c'est une lecture et c'est un lien. Cela vaut pour tout savoir, c'est l'important.

Le savoir naît de l'interprétation qui par le fait d'entendre autrement libère la jouissance phallique refoulée en jeu dans le travail du chiffrage, que sont les métamorphoses des formations de l'inconscient.

La mise en jeu de l'équivoque du signifiant dans la séance fait entendre autrement que le sens de ce qu'on dit, elle dégage un autre sens sur fond qu'il y a du non-sens radical, qu'il y a de l'insubjectivable. L'interprétation, dit Lacan, est affaire de « suture et d'épissure, rendre la jouissance possible » — ouïr-sens — « J'ouïs-sens<sup>16</sup> » ; le savoir se fait, c'est la connexion même. En somme, le savoir ne découvre rien, il ne lève aucun voile, ce n'est pas la révélation, il s'invente, il fait bord, il doit rendre possible ce qui de la jouissance de l'Autre est impossible, la réduire.

Le savoir est une lecture de traces sans sujet, ce n'est pas lire de l'écrit avec de l'écrit — (vous reconnaîtrez là une réponse au livre d'Allouch)<sup>17</sup> — parce que l'articulation de savoir est le fait d'un sujet désirant. Le désir du sujet est à l'œuvre dans la connexion qu'effectue la lecture, on l'a vu avec les enfants, c'est aussi le fait du désir de l'analyste. Le réel de la connexion, ce qui fait bord, c'est ce qui s'écrit. Quelqu'un invente le savoir pour faire bord à l'horreur avec le désir et en produit une invention d'écriture.

Est-ce que l'invention d'écriture se réduit au fantasme ? C'est la question déjà abordée au début de mon propos.

C'est aussi le fil que suit Lacan dans le Séminaire *Les non-dupes errent*, fil que, pour ma part, je ramasserais dans la formule suivante : c'est à être non-dupe des Noms du Père qu'on a des chances d'atteindre au réel par les voies du savoir qui s'invente et s'écrit. Ce qui rejoint ce que Lacan écrit dans *l'Etourdit*. « Réalisant la topologie, je ne sors pas du fantasme même à en rendre compte... ce qu'il y a de réel de cette réalité du fantasme, se trouve inscrit<sup>18</sup>. »

Donc pour Lacan, avec l'invention de savoir on ne sort pas du fantasme mais on touche au réel.

Comment cela se passe-t-il dans l'analyse ? Je propose de dire ceci : le travail de l'analyse au fur et à mesure vide les signifiants de leur pouvoir de faire sens, le sens se vide, les signifiants se décapent de leur valeur de sens jusqu'à toucher à la matérialité même du signifiant, au réel du

16. J. Lacan, « Le sinthome », Séminaire XXIII, in *Ornicar?*, n° 7. Leçon du 13/1/1976.

17. J. Allouch, *Lettre pour lettre*, Erès, Toulouse, 1984.

18. J. Lacan, « L'Etourdit », *Scilicet*, n° 4, Le Seuil, Paris, 1973, p. 34.

signifiant comme trait, comme lettre qui s'écrit pur non-sens, au plus près du réel.

La lettre fonctionne comme barre ultime face au point d'horreur, au point trou, point auquel le sujet est confronté du fait du lot de jouissance auquel il ne coupe pas, du fait de ce qu'il a reçu des générations qui l'ont précédé, — trois générations.

Prenons pour exemple ce fragment : après un rêve crucial qui se terminait par ceci : « il n'y a pas de dernier mot, la clef du secret manque, peut-être faudrait-il la trouver dans le secret de Lacan ? » Peut-être l'Autre sait ?

Plus tard, à l'occasion d'un événement sérieux, la conviction se fait que le mot qui n'a jamais pu être prononcé c'est « Maman ». Puis plus tard, encore, apparaît la lettre incandescente, flashante, *M* dessinée, sans voix. *M* comme « meurs » *M* comme « maman » *M* comme « aime » ! moment de bascule qui ouvre sur un mode nouveau de s'y prendre.

Avec l'algèbre lacanienne on peut je crois se repérer ainsi : les demandes de l'Autre inscrivent les premières traces sur le corps de l'enfant comme « substance jouissante », traces de coupure de la jouissance, qui marquent les découpes pulsionnelles qui ont structure de bord. Puis ces traces sont comme habillées par les signifiants en chaîne, c'est le deuxième tour, ce qui fonctionnera comme désir de l'Autre, manque dans l'Autre, *S* (*À*), soumis aux Noms du Père, avec la mise en jeu du manque et de la castration, la fonction du fantasme qui supporte et donne cadre au désir du sujet. Mais il y a comme un défaut qui fait symptôme. Une analyse fait en quelque sorte le chemin inverse. Par l'analyse du fantasme les signifiants se vident de leur sens jusqu'à toucher à la lettre qui est écriture de la trace pulsionnelle au bord de ce qui fait horreur, au bord de la jouissance de l'Autre. C'est une bascule, un tournant.

A ce point de bascule, la supposition du sujet au savoir n'a plus cours, le savoir ce n'est pas la peine de le supposer, il est en cours de construction, ce n'est pas la peine de l'aimer. Même s'il y en avait un qui sait, il ne sait pas tout. C'est la marque du savoir inconscient.

La fonction du phallus qui, comme on l'a dit, était nécessaire à incarner le point trou, se trouve devenir contingente. Cela a des incidences dans la façon dont le sujet s'autorise d'une position sexuée originale. Il invente une position dans le sexe qui n'est pas universelle mais contingente sans pour autant être sans rapport au phallus.

A ce point dit de « *destitution subjective* », le Tout se barre, il y a comme une perte des repères (qui peut parfois un temps voisiner avec l'hallucination), une mise à l'épreuve de la tenue du sujet.

Chacun trouve des modes de faire avec, des trucs, des savoir-faire

avec ce qui pour lui s'avère comme proximité de l'horreur, de la douleur, du danger, un savoir-faire avec la lettre. C'est le *sinthome* dont j'ai parlé ici il y a deux ans<sup>19</sup>.

Quand on est passé par cela, cela laisse une marque telle qu'on ne l'oublie pas.

Ce savoir-faire avec est une sorte d'artisanat ou d'art, certains sont tenus de le faire savoir, ils tentent de le dire au plus près, au plus juste.

D'autres n'en font aucun savoir.

Ce qui distingue les uns des autres ce sont les particularités de l'histoire, comme on dit, qui font peser sur le sujet une certaine disposition (ça peut être un trop de jouissance irréductible) un rapport à la jouissance très tôt fixé, qu'il doit barrer avec l'invention de savoir.

Tous ne sont pas des mordus du savoir.

On doit pouvoir attendre de la procédure de la passe que se dégagent ces particularités-là, concernant l'agencement qui fait que quelqu'un de son savoir-faire est tenu de faire savoir.

---

19. M.M. Chatel, « Y a-t-il un irréductible du *sinthome* ? », in *Littoral* n° 11-12, Erès, Toulouse, février 1984.

## Qui sait ?

C'est une chose de postuler l'existence d'un savoir et une autre de le posséder.

Postuler l'existence d'un savoir a toujours été consécutif à la reconnaissance préalable d'un ordre phénoménal : ce pourquoi la contemplation du ciel nocturne reste le paradigme de cet acte par lequel on reconnaît des permanences. Les modifications annuelles du ciel, et la ronde plus compliquée des planètes, ont partout été enregistrées très tôt par l'humanité avec l'idée qu'un tel ordre, c'est-à-dire une telle stabilité entre les objets phénoménalement perçus, ne pouvait avoir lieu sans être supportée, d'une façon ou d'une autre, par quelque chose tel que ça ne peut pas être pensé comme une chose, et que ça mérite à ce titre d'être envisagé comme une « qualité-sujet ». Il faut qu'il y en ait un qui, après avoir créé cet ordre, ait le souci de le maintenir comme tel. Fabrication et maintenance, comme on s'exprime aujourd'hui dans nos langages d'*engineering*.

C'est ici qu'il nous faut faire une distinction tranchée entre les *objets*, phénoménalement perçus (ici comme points lumineux), et les *relations* entre ces objets qui, elles, ne jouissent pas du même statut perceptif, et ne possèdent donc pas la même qualité d'évidence.

Une fois acquise la conviction de la stabilité des répétitions, surgit la notion de cause, et du coup *la nécessité de donner asile à une telle cause*. C'est là que la notion d'un savoir comme quelque chose d'effectif, quoique non révélé à l'observateur, prend racine. Parce qu'une cause précède son effet et, d'une manière ou d'une autre, le « contient », dès qu'il est supposé une cause, il est postulé du même pas que cette cause « sait » ce qu'elle fait, qu'elle en est informée. Si bien

que là où elle se tient, se tient aussi le savoir qui préside à la régularité des phénomènes observables.

L'idée de la divinité n'est alors pas loin si l'on considère que le trait définitionnel du dieu et du sacré qui le caractérise, c'est d'être *séparé* de notre monde, sublunaire comme l'appelle Aristote, c'est-à-dire en proie à la corruption, au changement, voire au chaos. Or, cette *séparation* d'avec le monde phénoménal, c'est aussi le régime normal de la cause et du savoir qu'elle recèle.

### *Le savoir comme lien non substantiel*

Si le savoir est bien relation entre des choses, concaténation entre des objets sur lesquels l'intuition, elle, est en prise directe, il nous faut mesurer ce qu'il en est des nécessités logiques propres à ce fait-même de la relation entre deux éléments absolument quelconques.

Si donc je me saisis de deux éléments  $a$  et  $b$ , et que je postule qu'il existe entre eux une relation (aussi inconnue qu'on le voudra), je produis quelque chose de neuf qui n'est pas seulement l'*agrégat* de  $a$  et  $b$ , mais ce que je peux appeler l'*ensemble*  $(a,b)$ . Dans la théorie des ensembles en effet, pour passer du rassemblement des lettres  $a$  et  $b$  à l'ensemble parenthésisé  $(a,b)$ , il faut rajouter l'ensemble vide :  $\emptyset$ , ce qui indique avec force que j'ai bien rajouté quelque chose à  $a$  et à  $b$  pour signifier que je les liais, mais en même temps que ce quelque chose n'est pas une chose : c'est dans la théorie des ensembles du moins de façon claire un acte d'écriture qui s'appelle l'ensemble vide.

Si en effet — c'est tout bête — ce qui me permet de lier  $a$  et  $b$  était une chose du même registre que  $a$  ou  $b$ , j'aurais affaire à un nouvel agrégat  $a, b, \text{ et } x$ , et non pas à l'ensemble  $(a,b)$  muni d'une relation. Ce n'est pas en rajoutant un grain de sable — fût-il exactement au sommet de la pyramide ou du cône — que je transforme ledit tas de sable en une unité réelle.

Le lien qui permet de passer d'un agrégat d'éléments à ce que j'appellerai désormais pour en désigner l'unité intrinsèque un *corps*, ce lien ne doit rien rajouter à l'agrégat des objets de la perception, et doit cependant effectuer une opération aussi remarquable que mystérieuse par laquelle une multiplicité se trouve subsumée sous l'unité. Tout le problème est de concevoir une unité objective qui n'ajoute rien à l'agrégat des objets de la perception, mais qui le reproduise *sub speciaie unitatis* : sous les espèces de l'unité.

Nous devons donc à chaque fois nous demander si dans les phénomènes que nous percevons comme ordonnés (pléonasme : si nous les distinguons du reste, c'est qu'ils sont ordonnés), l'ordre est à situer

tout entier du côté de la perception, ou s'il y a quand même quelque chose de réel là-dedans. L'exemple canonique au cours des siècles a été celui de l'arc-en-ciel qui ne doit son unité qu'au *situs* de l'observateur sans lequel il n'est pas, tout simplement.

Au contraire, postuler un savoir qui préside à cet ordre, c'est faire dépendre l'ordre phénoménal d'autre chose que de l'observateur, c'est poser le lien qui fait l'unité de l'agrégat « ailleurs » que dans ce monde phénoménal et empirique qu'est celui de nos perceptions, et « ailleurs » que chez l'observateur. C'est ici que les dieux, figures dominantes de l'« ailleurs », s'offrent comme lieux privilégiés où placer ce savoir créateur et ordonnateur.

Le savoir en tant que relation d'ordre entre les phénomènes a donc été au départ l'apanage des dieux, non du fait d'une faiblesse de la pensée de nos lointains ancêtres, mais au contraire selon une forte logique qui exige que la relation constitutive du savoir soit pensée et posée comme n'étant pas une substance.

Il s'ensuit deux cas de figures qui attestent chacune de la prévalence accordée à cette localisation du savoir. Si en effet le savoir est bien là, et s'il s'avère que ces dieux, jaloux de leurs privilèges, n'ont pas l'air décidés à nous en faire cadeau, il ne reste plus qu'à le leur dérober puisque ce savoir est à lui seul promesse d'ordre et d'éternité. Et il est constant de trouver, dans la plupart des mythologies aujourd'hui recensées, un ou plusieurs héros qui se sont risqués à cette piraterie prestigieuse. A la force du poignet et de la ruse, ou moyennant contrat avec le diable, le précieux savoir divin devient partiellement affaire humaine. Ou alors — autre façon d'envisager la même question — Dieu, dans son infinie bonté, ne résiste pas à la satisfaction de nous faire cadeau de ce savoir auquel nous n'atteignons pas, et c'est alors toute la problématique du *savoir révélé*, si prégnante dans les monothéismes. Mais chapardage et/ou révélation énoncent clairement que le savoir est l'affaire des dieux, façon de dire que le monde des causes, et donc des relations entre les choses, est d'abord pensé en toute rigueur comme lieu de l'Autre, lieu du *séparé*. Et ce n'est que secondairement, selon diverses figures de légitimation, que ce savoir descend de l'Olympe ou du Paradis pour modifier possiblement notre rapport actif au monde phénoménal.

Qu'on n'imagine pas trop vite que la science a rompu entièrement avec ces versions archétypiques de la conquête du savoir. Un Newton vivait ses découvertes exactement sur ce modèle, n'hésitant pas à écrire que Dieu l'avait choisi, lui, pour révéler à nouveau aux hommes un savoir que la chute leur avait fait perdre. Et sans aller chercher une figure aussi christianisée que celle-là, l'idée fort commune au XVIII<sup>e</sup> et



xix<sup>e</sup> siècles selon laquelle le savant est celui qui « vole à la nature ses secrets » répond au même modèle d'un savoir déjà-là, et qu'il s'agit de s'annexer selon certaines stratégies.

### *Freud*

Assurément, c'est en s'appuyant sur le modèle scientifique que Freud a vécu les étapes premières de sa découverte. Soutenu par l'ami Fliess, alors en train lui-même de « voler à la nature » ses secrets sur les rythmes biologiques fondamentaux, Freud a d'abord pris l'inconscient comme le lieu des relations qui ordonnent à l'insu de tous la plupart des manifestations dites psycho-pathologiques.

Mais le scientifique qu'il pensait être en opérant de la sorte n'a pas manqué d'être surpris par ce qu'il avoue considérer comme « *une correction humiliante pour notre scientificité* », à savoir : le transfert. Plus précisément l'amour de transfert, puisque c'est par sa face d'amour que le transfert lui est venu, comme l'esprit vient aux filles.

Dans sa 27<sup>e</sup> conférence, Freud aborde le fait même du transfert en mettant en œuvre une présentation très théâtrale de la chose. Alors même que la conférence s'intitule « Le transfert », le mot n'apparaît pas avant la 14<sup>e</sup> page dans un texte qui en comporte 21. Il commence par décrire toute la positivité du travail analytique qu'il résume ainsi : « rendre conscient l'inconscient, levée des refoulements, remplissage des lacunes amnésiques, tout cela revient au même ».

Puis il se lance alors dans une digression, bien curieuse à la réflexion :

« Je dévie un instant pour vous demander si vous savez ce qu'on appelle une thérapie causale ? On appelle ainsi, disons, un procédé qui ne prend pas pour cible les phénomènes de la maladie, mais se propose de faire disparaître les causes de la maladie. »

Et de poser aussitôt la question :

« Alors, notre thérapie psychanalytique est-elle une thérapie causale ou non ? »

pour répondre comme un bon et solide normand :

« La réponse n'est pas si simple, mais donne peut-être l'occasion de nous convaincre du peu de valeur d'une telle façon de poser la question. »

Pourquoi donc cette valse-hésitation qui finit par lui faire écrire dans le même paragraphe :

« Pour autant que la thérapie analytique ne se fixe pas pour tâche immédiate de faire disparaître le symptôme, elle se comporte comme une

thérapie causale. Mais d'un autre point de vue, vous pouvez dire qu'elle ne l'est pas »,

puisque, explique-t-il, nous n'avons pas pour finir d'emprise directe sur les cours de la libido. En d'autres termes, nous visons les causes (des symptômes) mais nous n'y atteignons pas. Mystère.

Et Freud reprend alors son chemin pour continuer d'expliquer le caractère positif du travail de l'analyse, l'interprétation des résistances, etc. Quand soudain, véritable coup de théâtre dans cet exposé jusque-là ostensiblement scientifique, surgit le fait du transfert, établi comme fait en raison précisément de sa régularité :

« Les premières fois, on pouvait peut-être croire que la cure analytique s'était heurtée à un trouble dû à un incident fortuit ... mais quand se répètent régulièrement à chaque nouveau cas de tels liens tendres du patient au médecin, quand ils réapparaissent dans les conditions les plus défavorables, ... alors nous devons abandonner l'idée d'un hasard perturbateur et reconnaître qu'il s'agit d'un phénomène rattaché à l'être de la maladie dans ce qu'il a de plus intime. »

Or ce que l'« être de la maladie » a de « plus intime » n'est rien d'autre que le phénomène même de la croyance que Freud aura donc amené stylistiquement comme un coup de théâtre, ce qui a pour effet de souligner son hétérogénéité à l'ordre du savoir positif et rationnel. Nous voici d'un coup à la pointe extrême du savoir supposé, et Freud alors écrit :

« La croyance (*der Glaube*) répète par là l'histoire de sa propre genèse : elle est un dérivé de l'amour et n'a pas eu besoin d'arguments au départ. »

C'est en s'arrêtant à cette phrase remarquable (et remarquée) qu'on a quelque chance de comprendre maintenant pourquoi donc Freud s'est interrogé de manière incidente sur la nature causale de la thérapie analytique. Sur le chemin royal de l'explication scientifique se dirigeant dignement vers les causes des phénomènes, Freud a eu le souci de marquer une première hésitation, annonciatrice à sa façon du coup de théâtre stylistique qu'il prépare : nous ne nous précipitons pas pour évincer les symptômes, nous nous dirigeons donc vers les causes mais, dans cette progression, voici que ces causes et la rationalité qu'elles soustendent s'effacent, s'éloignent, s'absentent pour mettre à nu le fait même de la croyance qui, en tant que dérivé de l'amour, se passe fort bien d'arguments pour voir le jour.

C'est parce que nous ne pouvons pas ne pas prendre en compte le fait

de la croyance au cœur même du transfert que ce dernier est considéré par Freud comme cette « correction humiliante pour notre scientificité » (*dieser für unsere Wissenschaftlichkeit beschämenden Korrektur*). Il souligne en effet que le seul pouvoir des causes n'est en aucun cas de nature à bousculer seul l'ordre phénoménal des symptômes :

« L'homme n'est ainsi en général accessible par son côté intellectuel que dans la mesure où il reste capable d'investissements libidinaux d'objets. »

Il n'y a donc pas que les causes et le savoir qu'elles recèlent. Il y a d'abord le fait primitif et injustifié de leur *localisation* qui ne découle pas d'une progression continue et rationnelle, qui n' « a pas eu besoin d'arguments au départ », mais bien d'un « investissement libidinal d'objet », et nous devons distinguer, à lire Freud à la loupe, le fait de supposer rationnellement l'existence de causes des phénomènes, et le fait de la *localisation* de ces causes (et donc de leur *liaison*), qui relève, elles, du seul investissement libidinal d'objet, lequel n'appelle, pour sa part, aucun argument. Ramassons ça dans une formule : *la localisation de la rationalité des causes* (et donc, en quelque sorte, la constitution d'un « monde » des causes) *ne relève pas de la rationalité*.

Et le transfert est quelque chose qui vient corriger la scientificité de l'analyse en l'obligeant à prendre en compte de manière décisive le fait amoureux de ce regroupement et de cette localisation première. Ce que la science pour sa part rejette sur le compte de la psychologie ou de l'idéologie du savant (la volonté de Dieu chez Newton, l'âme des planètes chez Kepler, le finalisme de l'un, le vitalisme de l'autre, etc.), la psychanalyse ne peut l'ignorer puisque c'est là le point d'appui qui permet à son levier rationnel de soulever le voile de quelques symptômes. Sans le transfert, l'analyse serait peut-être une thérapie causale. Mais avec le transfert, c'est-à-dire avec la localisation, la *domiciliation* des causes, elle s'avère être une thérapie non causale. Effectivement, la question de la causalité était mal posée.

### Lacan

La reprise par Lacan de cette question du transfert pose-t-elle mieux la question de l'articulation entre la postulation d'un savoir, et la localisation de ces causes et du savoir qu'elles recèlent relativement aux manifestations (phénoménales) de l'Œs ?

Répondre à cette question suppose qu'on prenne un peu la mesure de l'introduction par Lacan d'un terme qu'on chercherait en vain chez

Freud avec la même valeur, celui de *sujet*. Le *Ich* freudien n'est pas le sujet lacanien, il s'en faut de beaucoup, puisque ce terme de sujet chez Lacan n'a plus rien d'une qualité opaque mais répond à une définition fort précise qui le fait être ce qui est représenté par un signifiant pour un autre. Il s'ensuit une foule de conséquences, et notamment dans ce fait, que nous venons de voir crucial chez Freud, du positionnement initial du savoir supposé.

Pour être ce qui surgit de la mise en relation de deux signifiants, le sujet lacanien a à peu près la même consistance que l'ensemble vide de la théorie des ensembles. Il est le nom de ce par quoi deux signifiants (et donc éventuellement une chaîne de signifiants) peuvent former un ensemble, être isolés de la batterie ou du trésor pour donner existence et consistance aux formations de l'Éc. Se donner un sujet de la sorte, c'est-à-dire quelque chose qui n'est pas en soi un phénomène empiriquement observable, c'est supplémenter les formations de l'inconscient de ce qui fonde leur unité phénoménale, ce qui fait d'elles autre chose que des arcs-en-ciel ; des *corps*. Notre empressement coutumier à noyer ce terme de sujet dans une réalité phénoménale nous fait régulièrement perdre de vue ce côté extra-mondain du sujet qui n'est ni une figure imaginaire, ni un élément symbolique, et qu'il y aurait précipitation à tenir du coup pour quelque chose de réel.

Mais sitôt posé un sujet de la sorte, il développe de lui-même une logique qui risque de dépasser de beaucoup la fonction pour laquelle il a été créé, et il est permis de se demander si Lacan a bien entrevu au départ la mécanique qu'il déclenchait en mettant en œuvre un tel sujet.

Celui-ci développe en effet de lui-même des problèmes d'extension. Pour le dire vite ; s'il vaut pour deux signifiants, pourquoi pas pour tous ? Et en effet, dans la définition même de ce sujet, on ne rencontre aucune butée qui viendrait en limiter l'extension. Il n'y est même pas fait mention de signifiants « refoulés », ce qui impliquerait des signifiants toujours particularisés par le refoulement. Non. Ce sujet vaut définitionnellement pour tout signifiant, c'est-à-dire pour des signifiants quelconques. Pour quoi donc ne vaudrait-il pas pour tous les signifiants ? Et puisque tout savoir ne saurait être envisagé comme autre chose que concaténation réglée de signifiants, si un tel sujet (de tous les signifiants) existait, alors pour le coup, tous les savoirs particuliers se subsumeraient sous la houlette d'un sujet, disons, général et même maréchal, exactement : universel.

Une telle idée, à peine émise, apparaît tout de suite comme suffisamment folle pour que Lacan ne se soit pas engagé incontinent dans cette voie, d'allure assez schrebérienne.

Mais il y a plus. Nous avons la trace du moment où Lacan a rencontré

cette idée-là, et où il l'a d'abord récusée avec la plus grande vivacité. Voici ce que vous pouvez lire dans le séminaire inédit du 15 novembre 1961, au début de l'*Identification* donc. Evoquant le sujet cartésien, l'*ego*, face à la *mathesis universalis* qui est effectivement le lieu homogène du savoir, le lieu où tous les savoirs quels qu'ils soient se situent, Lacan dit ceci, qui est à ma connaissance la première occurrence du terme de sujet supposé-savoir :

« C'est qu'il n'a jamais été dans la lignée philosophique qui s'est développée à partir des investigations cartésiennes dites du *cogito*, qu'il n'a jamais été qu'un seul sujet que j'épinglerai pour terminer (cette séance de séminaire) sous cette forme : le sujet supposé savoir. »

Mais qu'en dit-il, pas plus tard que la séance d'après ?

« Il y a là pour nous une entité intenable. Je veux dire que nous ne pouvons nous contenter d'aucune façon d'y recourir, car ce n'est qu'une des formes de ce que je vous dénonçais à la fin de mon discours la dernière fois sous le nom de sujet supposé savoir. (...) Ce sujet supposé savoir, il faut que nous apprenions à nous en passer à tous les moments. Nous ne pouvons y recourir à aucun moment, cela est exclu. »

Cette proscription première — et surprenante à nos oreilles matelassées par la *doxa* lacanienne — me paraît bien être du même tonneau que « la correction humiliante pour notre scientificité » dont Freud disait encore que « nous l'acceptons à contre-cœur ». Ce n'est pas de gaieté de cœur manifestement que Lacan s'est d'abord engagé dans cette histoire du sujet supposé-savoir.

Après deux ans et demi de silence là-dessus en effet (à ma connaissance ce terme est complètement absent du séminaire suivant sur l'angoisse), Lacan reprend ce terme dans *Les fondements de la psychanalyse*, mais alors sous des formes éminemment positives puisqu'il sert à circonscrire le fait même du transfert. « Dès qu'il y a quelque part le sujet supposé-savoir il y a transfert. » (...) « Le transfert est impensable, sinon à prendre son départ dans le sujet-supposé-savoir. » Comment comprendre un tel revirement, une telle célébration de ce qui était aussi vigoureusement exclu ?

Je n'aurai pas le loisir aujourd'hui de déplier méticuleusement cette affaire puisqu'il ne faudrait rien de moins que de rendre raison de cette rencontre entre le travail de Lacan et le texte cartésien qui a amené pour finir Lacan à identifier le sujet de l'Ich et le sujet de la science par l'entremise du sujet cartésien. Cette opération est trop complexe pour être escamotée dans quelques formules.

Mais au moins voudrais-je mettre en valeur la fonction d'unification

forcenée qui se trouve introduite par ce terme qui, du fait même du mot « sujet » qui appelle à lui seul l'unicité, range le savoir passé, présent et à venir sous une seule et unique rubrique.

Notons d'abord que cela va à l'encontre de toute la scientificité actuelle qui garde cette forte marque aristotélécienne de la spécificité des savoirs en fonction des objets de savoir. C'est encore plus vrai aujourd'hui qu'hier après le fiasco du positivisme logique qui ambitionnait ouvertement d'unifier le champ de la science en établissant les critères de recevabilité des énoncés scientifiques.

Pourquoi donc ressusciter ce vieux rêve de la *mathesis universalis* cartésienne, sinon pour dire ce que Descartes ne songeait guère à dire, à savoir le point d'attache de tout savoir au *désir* indispensable pour lui donner existence quand il n'est que supposé, quand la révélation ou le chapardage restent en attente. Comme ne manquait pas de le remarquer Lacan dès *Les fondements de la psychanalyse* — et nous tenons là, à n'en pas douter, la cause de son revirement — « le sujet est supposé savoir, de seulement être sujet de désir » (XI, 228).

Cette liaison du savoir au désir (si longuement analysée dans le commentaire sur le Banquet), elle aura mis du temps pour Lacan à rencontrer ce sujet supposé savoir cartésien qui est, lui, assez profondément étranger à toute problématique du désir (comme Lacan en témoigne dès la fin du séminaire XI). Mais cette liaison du savoir au désir ne mérite cependant pas de s'appeler « désir de savoir » ; Lacan a fini par tourner en dérision cette expression plus ou moins freudienne (*Wissentrieb*) pour des raisons sur lesquelles je voudrais conclure.

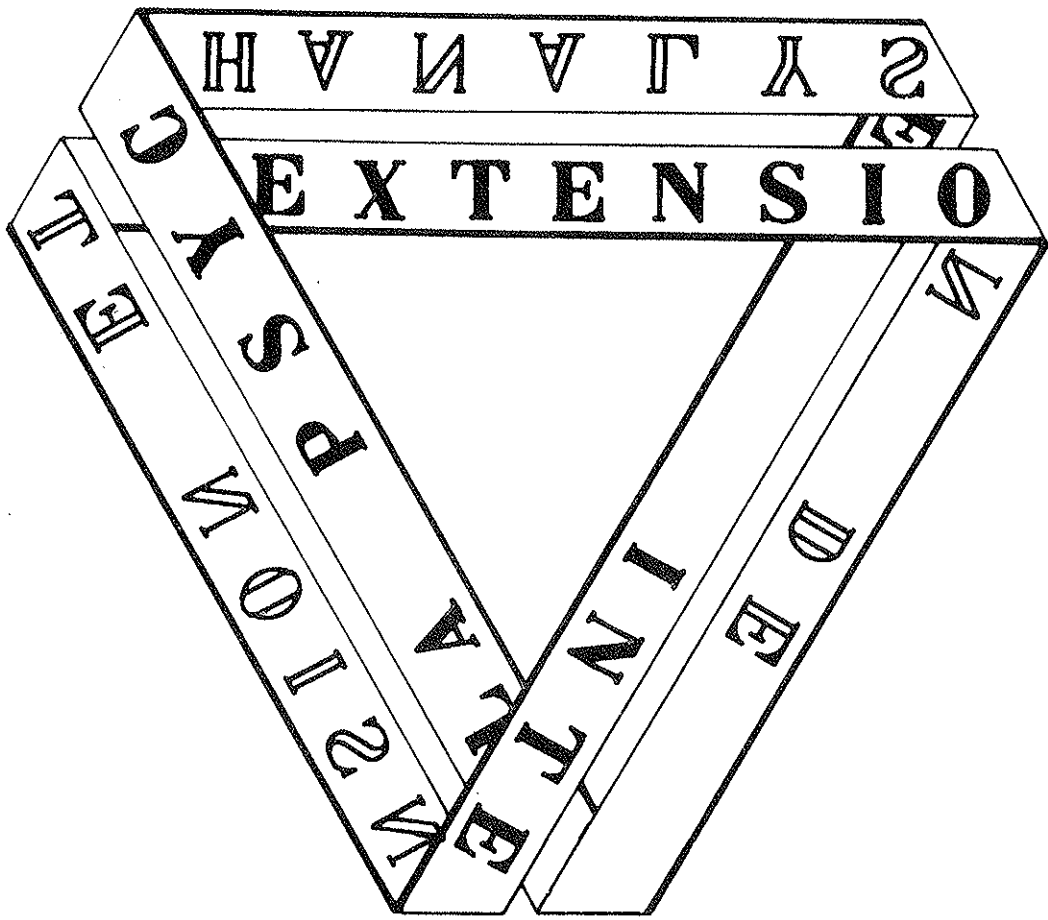
### Conclusion

On daube trop facilement à l'inverse sur un supposé désir d'ignorer propre au névrosé ou au pervers, décrits parfois comme n'ayant qu'un souci : laisser en sommeil toute cause éventuelle de tracas. L'alibi dodo. Mais la jouissance ne laissant personne en repos ne manque pas d'alimenter une inlassable *curiosité*, parfois épuisante à inhiber, précisément. Seulement il n'y a pas plus de rapport « naturel » de la curiosité à ce qu'elle découvre à l'occasion que de l'homme à la femme et réciproquement. Nous devons écarter l'idée d'une finalité qui est justement suggérée par l'expression « désir de savoir » : désir de quoi ? Eh bien, mais... de savoir ! Or il y a le désir, il y le savoir (supposé), et entre eux, précisément, il n'y a pas de liaison pré-établie qu'il s'agirait de revigorer.

De l'un à l'autre, et de l'autre à l'un, il y a cette absence de relation naturelle à quoi supplée le fantasme, cette construction de bric et de

broc qui vient jeter un pont sur le hiatus inévitable de la rationalité. Là où l'humanité a d'abord mis en fonction les dieux, commis d'office à la charge des causes et du savoir supposé, Freud a rencontré le pur phénomène de la croyance qui effectue ce même travail de regroupement, de localisation et de domiciliation des causes. Et Lacan a cherché pour sa part à cerner la tentative de *complétion* qui parachèverait l'ordre du savoir pour le fonder comme un « univers du discours », univers dont le transfert serait à la fois le moyen et le moyeu.

Tant que le savoir s'acquiert positivement, il peut se passer beaucoup de choses, en analyse comme dans n'importe quel laboratoire où n'importe quel ministère : il arrive que des savoirs nouveaux suscitent un certain remue-ménage. Mais tout finira par s'arranger comme dans les contes d'enfants si, par bonheur, habileté, ruse ou prudence, la fonction du savoir supposé reste inentamée.







Danièle Arnoux

La parole envolée  
de Jacques Lacan

L'appât rot lent volet déjà claquant

*« C'est ainsi que ce que veut dire "la lettre volée", voire "en souffrance", c'est qu'une lettre arrive toujours à destination<sup>1</sup>. »*

A une question qui lui est posée à l'université de Yale, le 24 novembre 1975 : *L'auto-analyse?* Lacan répond : *L'auto-analyse de Freud était une writing-cure, et je crois que c'est pour ça que ça a raté.*

*Ecrire est différent de parler,*

*Lire est différent d'entendre,*

*La writing-cure, je n'y crois pas.*

*Qu'est-ce que ça veut dire avoir à écrire, de la littérature, bien sûr?... une loufoquerie<sup>2</sup>.*

Reprenons tout d'abord au centre de cette réponse, cette présentation des quatre verbes mis en jeu.

Ecrire # Parler

Lire # Entendre

Trouverait-on dans la deuxième ligne un écho de la première? S'agit-il de la même opération mais située autrement, située du côté de l'autre à qui l'on s'adresse?

1. J. Lacan, *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 41.

2. *Scilicet*, 6/7, Paris, Seuil, 1976, p. 36.

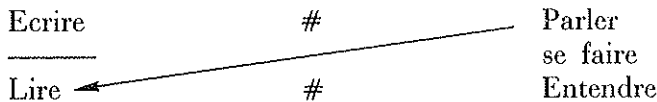
Revenons au contexte qui encadre *l'écrire* et le *parler*. La référence est faite à la cure — celle de Freud avec le *writing*. Et Lacan ne prononce pas ici le terme de *talking* qu'il eût pu rendre à Anna O., et pourtant c'est un fait d'expérience, l'analysant parle. Alors, en discussion avec Freud, Lacan pourrait bien être ici en train d'affirmer une différence et non la moindre de son rapport à la psychanalyse.

Une *writing-cure*, je crois que ça a raté, la *writing-cure*, je n'y crois pas<sup>3</sup>. De fait Lacan a enseigné la psychanalyse en parlant.

Dès la publication du séminaire XI, premier publié en 1973, il situe ce à quoi il a donné le nom d'*Ecrits : un écrit à mon sens est fait pour ne pas se lire*<sup>4</sup>. Il n'y a donc plus lieu de supposer une implication naturelle entre *écrire* et *lire*. On gagne à *prendre la fonction de l'écrit pour un mode autre du parlant dans le langage... Ce ne serait déjà pas mal que se lire s'entendit comme il convient, là où on a le devoir d'interpréter*<sup>5</sup>.

C'est donc du *parler* que le *lire* pourrait être attendu, je vais tenter de l'illustrer.

Mais auparavant, complétons la schématisation des quatre opérations en jeu en posant, entre le *parler* et l'*entendre*, un *se faire* que Lacan introduit comme comblement d'un trou laissé ouvert par Freud dans son énumération des pulsions, il insiste : *le se faire entendre*, dont Freud ne nous parle même pas, dès le 30 mai 1964<sup>6</sup>.



Voici donc maintenant le cas d'une brève séquence de lecture :

Un analysant me dit : « mon père nous a mis, ma mère et moi dans l'aisance ». Une pensée me vient alors : « fosse d'aisances », je ne le dis pas. Or à la séance suivante il raconte : « J'ai été pris de fou-rire au sortir de ma dernière séance, je me suis dit — et je ne sais pas pourquoi — que cette aisance était fausse. »

3. A éclairer d'un commentaire que Lacan a fait du *y croire*, *R.S.I.*, le 21 janvier 1975 : *Ornicar?*

S'agissant d'êtres qui ne pourraient rien dire, qui ne pourraient énoncer ce qui se distingue comme vérité et mensonge, *y croire* ne voudrait rien dire. C'est dire la fragilité de cet *y croire*, à quoi manifestement se réduit le fait du non-rapport sexuel, lequel ne fait pas de doute.

4. Séminaire XI, Paris, Seuil, 1973, Postface, p. 251.

5. *Ibid.*, p. 252.

6. *Ibid.*, p. 178.

Est-ce parce que Freud écrivait ? De fait, la pulsion invocante est lacanienne.

Dans un troisième temps, il interprète, laissant tomber ce jeu de la lettre pour s'arrêter à un sens : « Mon père nous a mis dans la merde. » Avec ce sens nous arrivons à une traduction mais il est possible de repérer ici comment de l'aisance aux aisances et de la fausseté au trou de la fosse, c'est une équivalence matérielle, une équivoque qui nous a permis d'opérer une substitution de lettre à lettre.

Entre le *parler* et *se lire autrement* nous avons eu affaire là au son, au sens et à la lettre pour commencer à lire une version de ce père pas vrai qui se faisait appeler « ami » et n'avait pas fait acte de recon-naissance de ce fils.

L'équivoque du parler, la pluralité des sens de ce qui s'énonce favorisent le passage de l'inconscient dans le discours. Lacan au séminaire se fie à cet effet de déploiement qu'il sait manier des richesses de la langue. Il s'en étonne pourtant à propos des non-dupes qui errent et des noms du père dont il remarque que c'est le même savoir mais ce n'est pas le même sens pour des raisons d'orthographe. Il dit : « *C'est le même savoir au sens où l'inconscient c'est un savoir dont le sujet peut se déchiffrer*<sup>7</sup>. Lacan se fait la dupe de ce savoir en tenant avec sérieux un séminaire où il parle par énigmes selon sa propre définition : *le comble du sens*.

J'entends ce comble au sens où un savoir dans la langue excède l'usage qu'on en fait. Cet excès peut même donner le sentiment d'être excédé. Je vais prendre ici un exemple de ma fabrication pour illustrer cette nécessité d'en passer par l'orthographe, de faire intervenir de l'écrit pour arrêter le sens.

Je dis : lacandiraton.

Là, qu'en dira-t-on ?

Lacan, dira-t-on...

Là, qu'en dire, hâtons !

Lacan dit : « ratons ! » [c'est une réussite].

Las, quand dira-t-on ? [censure]

Lacan, dix ratons [à la Prévert].

Laquant dix ratons [surréaliste].

Lacan dira : « thon » [ou boîte de sardines].

... Là, candir, hâtons [préparation du sucre].

La, qu'en dire ? ah ! ton [musical].

La-can dira : « tonds ! » [au jardinier].

Laque en dira-t-on [décoration].

Lac, an, dix, rat, thon... [rébus].

7. Séminaire, *Les non dupes errent*, inédit, séance du 13 novembre 1973.

L'exercice peut continuer encore, mais il deviendrait irritant, comme une grossièreté. Une légère allusion de contexte suffit à donner à chaque phrase un sens et en même temps cet exercice heurte le bon sens. La recette est simple, il suffit de mettre en pièces la profération initiale, découper, répartir les blancs, ponctuer, orthographier. D'une profération initiale de cinq syllabes, d'un son, s'engendre une prolifération des sens. Chaque phrase s'arrêtant à un sens rate du même coup la luxuriance de cette profération initiale.

Cet exemple illustre de manière évidente l'impossibilité dans notre langage, qui n'est pas phonétique, d'établir la moindre correspondance terme à terme du parler à l'écrit. L'écrit sert là justement, comme une pratique du lire, à lever les équivoques du parler. On peut noter que c'est, du reste, à cette difficulté essentielle que se sont heurtés tous les projets successifs de réforme de l'orthographe à la recherche d'une plus grande proximité phonétique.

Il faudrait aussi dire un mot de toutes les liaisons qui n'interviennent que dans l'oral comme des lettres muettes qui y disparaissent, je n'en citerai qu'un exemple : « Dans une plainte de jadis, le père de Robinson Crusoë était *trop homme de terre* (trop pomme de terre) pour laisser son fils suivre sa vocation de marin<sup>8</sup>. »

Le son, le sens et la lettre n'interviennent pas de la même façon dans leurs rapports respectifs selon que la pratique est celle d'écrire ou celle de parler, entendre, lire l'écrit dans le parler.

Cette distinction est utile pour situer la pratique de l'établissement critique du séminaire, car il ne suffit pas que Lacan se soit fait entendre pour qu'aujourd'hui son séminaire soit lu.

C'est dans les sources mêmes du séminaire, je vais en donner des exemples, qu'on pourra repérer des appuis différents pris sur le son, le sens ou la lettre.

La mise en scène de la voix de Lacan instaure une disparité radicale entre ce qu'il dit et ce qu'entend le partenaire auditoire qu'il presse sans cesse de ne pas comprendre trop vite. Il sait que le son appelle le mot aussi sûrement que celui-ci le sens et qu'il s'offre à être entendu tout de travers.

La graphie étant remise au partenaire il lève les équivoques et du même coup les fabrique ou vise à la littéralité et la rate parce que l'orthographe n'est pas phonétique.

---

8. Cet exemple est emprunté à Jacques Cellard, *Histoires de mots*, Editions La Découverte et Journal *Le Monde*, Paris, 1985.

Ce dernier cas est celui de la sténotypie qui rate la profération au bon endroit en donnant « have ou art »<sup>9</sup> le son.

Dans le mot à mot qui se fie littéralement au son, des bribes s'en vont par-ci par-là en liberté.

Les notes d'auditeurs, fidèles à la doctrine, synthétisent la pensée, modifient la syntaxe, lâchent le son pour réduire le sens, traduisent. Cette traduction est à usage privé, appropriation, le plus souvent manuscrite. Une version de notes dactylographiées peut être mise en circulation mais son illisibilité est notoire.

Une transcription critique du séminaire consiste à prendre au sérieux, à mettre en série les différents ratés de ce passage du parler à la transcription. En effet, comment lire sans garder en mémoire qu'il s'agit d'un texte qui a d'abord été entendu ?

Il s'agira donc de ne pas effacer systématiquement la trace des corrections de ce qui s'est d'abord offert au malentendu.

Ne pas l'effacer, le surimposer au texte, c'est aussi le laisser ouvert à la contestation d'un lecteur mis en position seconde en tant que lecteur de la transcription. Ce destinataire en fin de trajet ne pourra donner raison à sa lecture que s'il dispose des éléments à partir desquels s'est fait le choix de transcription, au cas par cas, remettant en jeu le son, le sens et la lettre.

Sur le versant du lexique, les paronymes prolifèrent dans la sténotypie avec une homophonie approximative. Bien souvent ils ont le même nombre de syllabes, les mêmes voyelles et leur repérage passerait parfois inaperçu sans notes d'auditeurs :

Exemples : *personnelle/pulsionnelle* ; *éludé/éclidé* ; *instinctuelle/intellectuelle* ; *marche/marge* ; *héroïque/érotique* ; *attaché/arraché* ; Plus subtil : *danger vital/génital* ; plus près du rébus, translittération de mots étrangers : *fandum/fantôme* ; *hawk/homme*.

Sur le versant de la syntaxe, on rencontre des cas d'homophonie littérale. Il peut suffire pour corriger de faire la supposition que Lacan construit grammaticalement ses phrases. Ex : ... *qui, si le rat symbolise* (conditionnelle sans principale)... *qu'ici le rat symbolise*.

Mais il arrive que la correction ne puisse se faire qu'en ayant recours à la doctrine, voire que le doute soit maintenu comme variante envisagée, ex : *le sujet n'a plus d'autre efficace possible que du signifiant qui l'escamote / qu'il escamote* ; ... *façon de suggérer qu'il le ramène au besoin / qui le ramène*.

9. Je reprends ce terme du titre de Simone Debout « griffe au nez » ou donner « have ou art », *Écriture inconnue de Charles Fourier*, Anthropos, 1974.

A propos de la chaîne L. Lacan dit : *Dès qu'il y a graphie, le moindre surgissement de la graphie fait surgir en même temps l'orthographe, c'est-à-dire le contrôle possible d'une faute*<sup>10</sup>. Sur la chaîne, malgré l'apparente liberté du choix d'un terme dans la succession immédiate d'un autre, il suffit de considérer le terme qui lui est deux fois antérieur et celui qui lui est deux fois postérieur pour que le terme recherché devienne déterminé d'une manière univoque. L'établissement critique n'atteint pas une telle perfection, crochets pour rajouts ou suppressions s'avèrent aveux de sa faiblesse.

Cette version se distingue d'une édition savante en ce que les notes de références bibliographiques n'y interviennent que pour indiquer les sources où la transcription a tenté de suivre Lacan à la trace.

Exemple, les corrections : *Tissapherne déteste les grecs / et non les traîtres ; Alcibiade dira : « au reste... » / et non dit à Oreste*, corrections fournies par la lecture de Plutarque.

Cependant, l'érudition de Lacan laisse à maintes reprises l'auditeur en défaut, le transcripteur à sa suite. Du lecteur plus cultivé est attendue alors la précision d'une référence laissée en souffrance.

Cette pratique de la transcription critique tient le pari de proposer une lecture possible du séminaire parlé. Le texte y est donc « encombré » d'un lestage de bribes, rebuts, restes, déchets de la profération qui rappelle sans cesse au lecteur sa privation de la voix de Lacan et alourdit sa lecture de ce qui n'est pas le texte de Lacan.

Il s'agit là, on le voit, d'une mise en œuvre de l'écrit pour la lecture très différente d'une pratique de l'écrire qui serait celle de l'écriture de l'écrivain.

Lacan écrivait en novembre 1977 :

*... il n'est pour aucun critique, aucun mode d'abord légitime de mes énoncés, ni de mon style, que de situer s'ils sont dans le genre dont ils relèvent. Peut-être à m'entendre y gagneraient-ils quelque rigueur*<sup>11</sup>.

Le passage de la parole dite à la parole transcrite est analysé par Roland Barthes dans quelques pages admirables mises en préface à la transcription d'entretiens publiés sous le titre : *Le grain de la voix*<sup>12</sup>.

Roland Barthes tente de délimiter cette expérience différentielle des langages selon qu'il parle, transcrit ou écrit. Il s'interroge sur ce qui tombe dans ce qu'il nomme « la trappe de la scription ». Nous y perdons l'innocence d'une tactique, car nous censurons nos bêtises, nos flottements, la moire de notre imaginaire. Nous y perdons la rigueur de

10. Séminaire, *La relation d'objet* (inédit), séance du 20 mars 1957.

11. *Cahiers Cistère*, n° 3, L'Age d'Homme, Lausanne, 1977.

12. Roland Barthes, *Le grain de la voix*, Paris, Seuil, 1981.

nos transitions, la loi de consistance que la parole se crée à elle-même. Nous y perdons ces bribes d'interpellations qui sont des modulations d'appel.

Ce qui se perd, c'est tout simplement le corps constate-t-il. Transcrite, la parole change de destinataire. Il s'agit d'installer une argumentation.

Or Barthes, corrigeant la scription, reste en fonction d'auteur et ce qu'il nomme perte, c'est la possibilité qu'il se donne de reprendre ce qui, donné dans la parole, fait malpropre, imprécis, voire indécent sur la page.

Lacan, lui, ne reprend rien. Il abandonne la lecture à une altérité radicale. Parce qu'il s'agit de son séminaire parlé, il sait qu'à l'écrire il l'effacerait et l'abandonne à une autre sorte de perte (excepté l'Éthique, qu'il souhaitait ré-écrire).

Il dit : *Je n'attends rien de plus des analystes supposés, que d'être cet objet grâce à quoi ce que j'enseigne n'est pas une auto-analyse. Sans doute sur ce point n'y a-t-il que d'eux, de ceux qui m'écoutent, que je serai entendu*<sup>13</sup>.

La fiction de la transcription officielle qui vaut pour l'original se soutient d'opérer de la place même d'un Lacan qui eût ré-écrit son texte, qui l'eût embaumé.

La transcription critique ne vaut que de la marge, du déchet qui compte comme séparation, pour supposer le texte d'une parole envolée.

---

13. Jacques Lacan, *Télévision*, Paris, Seuil, 1973, p.10.





## De la chose

### 1. INTROÏT

La chose divine :

« Tel était l'être incorruptible, inviolable et immuable que je plaçais au-dessus de ce qui est corruptible, sujet aux blessures et au changement. Ce qui n'occupait point d'espace me paraissait un néant, mais un parfait néant, et non un simple vide comme si on ôtait un corps d'un lieu et que ce lieu subsistât vidé de tout corps, soit terrestre, soit humide, soit aérien, soit céleste ; ce qui constituerait tout de même un lieu vide, quelque chose comme un néant spacieux. Ainsi, "le cœur alourdi", sans conscience claire de moi-même, je considérais comme un parfait néant tout ce qui ne s'étendait pas sur un espace, ou ne s'y dispersait pas ou ne s'y ramassait pas ou ne revêtait ou ne pouvait revêtir un de ces états. C'est sur les formes parcourues par mes yeux que se modelaient les images où cheminait mon intelligence... »

Saint Augustin, *les Confessions*, VII, I.

### 2. ARGUMENT

La chose, on ne peut qu'en faire le tour, c'est un détour, « de la chose ». Aussi bien c'est à une éthique a-éthique, une éthique du dépaysement que je voudrais apprivoiser le lecteur, dans l'étrangeté de la langue grecque. Pourquoi ce choix ? C'est qu'on ne peut pas faire de psychologie avec une langue qui n'est plus parlée par personne : l'évidence du sens a cédé devant l'opacité des formes, l'acte de lire suspend son vol et se fait traitement du signifiant.

Or la question de la chose, précisément, n'est pas une question psychologique, ça n'est pas un signifié : « hors signifié », disait Lacan (Sém. VII, *l'Éthique*, 9-12-59). Et il n'est pas indifférent, de ce point de vue, que c'est en l'épelant dans sa littéralité qu'il a dés-enfoui cette résonnance, *Ding*, du texte freudien où elle demeurerait oubliée.

Je prétends que la même opération, appliquée à la lettre du texte grec, fera pareillement surgir, dans sa plus intime singularité, la chose en personne.

### 3. CLINIQUE DE LA CHOSE

Reconduisant à plus tard des considérations théoriques qui me feront aller chez Platon, je voudrais tout d'abord esquisser une clinique de la chose. Cela pourrait se formuler ainsi : de quel signifiant cerner le lieu de la chose, et quelle figure vient là surgir ? A la première question je réponds : une urne funéraire ; à la seconde : la figure d'Electre.

*Electra*, en attique : la Brillante.

*Alectra*, en dorien : celle qui n'a pas de lit à elle.

La clinique concernant, comme son nom ne l'indique pas en français, mais en grec oui, ce qui se passe dans un lit, on est d'emblée au cœur de la question puisqu'en l'occurrence il (ne) se passe *rien* : Electre va faire la fête dans le lit des autres, qui sont vides : son père Agamemnon est en bas, chez Hadès, Oreste son frère est là-bas, en Phocide :

« Les couches haïes savent avec moi ce qu'il en est de mes réjouissances nocturnes, combien je pleure mon infortuné père... » (92-94).

Autrement dit elle accomplit le programme indiqué par le nom qu'elle porte : *electra*, c'est aussi l'ambre jaune, forme pétrifiée des larmes plus qu'abondamment versées par les filles du Soleil, les Héliades, à la mort de leur frère (Ovide, *Métamorphoses*, I, II).

Je ne vais pas ici raconter toute la pièce, d'autant plus qu'il ne s'y passe pas grand-chose : juste un assassinat, à la fin. Il suffit de savoir qu'elle a pour centre le personnage d'Electre qui, lui, est extérieur à cet acte : il aurait même plutôt pour effet d'en retarder l'exécution.

De quoi s'agit-il en bref ? Agamemnon, père d'Electre et d'Oreste, a été assassiné par sa femme Clytemnestre, aidée de son amant Egisthe, à son retour de Troie, il y a bien longtemps. Clytemnestre entendait ainsi venger la mort de son autre fille Iphigénie, sacrifiée par Agamemnon à Aulis. Electre sauve Oreste du massacre et l'envoie en Phocide. Les années passent.

L'acte tragique proprement dit semble, je dis bien semble, sinon la pièce s'appellerait *Oreste*, se résumer dans le fait suivant : Oreste, de retour à Mycènes, a dressé un plan en trois temps pour venger le meurtre de son père : il fait courir le bruit de sa propre mort pour ensuite paraître, tenant dans ses bras une urne funéraire censée contenir

ses cendres. Ayant ainsi endormi la méfiance de ses victimes, il les exécute. Clytemnestre d'abord : ses hurlements sont couverts par le chant du Chœur :

*Telous' arai : dzôsin hoi gas hupai keimenoï*  
« Les imprécations s'accomplissent : ils vivent, les étendus morts sous la terre » (1419).

ensuite Egisthe, de qui il se fait ainsi reconnaître :

*Ou gar aisthanê palai*  
*Dzôn tois thanousin hounek' antaudas isa?*  
« Ne comprends-tu pas que depuis longtemps, vivant, tu t'adresses en égal aux morts ? » (1477-78).

Deux mots d'explication sur la ruse d'Oreste : elle opère en ceci qu'elle conduit l'autre à élaborer un raisonnement qui, de le tromper, signe sa perte : « J'accueille comme bienvenu quiconque viendra m'annoncer que celui que je crains depuis toujours, Oreste, est mort. Or ce messager qui est là ne peut être Oreste, puisqu'il vient précisément m'annoncer sa mort. »

Ce raisonnement Aristote l'a, dans la *Poétique*, repéré comme tel sous le nom de paralogisme : c'est là l'un des modes de l'*hamartia*, de la bétise — j'y reviendrai tout à l'heure.

Mais la machination d'Oreste n'est pas toute la tragédie ; en pointillé, presque en marge de cet acte, s'en dessine un autre, accompli par Electre sur elle-même, et qui consiste, je dirais, en une dissolution, un évanouissement, un anéantissement au plus intime de son être : au lieu où la chose se tient en acte.

Détaillons.

Entrée en scène d'Electre, hors champ (77-85) :

- Iô moi moi malheureuse
- On dirait un gémissement dedans

Premier fléchissement d'Oreste :

- C'est Electre ? Je peux écouter ?
- Pas question, on a des choses à faire

Suit une longue plainte d'Electre, dont voici le condensé (86-232) :

- Non je ne cesserai pas, comme le rossignol gémissant, de faire résonner mes cris de douleur devant les portes de la maison de mon père
- Tes gémissements ne feront pas se lever ton père des marais

d'Hadès. Hors du modéré vers une douleur impossible tu vas à ta perte. Pourquoi te laisses-tu aller à cet insupportable ?

— *Deinois, ênagkasthên, deinois, c'est que je suis sous la contrainte du deinos*

*Deinos*, c'est à la fois étrange et inquiétant ; on pourrait dire en allemand *unheimlich*.

— *Exoid', ou lathei m'orga*, je suis traversée du savoir : mes déchainements ne sont pas inaperçus.

*Ou lathei* : cette opération discursive, syntaxique, sur le verbe *lanthanein* — être caché ; au moyen : oublier — ne doit pas à son tour passer inaperçue : elle se trouve avoir été déposée dans le lexique : *a-lêtheia*, le dés-oubli.

S'il était besoin, déjà, de situer le personnage d'Electre, on pourrait dire qu'elle est au lieu du dévoilement de la vérité.

Sa sœur Chrysothémis essaye de la calmer : si tu continues comme ça ils vont t'enfermer dans un tombeau — c'est l'histoire d'Antigone.

Je me permets de sauter là pas mal de choses, et j'en viens à ce qui correspond au second temps du plan d'Oreste, à ce moment où, de par un effet de translation immobile, les deux axes de la pièce viennent à se recouvrir l'un l'autre et n'en plus faire qu'un : rencontre d'Electre et d'Oreste, et comment ils se reconnaissent (1098-1226).

Que sont-ils essentiellement l'un à l'autre. Le mot est lâché par le Coryphée (1105) : *agchistos*, le plus proche, en allemand *Nebensch*, superlatif d'*agchi*, qui a donné en français angoisse. Mais sait-il bien ce qu'il dit le Coryphée, en désignant ainsi Electre ? Il profère une énigme sur le ton de la banalité : celle-là qui est à côté de moi. Oreste entend : celle-là tout près ; nous entendons : ton prochain.

Il ne faut pas hésiter à reconnaître ici le moteur même de l'acte tragique. Aristote, quelque part dans la *Poétique*, parle d'*hamartia* : le héros tragique serait celui qui s'est trompé. Lacan, quelque part dans l'*Ethique*, opposant Créon à Antigone, le reprend : non, il s'agit d'un *atê*, d'un destin funeste.

Je dirais plutôt, quant à moi, que l'*harmatia* est essentielle à la compréhension de l'*atê* : sa dissolution est l'accomplissement même du destin. Il se trouve en effet qu'en l'occurrence — je prends là l'exemple d'*agchistos*, mais le procès de la reconnaissance est tout entier écrit dans ce registre — l'acte tragique se constitue dans le cheminement inflexible qui conduit les protagonistes du drame à reconnaître, du plus profond de leur erreur, le poids de vérité dont sont lourdes les paroles qu'ils préfèrent et accueillent : ce dont sera saisi Oreste (1220) : *Pseudos ouden hôn legô*, faux, rien de ce que je dis.

Tout le monde se trompe, mais personne n'est inaffecté de la vérité

que chacun, à son insu, profère : c'est ce montage même qui précipite l'acte magique. Le cheminement qui en découle est celui, pourrait-on dire, qui mène de l'énigme à sa résolution : on sait ce qu'il en est advenu d'Œdipe, le fameux découvreur d'énigmes. Mais pour ce qui est d'Oreste et d'Electre, au moment même où ils se rencontrent, ils se ratent et trouvent là leur salut. Du lieu de la chose ils sont passés au miroitement aveuglant de celui de la cause.

Oreste, donc, survient, tenant dans ses bras une *urne* funéraire contenant, dit-il, les cendres *du* mort (tout le monde comprend : Oreste), urne qu'il donne à Electre (1119-22) :

« Etranger, donne, au nom des dieux, si cette urne, *teuchos*, le renferme, que je la prenne dans mes bras ; je pourrai alors pleurer et me lamenter, avec cette cendre, sur moi et ma race entière. »

Il faut s'arrêter un moment sur *ce* signifiant majeur : l'urne funéraire. Il est articulé, tout au long du texte de Sophocle par *des* signifiants qui, de le cerner, y logent une vérité dont les lignes de force sont dessinées par l'étymologie de la façon suivante :

— *tupôma* (54), vase, urne, empreinte : *tupoô*, façonner : *tupos*, coup, marque laissée par un coup : *tuptô*, frapper de près.

— *teuchos* (1114), ustensile, vase, urne : *teuchô*, faire, fabriquer.

— *aggos* (1118), vas, urne : cf. *agchi* (phonétiquement).

— *stegos* (1118), abri, tombeau, urne : *stegô*, couvrir, recouvrir, cacher.

— *mnêmios* (1126), souvenir, signe de commémoration (pour rappeler un souvenir), urne.

Instrument, *teuchos*, de la machination d'Oreste, de quoi est-il façonné, *tetupoumenon*, ce signifiant ? On en a l'indication au vers 1217 :

*All'ouk Orestou, plên logô g'èskêmenon*

(Ce que tu tiens là) n'est d'Oreste *rien*, qu'un façonné de discours.

Au lieu de la chose rien que la trace d'un coup, *tupos*, qu'une marque dans sa simplicité de trait commémoratif, *mnêmeios*, rien que l'origine de la parole portée rétro-activement dans son articulation signifiante, *logô êskêmenon* — je renvoie là aux développements de Lacan sur le *trait unaire*, dans le Séminaire XVII, *L'Envers de la Psychanalyse*, Séances du 14-01/10-02-70.

Voilà ce qu'Electre porte à bout de bras, pleurant sur elle et l'entier de sa race. Et que tient-elle là du creux que ce signifiant contourne ? Rien, rien que sa jouissance, autrement dit sa mort :

« Maintenant je soulève de mes mains rien, *ouden onta*, toi, enfant, que brillant j'avait fait partir du palais » (1129)

« Ayant tout emporté comme un ouragan tu t'en es allé, le père est parti, je t'ai donné ma vie, toi-même mort, tu es en route » (1150-52)

« ... au lieu de ta forme très aimée, de la cendre et une ombre qui me refuse assistance » (1158-59)

« Accueille-moi dans l'abri, *stegos*, où tu reposes, mon rien vers ce rien, *tên mêden eis to mêden*, pour qu'avec toi en bas j'habite désormais » (1165-67)

La question pour Oreste, redoutable en ces circonstances, est alors celle-ci : se faire reconnaître, c'est-à-dire en l'occurrence se substituer à la place anéantie indiquée par Electre comme la plus proche dans le creux de son adresse : *toi*.

Que se produit-il ici ?

Il faut là citer tout le contexte (1205-1226) :

OR. : Lâche cette urne maintenant, ainsi tu comprendras tout.

EL. : Jamais ! Par les dieux ne me fais pas cela, étranger.

OR. : Sois convaincue par mes paroles, et tu ne t'égareras plus.

EL. : Non ! Par le menton, n'arrache pas les très aimées !

OR. : Non ! Je ne permets pas.

EL. : Oh malheureuse moi toi Oreste, si je puis privée de ton tombeau !

OR. : Fais sonner des paroles favorables : il est juste que tu ne gémisses pas.

EL. : Comment ? Sur mon frère mort il n'est pas juste que je gémisses ?

OR. : Il ne convient pas que tu fasses résonner ces paroles.

EL. : Ainsi je suis indigne du mort ?

OR. : Indigne de rien toi : cela, pas à toi.

EL. : Mais puisque le corps d'Oreste je le porte là ?

OR. : Ce n'est d'Oreste qu'un façonné de discours.

EL. : Alors où est la tombe de ce souffrant ?

OR. : Elle n'est pas : la tombe du vivant n'est pas.

A partir de ce moment ils se font écho d'un demi-vers à l'autre, leurs paroles sont intimement entrelacées :

EL. : Comment dis-tu, enfant ?

OR. : Faux, rien de ce que je dis.

EL. : Alors il vit l'homme ?

OR. : Puisqu'en moi le souffle.

EL. : Alors toi loi ?

OR. : Vois sous tes yeux cette marque de mon père et saches enfin si je parle clair.

EL. : Lumière très aimée !

OR. : Très aimée, je témoigne aussi.

EL. : Voix ! Tu es venue !

OR. : Ne pourris plus ailleurs.

EL. : Je te tiens de mes mains !

OR. : Puissest-tu désormais me tenir toujours.

On le voit bien : c'est très profondément altéré qu'Oreste surgit de la place que lui intime Electre : non pas celle du lointain, mais celle du prochain, car cette place lui est interdite, elle est marquée du père : *sphragida patros*. En effet : le *toi* de « avec toi en bas », *sun soi katô* (1166), et celui de « alors toi lui », *ê gar su keinos* (1222), constituent deux chaînes anaphoriques disjointes. Le premier, c'est celui à qui Electre parle, son frère mort ; le second, c'est celui qui lui parle, le vivant, qui ne peut devenir le premier qu'à le faire sauter de sa place : *methes tod'aggos*, « lâche cette urne » (1205). Mais Electre persiste à lui répondre : *mê xelê ta philtata*, « non n'arrache pas les très aimées » (1208)... mais bien plutôt viens à cette place, voix, *phthegma* (1225), que j'invoque. Mais c'est maintenant un étranger, un lointain, un *xenos* : celui qui lui parle n'est pas celui à qui elle parle, ils ne sont pas le même, il est celui de qui elle parle, dans la dimension de l'absence, de l'éloignement : toi celui là-bas, *su keinos*, et non pas *su autos*, toi même.

D'où ceci : la chose sitôt apparue s'est dissoute dans l'objet façonné de lumière, cause du regard : *ô philtaton phôs*, lumière très aimée (1224).

Cela se repère très précisément sur un effet de syntaxe : on trouve aux vers 1208 et 1224, deux occurrences du superlatif de *philos*, *philtatos* ; *mê xelê ta philtata*, n'arrache pas les très aimées, et *ô philtaton phôs*, lumière très aimée. Je puis là le montrer, de l'une à l'autre de ces occurrences, la chose s'est repliée derrière le leurre aveuglant qu'elle pousse en aval de son recul.

En effet, le vers 1208 est pure désignation d'un réel, cerné de ses coordonnées de plaisir : un prédicat, *philtata*, est référé, *ta*, d'un existant en creux : *ta ø philtata*, les ø très aimées, chose muette qui surgit d'un arrachement, *mê xelê*. Cette béance, sitôt entrouverte, est colmatée du poudroisement, du miroitement d'un objet qui est venu saturer de sa complétude le vide du prédicat : *philtaton ø* → *phôs*, lumière très aimée.

Une dernière chose : Electre la Brillante est toute entière offerte, baignée dans la lumière du regard, et c'est dans ce même registre qu'elle est intégralement traversée de la chose.

A ne retenir que quelques articulations fortes de sa présence sur scène, c'est ce qui apparaît :

— 86 : son entrée sur scène : *O phaos agnon*, « Lumière pure ».

— 105-106 : « Peut-être que ce qui sourd, brillant, des étoiles, je le verrai ce jour. »



— 1115-1116 : « Oh moi malheureuse, maintenant je le fixe, comme il convient, le fardeau visible de ma douleur, à portée de main. »

— 1224 : « Lumière très aimée. »

— enfin, 1489-90, ses dernières paroles : « ... hors de notre vue : ainsi seulement pourra advenir pour moi le déliement de mon mal ancien. »

Que ce soit dans la dimension de l'oubli qu'elle puisse survivre, et que cet oubli provienne d'un retrait du regard, pose une intéressante question : qu'en est-il de l'articulation mémoire/perception ?

Je voudrais tenter le montage platonicien sur cette question.

#### 4. UN CŒUR TENDRE

La perception dont il s'agit, entendons-la, pour y voir clair, comme une aperception, un apercevoir, une *aisthêsis* frappant la vue. Le fait de la mémoire découle précisément de ceci, que cette aperception est une a-perception, dérobée sitôt que saisie, derrière la trace advenue.

Cette trace qui se dépose, issue du regard, il importe d'y articuler le précipité signifiant qu'elle amorce, mais n'importe comment : dans le registre, justement, de la lettre, « la lettre du langage, ce que nous appelons le signifiant » (Lacan, *Écrits*, 364).

On trouve cette articulation dans le *Philèbe*, 39a :

« — Il me semble que notre âme ressemble alors à un livre, *bibliô*.

— Comment ?

— La mémoire, *mnêmê*, tombant sur les perceptions, *aisthêsesi*, et les impressions, *pathêmata*, qui sont là constituées, m'apparaissent à-peu-près ainsi : écrire, *graphein*, alors dans nos âmes des discours, *logous* ; et quand cette impression écrit du vrai, un jugement, *doxa*, vrai, et des discours vrais, d'elle issus, adviennent en nous ; mais quand ce scribe, *grammateus*, en nous écrit du faux, le contraire de la vérité en découle.

— Cela me semble absolument ainsi, et j'admets ces paroles.

— Admets alors aussi un autre artisan, *heteron dêmiourgos*, naissant à ce moment-là dans nos âmes.

— Lequel

— Un peintre, *dzôgraphon*, qui après le secrétaire, *grammatistên*, écrit, *graphei*, dans l'âme des images, *eikonas*, des discours.

— Comment et quand pouvons-nous en parler ?

— Quand, ayant emmené hors de la vue, *ap'opseôs*, ou de quelque autre perception, ce qui est jugé et dit, on voit en quelque sorte en soi-même, *en hautô*, les images de ce qui a été jugé et dit. N'est-ce pas ce qui naît en nous ?

— Tout à fait. »

On le voit : l'activité signifiante, le *graphein*, est d'emblée posée comme une *pathêma*, une impression, une affection même, découlant d'une rencontre, *sumpiptousa*. Qu'il soit précisément question de *pathêma* n'est à mon sens pas autrement concevable qu'à faire l'hypothèse, justifiée, d'une proximité phonétique, que ce « tomber sur » cristallise un coup frappé qui en est la trace : *piptô/tuptô*, laquelle trace précipite la formation de la chaîne signifiante : *graphein*.

Se pose ensuite le problème du reconnaître de l'objet. Socrate fait ici l'économie du procès même de la mémoire, et l'analyse en terme de jugement, *doxa*, dans l'oscillation vrai/faux, *alêthês/pseudês*.

Je ne me risquerai pas dans l'examen du statut de l'image eikôn, et de son articulation sur la lettre, *gramma*, en tant qu'elle fait écran au réel : *ap'opseôs*.

Seule la mémoire ici m'intéresse : quel support supposer à l'inscription de la trace ?

Examinons l'hypothèse du *Théétète* (191d) :

« — Pose, j'en ai besoin, une cire vieillie, propre à accueillir les empreintes, *enon kêrion ekmageion* (...).

— Je le pose.

— Affirmons donc qu'elle est un don de la mère des Muses, Mnémosyne, et ce que nous voulons y conserver comme souvenir, *mnêmoneusai*, de ce que nous avons vu, entendu, ou nous-même conçu, en la présentant aux perceptions et conceptions, se façonne, *apotupous-thai*, comme marques, *sêmeia*, d'anneaux, *daktuliôn*, imprimées, *ensêmainomenous*. Aussi ce qui peut s'empreindre, *ho an ekmagê*, est se souvenir et savoir, *mnêmoneuein kai epistasthai*, tant que son image, *eidôlon*, demeure ; ce qui peut s'effacer, ou n'est pas devenu empreinte, est oublier et ne pas savoir, *epilelêsthai te kai mê epistasthai*. »

Il est ici quelque chose à ne pas manquer : la perception, en tant que perçue, c'est-à-dire façonnée, *tetupômena*, par l'activité signifiante, est accueillie comme autant d'anneaux — c'est-à-dire, mais j'y reviendrai, quelque chose qui fait chaîne — imprimant leurs marques sur une tablette de cire. Mais comment ne pas voir qu'au centre de la marque surgit une tension, un appel, un relief qui est celui même du percevoir, car c'est en tant que creusée qu'elle vient se déposer : qu'est-ce en effet qu'un anneau, sinon quelque chose de façonné autour d'un vide, de rien ?

Il n'est pas dans ce texte question de la chose, mais il est quand même troublant de voir ici réapparaître le *tupôma*, le vase façonné urne. Voilà qui peut éclairer trois formules quasi-homophones que Lacan donne de la chose dans l'*Éthique* :

« Elle est, cette chose, (...) ce que du réel primordial nous tirons parti, du signifiant. » (27-01-60)

« La chose, à savoir ce qui du réel bâtit du signifiant. » (*id.*)

« La chose est, comme je vous l'ai dit, ce qui du réel pâtit de ce rapport fondamental, initial, qui engage l'homme dans les voies du signifiant. » (03-02-60)

Mais revenons à Platon. Le procès de reconnaissance, *anagnôrisis*, de l'objet (jugement), se laisse dès lors reformuler en termes d'ajustement — mieux : d'inter-pénétration —, ajustement, *prosbalein* (193 c), de l'empreinte façonnée, *apotupôma* (194 b), dans, *pros*, la frappe, *tupos*, du percevoir, ajustement de la perception à sa propre trace, *to eautês ichnos* (193c).

Or il se trouve que la plupart du temps, ça rate : *apotuchôn*. Quelque effet de miroir en est la cause :

« comme les impressions de la vue dans les miroirs, je me trompe » (193c).

lequel miroir, précisément, est, dans le *Sophiste* (239d), conjointement avec la lettre, constitutif du champ de l'image comme tel :

*ta en tois hudatî kai katoptrois eidôla kai ta gegrammena kai ta tetupômena*, ... les images dans l'eau et les miroirs, et aussi les écrites et les façonnées.

D'où provient ce ratage ? Pour le comprendre, il suffit d'inscrire la perception dans sa dimension propre, celle de l'*ayant été*, autrement dit, maintenant qu'est monté l'appareil de la mémoire, de le faire fonctionner : la mémoire en acte est ressouvenir, *anamnêsis*, c'est-à-dire désoubli, *a-lêtheia*.

## 5. Desêtre

Prenons le *Phédon*. Je passe la théorie de la réminiscence, qui y est rappelée du *Ménon*. Liée au fait de l'apprentissage, elle n'est, de l'avis même de Socrate, pas convainquante.

Plus intéressant est ceci (73c) :

« Si, voyant quelque chose, ou l'entendant, ou l'accueillant de quelque autre perception, on ne connaît pas cela seul, mais aussi on pense à autre chose, *hereton ennoêsê*, objet non du même savoir mais d'un autre, *hou mê hê autê epistêmê all'allê*, ne disons-nous pas justement qu'on s'est ressouvenu, *anemnêsthê*, de ce que l'on a accueilli dans sa pensée ? —

Comment dis-tu ? — Ainsi, par exemple : autre, *allê*, je pense, est le savoir d'un homme et d'une lyre ? — Comment non en effet. — Ne sais-tu pas que les amants, quand ils voient une lyre, un vêtement, ou quelque autre chose dont leur jeune aimé a l'habitude de se servir, éprouvent, *paschousi*, ceci : connaissant cette lyre, ils accueillent aussi dans leur pensée la forme, *eidos*, de l'enfant à qui était la lyre ? Cela est un ressouvenir, *anamnêsis*. »

*Penser à autre chose, heteron ennoein*, voilà la mémoire en acte : ressouvenir. Plus près de Lacan, on pourrait presque traduire, *c'est le penser de l'Autre* ; or, penser est un discours, *dianoia kai logos tauton*, pensée et discours, le même (*Sophiste*, 263<sup>e</sup>), donc... ce syllogisme se conclut tout seul.

Lequel discours suit son cours, diffractant ses leurres, laquelle pensée va, affirmant et niant : elle est alors opinion, *doxa*. D'où ce qui suit (*Théétète*, 206d) :

« La pensée, *dianoia*, est une opinion, *doxa*, se réfléchissant/se façonnant, *ektupoumenon*, au travers du flot de l'émission vocale, *dia tou stomatos rhoên*, comme dans un miroir ou dans l'eau. »

Mais précisons les modes de conduction, de passage de l'un à l'autre des termes de la pensée. Je l'ai déjà dit : c'est une articulation signifiante, autrement dit une forme, *eidos*. On trouve là Saussure : « la langue est une forme, non une substance ». (C.L.G. 157.) Qu'il s'agisse évidemment d'une métonymie, dans la reconduction de la lyre à l'enfant, ne doit pas nous leurrer sur cette articulation formelle, qui est de l'ordre du *met'onoma*, un signifiant après un autre, appelé par l'autre, accomplissant un acte de pensée vers *en haut*, une *anamnèse*, on pourrait presque dire une levée d'oubli,

« ... surtout quand on l'éprouve pour cela que sous le poids du temps, *hupo chronou*, et du ne pas aller voir de près, *mê episkopeîn*, on a déjà oublié, *epelelêsto* » (73<sup>e</sup>).

Mais qu'advient-il de la perception dans ce montage ? Et la chose, où la placer ? Dans ce qui suit, il suffit de remplacer mentalement les termes d'« égaux » et d'« égal », respectivement par ceux d'« objet » et de « chose ». Cette substitution est plus loin justifiée par le texte même (75d) :

« Nous ne parlons pas en effet à présent de l'égal plutôt que du beau même et du bon même et du juste et du sacré, mais aussi, comme je dis, de tout ce sur quoi nous imprimons le sceau, *episphragidzometha*, du même qui est, *to auto ho estin*. »

A la faveur de cette substitution, la chose, il me semble, doit apparaître :

« Quand, voyant quelque chose, on se met à penser que : “il se décide que ce que je vois là soit quelque autre, *allo ti*, des étants ; mais il s'en faut, *endei*, il ne peut être tel cet autre, il est de moindre valeur (mieux : réalité), *phauloteron*” ; il est nécessaire, je pense, qu'à celui qui a cette pensée, il soit arrivé de voir cela à quoi, dit-il, l'objet même, *auto*, ressemble, quoiqu'il s'en faut de beaucoup, *endeesterôs*. — C'est nécessaire. — Alors quoi ? Avons-nous éprouvé quelque chose de tel, ou pas, avec les égaux et l'égal même, *auto to ison* ? — Tout à fait. — Il est donc nécessaire que nous ayons vu l'égal, avant ce moment où, voyant les égaux pour la première fois, nous avons pensé que tous sont tendus, *oregetai*, vers être tel l'égal, quoiqu'il s'en faut de beaucoup. — C'est cela. — Mais alors, sur cela aussi nous sommes d'accord : l'avoir pensé même, *auto ennoêkenai*, être même capable de penser, de nulle part ailleurs que du voir, du palper, ou de quelque autre perception ; je dis le même de toutes. — C'est en effet le même, Socrate, pour ce que tes paroles veulent montrer. — Mais c'est bien à partir des perceptions qu'il faut penser que tous les égaux, en tant que perceptions, sont tendus vers celle de l'égal qui est, *tou ho estin ison*, et sont tout à fait en défaut, *endeestera*, par rapport à elle. Ou bien comment dire ? — Ainsi. » (74d-75d)

La voici, la chose, entièrement dérobée derrière l'objet qu'elle pousse en avant, qu'elle pousse dans le peu de réalité, elle qui est. Voyant quelque chose, on ne peut s'empêcher de penser à autre chose. Cet autre chose n'est écrit de rien d'autre que de l'accomplissement d'une forme : se mettre à penser à. Cette forme n'est rien d'autre que la possibilité de la chaîne signifiante, le long de quoi est rétro-activement porté, sur une voie anamnésique, cela même qu'on voit. Mais s'il s'en faut d'un rien, et c'est beaucoup, que l'objet s'accomplisse chose.

Le fait du signifiant produit cet infime décalage qui se creuse, du lieu où apparaît l'objet à celui où disparaît la chose : tout simplement ; ce qui est éprouvé comme *aisthêsis* déclenche, écrit (*Philèbe*) un penser, qui se trace sur la voie du ressouvenir.

Nommons ce lieu du penser, qui naît du percevoir : refoulement originaire : rejet/recherche d'un savoir. *To auto ho esti*, le même qui est, la chose, est l'objet d'un savoir qui s'épelle intégralement dans le peu de réalité, dans le désêtre qui tend l'objet vers l'être : là où c'était la chose, il s'en est fallu de peu qu'advienne l'objet. Là, en revanche, advient un sujet, mais sujet à l'oubli :

« Ce qu'on appelle oubli, *lêthên*, Simmias, est rejet au loin, *apobolên*, du savoir, *epistêmês*. » (75 d)

Ici seulement le montage platonicien se décolle du montage freudien. Socrate, qui à cette rétro-action de la chose dans l'objet, de l'objet vers la chose, prêtait un support d'inscription vieilli d'un coup, lisse et non feuilleté, une cire, a disposé autrement l'hétérogénéité du lieu d'exercice de la chose, dans un avant qui est chez lui le temps d'un ailleurs (75 d) :

« ... de sorte qu'il est nécessaire d'avoir accueilli le savoir de tout ceci avant le naître. — C'est cela. — Aussi, si, l'ayant accueilli, nous n'avons pas oublié à chaque fois, toujours naître sachant et traversant la vie toujours savoir. »

## 6. Exit

A chaque fois, *ekastote*, à chaque renaissance : hypothèse tragiquement nécessaire. Dans l'heure qui suivait il était mort :

« ... au bout de peu de temps il eut un sursaut ; l'homme alors le découvrit : *son regard était fixe.* »

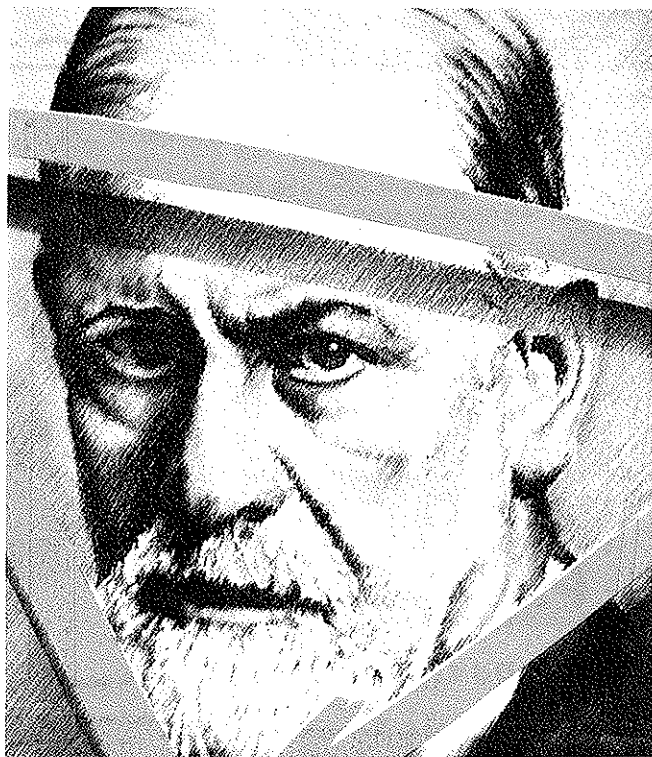
(*Phédon*, fin).



Jean Allouch

## The grounds are excellent \*

De quelle Vieille Charité Freud serait-il aujourd'hui le malheureux bénéficiaire ? L'apparente unanimité que recueille la bonne intention de traduire Freud signifierait-elle qu'il n'y a plus désormais d'enjeu



---

\*. Transcription d'un exposé présenté le 9 février 1985 à Marseille dans le cadre d'une rencontre « Art, littérature et psychanalyse », siégeant dans les locaux rénovés de la *Vieille charité* — de là l'entrée en matière de ce texte. La photo d'abord prise à parti est un morceau de l'affiche publicitaire du colloque ; par son biais Freud régnait en ces temps-là sur les abris-bus marseillais.



véritable dans l'affaire de cette traduction ? Quel rapport de cette bonne intention à cette sordide figure d'un Freud idéalisé, quasi aussi vieux que la susdite charité, et dont l'œil noir, tandis qu'il nous regarde, laisse transparaître le cancer que cache mal une bouche fermée ?

Regard d'outre-tombe, figure annonciatrice de mort, mais aussi figure d'autant plus ithyphallique que l'érection, déplacée dans le regard, est comme telle voilée. Voici Freud, d'autres fois, photographié avec ses partisans : ici tenant à la main ostensiblement un cigare — alors que d'autres s'abstiennent de fumer, et là juché sur un tabouret — ses chers collègues, bipèdes comme vous et moi, s'en trouvant rapetissés. Oui, il y a eu une collectivité pour mettre en scène puis en circulation cette photo-là :



Ne sent-on pas que l'iconographie du freudisme est proprement idolâtre ? Certes le comique vient-il au jour, par éclairs, dans les trous de cette abjection. Mais il ne cesse pas, cependant, de ne pas prendre le dessus ; et la tragédie d'Œdipe, reformulée dans le piètre pathos du complexe, domine encore le discours de la psychanalyse. Un certain Kierkegaard, psychologue à ses heures, n'avait-il pas établi la prévalence du comique sur le tragique ? Mais c'est ainsi : à avoir méconnu cette prévalence, toute l'institution de la psychanalyse fut

mise en place pour que ce qui oriente la pratique de chacun reste dans les mains de vieux béats.

Quelle sorte d'apaisement, de fausse tranquillité, peut bien apporter cette figure de Freud, son idolâtrie d'autant moins drôlatique qu'elle est davantage accentuée ? Quelle pseudo-garantie procure-t-elle ? Et au prix de quelle inhibition ?

\*  
\*\*

Ouvrez un instant le justement nommé « transistor » — le terme doit en effet se traduire par « résistance de transfert ». Le parleur y évoque le conflit du Yemen où, dit-il, deux tendances d'un même courant politique s'affrontent, ne parvenant pas à réaliser leur unité « orgasmique ». C'est « organique » qu'il voulait dire... Mais que se passe-t-il juste après ? « Oh la la... — commente-t-on — ... mais c'est un lapsus freudien ! » Et on continue à causer... exactement comme s'il ne s'était rien passé. Et pourquoi pas en effet. Nous savons qu'il ne faut rien de moins que la souffrance névrotique ou psychotique avec ce qu'elle implique de mise en acte d'un transfert pour qu'un sujet consente à s'arrêter à ce genre d'incident de parcours, à arrêter son parcours à ce genre d'incident et jusqu'à en faire carrefour pour un itinéraire autre et imprévu.

La référence à Freud vient ici exactement à la place d'une analyse qui n'a pas lieu. Mais en quoi donc cette invocation sert-elle cette non-effectuation ? Le nom de « Freud » apporte ici la garantie de ce que le trébuchement qu'on n'a pas pu, cette fois, ne pas relever, est traductible. Dire « orgasmique » en lieu et place d'« organique », cela doit certes — suppose-t-on — avoir un sens. N'est-ce pas là ce que Freud a dit ? Quel sens ? Eh bien justement, mieux vaut n'en rien savoir ; et comment mieux conforter cette ignorance active qu'en donnant un coup de chapeau à l'idole Freud, qu'en admettant ainsi qu'il y a quelque part un lieu, freudien, où ce sens est su ?

Freud, veut-on croire ou fait-on semblant de croire, est celui qui nous assure que tout ce qui échappe à notre maîtrise et que nous reconnaissons cependant comme venant de nous est traductible. Le freudisme serait ainsi non pas seulement une théorie de la traduction mais la théorie qui nous assurerait qu'en tout cas il y a une traduction. Donc une théorie de la traduction généralisée ou une théorie généralisée de la traduction ; son affirmation fondatrice serait : c'est traductible.

Est-ce si sûr, cependant, que tout ce que nous appelons « formation de l'inconscient » (lapsus, rêve, acte manqué, symptôme et même mot

d'esprit) trouve sa caractéristique essentielle en ceci que ça aurait un sens et que c'est cela qui est déterminant dans l'affaire ? Le sexuel fait-il si bon ménage avec le sens ? Est-il le sens caché ? Est-ce bien là ce que disait Freud ?

Que l'affirmation « c'est traductible » trouve d'autant plus de créance que l'analyse reste davantage non effectuée nous met déjà la puce à l'oreille.

Comme peut aussi nous alerter l'ultime travail de Michel Foucault : dans cette Grèce classique, où peut-être comme nulle part ailleurs le discours du maître a trouvé sa réalisation la plus rigoureusement soutenue, le rapport sexuel est problématisé comme inassimilable aussi bien par le discours que dans les pratiques érotiques, qui, au bénéfice d'une préservation de l'harmonie, s'en tiennent prudemment à distance. Inintégré dans le sens, bien plutôt fait-il trou ; ce qui se repère à ceci qu'on n'a jamais affaire qu'à ses bords, ceux que dessine l'histoire foucauldienne de la sexualité.

L'expérience du psychotique — du moins ce que nous pouvons en recueillir dans ce qu'il nous témoigne de son rapport à la jouissance de l'Autre, de la façon dont il la déjoue — n'est pas moins prégnante à nous interdire d'admettre tout de go l'opération de la traduction comme donnant à elle seule à la fois son fondement et son régime à l'expérience psychanalytique.

Mais puisqu'il s'agit aujourd'hui de la traduction, discutons-en. J'appuierai cette discussion sur le travail, maintenant connu en France, de Douglas Hofstadter (*Gödel Escher Bach*, dit par acrophonie GEB, InterÉditions, Paris, 1985). Hofstadter est la nouvelle coqueluche de nos intellectuels mass-médiatisants actuellement en mal des maîtres penseurs qu'ils n'ont jamais eus — sans doute parce qu'ils soupçonnent, selon la formule de Lacan, que « le maître est un con » », et que ce soupçon, Dieu sait pourquoi, les a arrêtés de prendre maître.

*GEB* est un livre d'humoriste ; et c'est avec humour qu'Hofstadter raconte à son lecteur en français comment il sut, après-coup, que son livre était un traité de la traduction. Tout ceci nous réjouit fort et nous nous laissons volontiers emporter par la fougue d'un texte aussi amusant que brillant.

Quel est — selon Hofstadter — le sublime de la traduction ? Il fait mieux que nous le dire, il nous en donne un exemple, celui-là même que je vais discuter.

Le fin du fin de la traduction, nous dit-il, est que le lecteur du texte dans la langue cible (comme le désignent, cynégétiquement les linguistes) s'esclaffe : « mais c'est intraduisible ! » Là, dit Hofstadter, c'est parfaitement réussi. Par son côté paradoxal le critère proposé a tout pour nous séduire. Ça a tout de même une autre allure que le tests en aller-retour auxquels se consacrent certains. Nous apprécions surtout qu'au clin d'œil se conjoigne la ruse. Le bon, le vrai traducteur est celui qui « couillonne » son lecteur (vous me pardonnerez ce mot qui, au pays de Pagnol, n'a rien de grossier). La performance du traducteur aurait comme consisté à transformer la trace de ses pas, parfois laborieux, en pas de trace ; le traducteur est un prestigitateur.

Mais allons tout de suite à l'exemple qui est, en effet, dans le prolongement logique du critère proposé.

Dans *Ricercar*, dernier dialogue de son ouvrage, Hofstadter fait jouer six sens différents d'une seule et même phrase proférée tour à tour par les six protagonistes du dialogue à la suite immédiate les uns des autres. La phrase est celle-ci :

The grounds are excellent.

Que cette phrase puisse être ainsi « fuguée » tient principalement au fait que le mot anglais « ground » est lui-même gros d'au moins six significations. Il n'y a donc pas là un bien grand mystère. Mais l'affaire se corse quand il s'agit de traduire ce dialogue. Comment procéder avec la phrase en question ?

L'obstacle, à la fois symbolique et réel, tient à ce qu'il n'existe pas, en français, de terme qui aurait exactement les six sens de ce « ground ». Certes, notre « fond » réalise une assez bonne performance puisque, comme « ground », Il signifie aussi bien le fond de la mer que le dépôt sédimentaire de marc de café dans la tasse et même, en technolecte pictural, Le fond du tableau. Mais, lorsque « ground » veut dire « raison » ou « terre », notre « fond » ne convient plus. Or il suffit, et tel est bien le cas, qu'une seule des six mentions ne puisse être traduite comme les autres pour, à la traduire selon son sens, détruire toute la subtilité d'un dialogue dont la construction est toute entière tendue de façon à produire six lectures différentes d'une même phrase. Alors ?

La solution prônée par Hofstadter est de la veine de celle du problème de l'œuf de Colomb : le traducteur choisira un mot français porteur d'au moins six significations différentes et recomposera le dialogue à partir de ce mot. C'est en effet une solution si on tient avant tout à couillonner le lecteur en lui donnant l'estocade de cette même phrase,

proférée six fois consécutivement, et ayant un sens différent à chaque fois.

Ainsi « The grounds are excellent » en vint à être rendu par... :

Superbe tour !

Et nous applaudissons : ça c'est traduire ! Puis, l'enthousiasme un peu éteint, nous nous interrogeons : est-ce bien « traduire » ?

Freud pensait la *Traumdeutung* intraduisible ; il se montra très surpris que ça semble avoir été traduit. A ses yeux le traducteur ne pouvait procéder autrement qu'en y mettant du sien : en substituant aux rêves mentionnés dans la *Traumdeutung* d'autres rêves extraits de sa propre pratique analytique, en les analysant dans sa propre langue, tout en accentuant tel aspect de cette analyse conformément à l'accentuation que donnait la *Traumdeutung* à tel moment de son argumentation. Vous noterez que ceci implique rien moins qu'une position d'analysant pour le traducteur. Vous remarquerez aussi que si la *Traumdeutung* avait été ainsi « traduite » en français, cela aurait coupé court ou du moins fait barrage à ce flot de travaux qui prétend analyser Freud post-mortem.

Or cette indication de Freud rejoint tout à fait la solution adoptée par Hofstadter et ses traducteurs. Simplement, différent en cela de la horde freudienne, eux sont passés à l'acte alors que les traducteurs de Freud ont cru pouvoir s'en dispenser. Il est vrai qu'Hofstadter n'a pas encore, lui, de cigare à la main, ni n'est juché sur un tabouret ; il n'a donc pas à en subir les effets d'inhibition chez ses partisans.

Je n'ai pas ici le temps suffisant pour étudier avec vous quels furent les procédés mis en jeu pour ces traductions de la *Traumdeutung* qui viennent conforter l'illusion selon laquelle il serait possible de ne pas tenir compte de l'indication donnée par Freud. Cette illusion trouve souvent un solide appui lorsque ces traductions ont lieu de l'allemand à une langue de la même famille et écrite dans un quasi identique alphabet. Ainsi *Fammillionär* rendu par « famillionnaire » : la proximité est un obstacle à ce qu'on s'aperçoive qu'il s'agit d'une translittération. Et lorsqu'une telle opportunité n'est pas offerte par un heureux hasard qui n'est hasard qu'à demi, on recourt à la note en bas de page — cette honte du traducteur comme on l'a dit — pour y inscrire le terme allemand intraduisible parce qu'équivoque, l'interprétation jouant précisément sur son équivoque.

Ce que visait l'indication explicite de Freud, Lacan en a forgé — d'ailleurs tardivement — le concept, celui de lalangue. L'opération

traductrice bute sur son cristal. Inexorablement. Nommer comme telle lalalangue est faire cas de l'incontournable d'un symbolique qu'on distingue comme tel, comme une des dimensions de l'être parlant. Le signifiant n'est pas la représentation et ne vaut pas uniquement en tant qu'il aurait, appendu à ses basques, tel signifié. Le Saussure des anagrammes va autrement plus loin que celui du *Cours*.

En rendant « ground » par « tour », Hofstadter s'incline devant le cristal de la lalangue. Il reconnaît qu'une certaine fonction de « ground » dans *Ricercar* ne peut être conservée dans une traduction qui déciderait de ses choix en se réglant d'abord sur un souci de maintenir le sens. C'est dire qu'il y a un choix plus fondamental que traduire comme ceci ou comme cela et qui, en outre, est un choix forcé : ou bien le sens et je perds la fonction, ou bien la fonction et je perd une bonne partie du sens.

Cette incoutournable antinomie nous contraint à préciser ce dont il s'agit lorsqu'on fait prévaloir la fonction. Nous ne pouvons en effet, sans méconnaître cette antinomie, nommer « traduction » à la fois l'opération qui rendrait « ground » par « fond », « raison » ou « terre » et celle qui trouve dans « tour » un valable équivalent.

C'est pourtant, dira-t-on, ce que fait Hofstadter. Certes, mais avec quelles conséquences ? Nous le voyons en effet glisser du coup immédiatement dans l'ornière du platonisme. La voici d'ailleurs clairement imagée sur la page de garde de l'édition française de *CEB* :



Toute réalisation du *GEB* écrite en quelque langue n'est jamais que l'ombre du *GEB* absolu, du vrai *GEB* qui se tient dans le pur ciel de l'*eidōs*. Le *GEB* anglais n'est que la projection du *GEB* absolu sur le mur anglais. Le *GEB* français est une semblable projection sur le mur français. Il s'ensuit que le premier n'a pas le statut d'une version originale. Il n'y a pas de disparité fondamentale entre lui et sa « traduction ». Dans le même mouvement où l'écrit se fait simple ombre de lui-même, s'efface la distinction auteur/traducteur. Il n'y a que des gens qui, une torche à la main, éclairent le pur *GEB* afin d'obtenir une ombre non pas plus ou moins fidèle — car elles le sont toutes de par le dispositif — mais plus ou moins sombre et distincte sur le mur de leur langue. Ni auteur ni traducteur donc, simplement des lampistes.

On ne peut mieux témoigner que ne le fait Hofstadter ici, de comment une extension trop grande du concept de la traduction a pour résultat immédiat la destruction pure et simple de ce concept.

\*

\*\*

Pour nous qui nous heurtons, comme Hofstadter, au mur du langage mais qui sommes an-espérément dépourvus de lampe de poche (« abordez chaque nouveau cas comme si vous n'aviez rien appris des précédents », ce conseil de Freud ne dit-il pas qu'il est préférable de n'avoir pas en main une lampe de poche ?), pour nous qui avons affaire non à la réminiscence mais à la répétition, un concept plus serré de la traduction n'est pas sans intérêt. La traduction ne peut qu'y gagner en intention, même si elle doit réduire son territoire pour faire place à ses petits frères ou sœurs en conceptualité.

Nous nous refusons donc la facilité de nommer « traduction » l'opération qui rend « ground » par le français « tour » ; et, puisque le choix de « tour » se base non sur le sens de « ground », pas non plus sur la littéralité du signifiant « ground » mais bien sur la répétition d'une séquence sonore fixée, nous nommerons « transcription » l'opération dont il s'agit dans ce choix \*. Une écriture *transcriptive* se règle non sur le sens mais sur le son.

---

\*. Précisons le statut de cette transcription. On n'affirme pas ici que le français « tour » assonne avec l'anglais « ground ». « Tour » transcrit non pas ground » mais la fonction de « ground » dans le dialogue. En effet « ground » est élu non pour sa polyvalence sémantique mais pour être fugué ; il peut être fugué parce qu'il est sémantiquement polyvalent. La polyvalence est mise au service de la fonction « fuguer ». De même « tour » n'est pas élu pour sa polyvalence ; mais parce qu'il est polyvalent il pourra être fugué. La transcription de la fonction « fuguer » a pour support « ground » en anglais et « tour » en français.

Ce n'est pas une raison, parce que notre écriture alphabétique se pense comme

« Tour » transcrirait donc « ground ». Mais il y a encore une autre possibilité d'opérer avec ce « ground » à laquelle ni Hofstadter ni ses traducteurs n'ont pensé, peut-être parce que la tradition platonicienne n'a pas le souci de dégager comme telle l'instance de la lettre.

On peut en effet, à la mode de Brisset (et là, bien sûr, la prise en compte comme telle de la psychose n'est plus négligée), produire six phrases françaises en réglant leur production non sur le sens, pas non plus sur le son, mais sur la lettre de la version anglaise originale. Tout en ayant un sens dans le dialogue, chacune se différencierait des cinq autres quant au sens ; et toutes cependant conserveraient comme une suite ordonnée la série des lettres de la phrase originelle. Ceci ne va pas, sauf exception, sans un certain « lape-près » comme dit Boby Lapointe, dernier né méridional de nos poètes « rhétoriciens ». On pourrait donc obtenir quelques phrases du genre (les noms propres sont en majuscules) :

The grounds are excellent



Zeus gronde par excès lents  
 Thé GROUND : arrêt de Ceylan  
 T'es gros, OUNDZAR, et que c'est lent !  
 Tes grands dards, hais que celles hantent  
 T'es grand, Tzar excellent  
 TSEU grond : « ARE, eh que c'est lent ! »

Resterait encore à fuguer cette série de phrases en les insérant dans un scénario de façon à ce qu'elles puissent être dites dans la suite immédiate les unes des autres ! Laissons ça à un virtuose de l'*Oulipo*. Sa virtuosité parviendrait peut-être à effacer le côté « tiré par les cheveux », en fait tiré au cordeau de la lettre, de toute l'affaire, à donner au récit un maximum de légèreté, à nous duper jusqu'au point où ne pressentirions même pas qu'il y eut, pour la fabrication de ce texte, mise en jeu d'un procédé.

Le plus étrange maintenant est que nous rendrions opérant bien au-delà que ne le fait Hofstadter, son critère de la tromperie. C'est qu'il

---

transcriptive, pour réduire le transcrire au seul domaine du son — même si le sonore s'en trouve privilégié. Le procédé de l'estampage est une transcription d'image ; de même, en peinture, la véronique porte la transcription à la dignité du semblant.



y a tromperie et tromperie. La transcription s'adresse au couillon, la traduction au fidèle et la translittération au dupe.

\*  
\*\*

Alors traduire Freud ? La question est mieux formulée lorsque nous posons qu'il s'agit de le lire. Encore serait-il préférable que le lecteur sache ce qu'il fait quand il choisit, en fonction de l'élément du texte freudien auquel il a affaire, de le transcrire, de le traduire ou de le translittérer.

Il est désormais exclu, quoiqu'on s'échine à faire pour établir le contraire, d'aborder Freud sans Lacan ; plus précisément encore sans ce qu'a amené Lacan dans le champ frayé par Freud, à savoir le ternaire imaginaire symbolique réel qui donne son excellent fondement au triptyque traduction, translittération, transcription.

Chacun sait que la traduction aujourd'hui autorisée du texte freudien s'est ostensiblement engagée en tournant le dos au frayage lacanien qu'elle feint d'ignorer. A même supposer menée au bout l'entreprise ainsi engagée, on peut déjà annoncer sans être prophète que le résultat en sera théoriquement périmé dans l'instant même où il sera proposé. Quand la pierre tombe sur l'œuf, dit un proverbe, l'œuf se casse ; quand l'œuf tombe sur la pierre, ajoute ce même proverbe, l'œuf se casse.

Charles Bouazis

## Le contenu fatal

*Pour un second, qui s'imagine juif.*

Que se produit-il à l'orée du désert ? Quand Moïse, accompagné de Séphora, gagne le chemin de pierre où il lui est promis de délaissier son accomplissement, c'est-à-dire de mettre fin au dialogue avec lui-même ? L'exil, le désert, c'est d'abord le départ de soi-même, et il ne faut rien moins que cette solitude sèche pour que s'interrompe la cause de l'individu... Car il y en a une autre, dont le bruissement lui demeure, et qui fait qu'il ne se sent pas seul au commencement de l'endurance.

Séphora, dont il n'est pas gardé qu'elle se soit nommée, elle, « l'égyptienne », porte le premier né dont c'est le sort de mettre en souffrance, au sens accru de la lettre du terme, un certain savoir qui vient d'apparaître. Lui, cet enfant, il est l'immémorial auquel a été confié le don de hâter le tracas d'une jouissance encore inconnue.

De laquelle ? De celle dont il peut être question à partir du retrait qui s'est opéré du lien social. En partant au désert, le couple a abandonné le mode d'être d'une jouissance par laquelle il n'était pas aliéné : il la quitte, il s'en va précisément pour s'en débarrasser et ce n'est que parce qu'elle ne lui manque pas qu'il peut inventer la production d'une autre. Pour la supposer, il faut donc entendre tout l'acte auquel sont livrés Moïse et Séphora, et selon quelle structure ils s'y sont trouvés partagés : partage inégal, entre eux, et c'est la plus florissante question que de l'évaluer.

## I

Que devient Séphora pendant que Moïse remâche la perspective de son message ? Elle gît dans l'accompagnement, se suffit de son fils et pourtant perçoit dans cette proximité que tout le déplacement divin qui les environne est l'occasion à saisir pour produire, pour ce fils tout singulier d'être le sien, premier, un rapport qui le change. Car elle sait que, pour toute l'aire du monde qu'ils habitent, un fils n'a d'autre nom que celui de la tribu. Pour toutes les variétés de peuples qui longent la Méditerranée, il en est ainsi : les enfants mâles reçoivent le nom du groupe, comme un don, et point d'autre qui dirait un particulier qui n'est pas conçu ; et qu'ainsi, par ce défaut, s'institue le droit des pères et des anciens à disposer de toute la vie des jeunes. Le social fait lien de cette force-là, qui est celle du droit de mort sur le dérogeur, cette déviance ne fut-elle que l'inaptitude du père à concevoir son caprice.

Séphora, femme, sait que la « révélation » qui vient d'être donnée à Moïse peut modifier le statut de l'homme, mais elle sait encore plus que ce n'est qu'une possibilité, que la véritable affaire, c'est non le statut de l'homme, mais celui du divin. Dieu s'occupe de son intérêt propre, qui est que l'homme soit saisi par l'écriture, celle des lois par lesquelles l'Homme fait soutien à Dieu. Et Séphora, qui est un peu à côté de ce débat, sort encore plus de la tribu, même si elle est unifiée du nom de Dieu et songe qu'il lui reste à porter sa part du fardeau, celle qui lui incombe dans l'intérêt de l'homme, soit de cet être d'enfant qui lui advient.

C'est parce qu'elle est dans les sables, c'est-à-dire dans l'attente, c'est-à-dire dans l'absence, que lui advient le geste : dans une affliction qui échappe à Moïse, sans se confier à sa propre horreur, elle déchire le sexe de l'enfant en sa crête, découpant selon le peu d'adresse d'un couteau de pierre<sup>1</sup> et l'ensablant tout aussi vite d'une touffe d'herbe pour que de lui ne s'échappe pas trop ce qu'elle veut voir en provenir : le sang, qui en émerge, son effroi en fait la couronne qui manque et c'est juste alors que Moïse de son détour revient : s'effrayant de sa propre absence, c'est-à-dire du désert qu'il accroît, il revoit hors du site égyptien qu'il a plus d'une fois observé, se pratiquer la césure effrayante.

Mais alors que les Egyptiens ritualisaient à l'extrême la situation de la circoncision<sup>2</sup> qu'ils connaissaient et parfois reconnaissaient, il se trouve

1. Jacques Lacan, dans le séminaire sur l'Angoisse, 1963.

2. Ceci permet que soit perçu évidemment que c'est le dernier texte freudien, sur les deux Moïses, l'égyptien monothéiste et le midianite proche des volcans du Yémen, qu'il convient d'avoir en référence constante.

là, devant Séphora, devant l'écho de sa folie individuelle. Il n'y a qu'elle, c'est une femme, outrageuse de la considération du divin, et pourtant il ne brandit pas le même contenu de pierre pour ajourner le cours de ses enfers. Il vient d'apprendre, d'un seul coup, et par une autre voie, qu'elle est, Elle, hors du tout qui signe la science dont il jouit. Elle n'est pas tout à fait prise là-dedans, et il se méduse, et cela lui transmet que ce qu'elle vient d'accomplir a rang dans la nouvelle Arche dont il assume les transports. C'est cela qui l'empêche de tourner au meurtrier : ce qu'elle sait, ce qui a fait la plénitude de son acte, c'est un savoir aussi, dont l'origine n'est pas lui ; mais est peut-être Dieu dont lui, Moïse, est l'émissaire.

Qu'elle ne puisse être inspirée que par Dieu est ce qui assourdit autant la haine que l'autre voix, celle par laquelle il apprend que le Savoir, celui qu'il a, même celui qu'il a, cela peut se fendre, se séparer. Il entend en même temps, parce qu'il est très porté à entendre, Moïse, en cette circonstance, qu'elle, Séphora, ne vit que dans cette fente, fissure du savoir de la lettre, du signifiant, du texte, de la loi. Et il est suspendu, non point égaré mais suspendu, car il n'est point là capable d'entendre qu'en fait elle a pratiqué une seconde césure, dans la dimension de son savoir à lui. Puisque Dieu ne lui a pas ordonné, à lui, d'avoir soin de circoncrire.

Césure seconde et point secondaire qu'il lui est impossible de récuser dans le trait, car il n'en connaît pas l'issue.

Séphora a ouvert entre eux une crise dont ils ne peuvent sortir que par la parole.

## II

Séphora, peut-être quelque temps plus tard, et alors que la même crise est toujours accentuée, la relève encore plus par la destination du nom. Il faut donner à ce fils étranger à la Tribu puisqu'il en est loin, un nom, et là encore Séphora se mêle de ce qui ne la regarde pas ; comme il n'y a pas de tribu présente pour organiser l'imposition d'un nom social, celui de la tradition tribale rehaussée, elle se saisit du moment de cette vacance pour qu'il ne soit pas possible de nommer le fils autrement que selon la même solitude qui justement les entoure. Ils vont seuls, bien que tout soit déjà élaboré et il n'y a qu'une extension minimale entre le fait d'aller seuls au périple et ce nom de solitaire qui est en passe de pouvoir être décliné : c'est l'enjeu singulier et triomphant de Séphora que de dégager le nom du fils du nom du père, en ce que celui-ci s'avance d'abord, dans son propre départissement, pour être l'écho de celui de la

horde. Il est entendu et clair que l'invention des juifs, c'est là : retirer le nom du fils de la gangue du nom social, de l'enfouissement dans le simple nom oral, dans l'ordre qui peut le précipiter au devant d'une mort par caprice. Si le fils venu de la mère n'est qu'une unité dans le sein de la phalange des soumis aux lois des pères, il peut prendre fin, dans l'instant de leur volonté et de leur hasard. S'il n'a pas de nom qui le rende étranger.

Séphora a l'expérience de ce règne midianite et elle a la circonstance du désert, où il n'est pas encore de règne pour sa famille, mais où il peut se tendre, à la sortie. Quand ils finiront par cesser de traverser, ils aborderont en ce point où la fondation nouvelle requerra un groupe, de la tribu, et qui empêchera alors que redevienne mortelle la menace des pères ? Il faut la précéder, l'inclure dans le même mode inoui : l'intuition de Séphora est à la mesure de son acte. Elle sait qu'à la sortie du désert, Moïse, pour pouvoir fonder, va devoir s'entourer et donc renouer avec les préceptes de la horde.

C'est avant qu'il faut donner à son fils un nom qui oblitère la jouissance mortelle des pères. Cela ne peut pas être dans le trajet d'un vœu qu'elle se hasarderait à formuler et auquel il donnerait par à-coup, son option. Il faut un acte inconnu, et rien qu'un acte, qui subjugue la main de Moïse sans subjuguier la main de Séphora ; c'est là où elle a le plus à ne pas confondre : il ne s'agit de rien de moins que ceci que sa main à elle force celle de son homme. L'éruption de sa main dit la main forcée de Moïse à l'endroit tout autre du nom du fils. Si cet acte prend, la césure sanglante, le nom prendra, comme une plante.

Qu'elle ait le savoir de ceci : — il n'y a aucune demande comme articulable — c'est ce qui la conduit aux portes de l'acte, du vertige ancillaire à la totalité du plan.

Si l'acte passe, le nom passera : car il y a un lien de force qui s'inaugure avec la sanguinolence. Elle produit un trou dans la somnolence de Moïse, mais c'est pour l'inviter à reconnaître qu'il n'y a plus d'appartenance : l'enfant ne saurait plus appartenir à la cohorte, à aucune vengeance, pas même à celle que le père ancien représentait. Moïse sait tout cela depuis le temps de Jahvé : Dieu les a dépossédés de tout, et c'est là que Séphora vient de tracer dans la même enceinte que l'Eternel.

Dépossession puisque le fils aura peut-être une jouissance que le père incirconcis n'aura jamais. Trait d'une différence inaliénable qui institue que le nom aussi puisse virer, puisqu'il n'est plus pour le lier que l'amour naissant pour le nouveau. Et que la mère, dans ce désarroi si vaste, en dise sa part de préférence, c'est aussi ce qu'il faut représenter.

## III

Et ce faisant, cette femme fait basculer l'éternité d'une question de mythe, elle introduit celle de ce qui se jouit le plus : « un naturel » du phallus en son intégrité, ou sans le bout d'inutile qui en fait le seul supplément réel qui soit décélable à la surface visible du corps ?

C'est depuis qu'il y a le geste de Séphora que cette question du plus est articulable dans un discours en tant qu'elle a le soutien d'un acte : cela fait toute la notion du phallus. C'est par ce détroit qu'elle passe, et qu'elle ne cesse d'être présente à l'entretien que le parlant se réserve : qu'en est-il d'un plus de la jouissance sexuelle, avec ou sans ?

Certes, c'est une brève manière d'entrer dans un repère, mais elle n'est pas sans effet dans la situation d'origine qui nous retient. Qu'il puisse y avoir un plus de jouissance avec un « moins » de phallus, avec un moins de naturelle provision sur le seul point du corps qui concerne un inutile, c'est ce qu'entrouvre ce geste qui se produit : ce n'est pas avec du naturel — de l'organe — qu'on jouit. C'est une nouveauté infinie qui se profile dans l'Orient et qui sonne la fin des évidences paresseuses grâce auxquelles s'est bâti le souci de l'absence du Réel.

Il n'y a que par là que le nom du Père (des pères) puisse décliner : par la force d'une jouissance qu'il (s) n'a (ont) pas. Force ? Peu importe en fait qu'elle soit réelle ou que l'autre l'imaginise. Importe beaucoup en revanche que, quelle qu'elle soit, il ne l'aie pas.

Le crucial de la coupure pure, c'est que rien ne peut garantir le nom du fils comme délié de l'inexistence à laquelle le soumet la loi des pères que la différence incontournable d'une jouissance. Qu'il y ait l'organe pour promettre à la nature du père de demeurer, littéralement ; qu'il y ait le semblant d'une jouissance pour garantir au nom du fils de ne point seulement demeurer, tels sont les enjeux qui se déprennent de la gangue où l'ordinaire de l'ancienne loi sociale voulait les maintenir.

Maintenant, avec la déchirure de Séphora, ils se déchirent et leur séparation, parce qu'il y a le nom à part, et le manque, rend possible de symboliser la jouissance phallique.

En coupant à la surface du corps le seul élément que cette surface présente comme aliénable, dans sa gratuité, cette mère insigne coupe la route à la confusion ; le naturel et le phallique se desannèxent, ils ne s'indexent pas.

Ce « sujet » — fils dont elle a désaisi l'organe en sa totalité, elle lui a peut-être ouvert l'accès à une jouissance qui s'inaugure de cet acte. Elle a très nettement articulé deux temps de ce nouveau : — l'acte n'est pas la simple coupure égyptienne, qui pouvait s'enorgueillir du rite et de la

dévotion : un sacrifice proposé à un Dieu défini, récepteur d'une offrande précise. Il est corollaire de la séparation des noms des Pères.

— Cet acte se produit comme adresse à un Père qui consent à y répondre. Ce qui est mis en jeu ne concerne pas que le fils, cela concerne le père en tant que souscripteur qui prononce sans l'articuler un agrément. C'est parce qu'il est « mis dans le coup » que cela fait structure. Autrement dit ce père envisage sa décroissance et en cela il s'associe à Séphora pour désigner le phallus comme —  $\varphi$  et non comme  $+\varphi$ . Il est un père qui se fait porteur du manque<sup>3</sup> à ne point répliquer sur le mode de l'économie de la défense. Qu'il s'en remette à elle dans la fournaise où il est convoqué, au moment où ses yeux se désillent, c'est parce qu'il a bien évidemment disposé, dans sa propre construction, que de la jouissance peut advenir de la castration.

Ainsi, en se retenant, en évitant de la blesser en retour, il accepte d'être lui-même concerné par — $\varphi$  alors qu'il n'a peut-être pas subi l'entame d'un couteau de prêtre. Il déclare ainsi de la façon la plus précise qu'il lui est possible d'envisager que sa propre jouissance ne soit pas sur son déclin majeur même s'il est porteur du manque, comme il est supposé qu'un père puisse l'être.

Ainsi quand une femme insoucieuse de sa propre mort vient apprendre de fait à qui veut bien que la jouissance n'est que déliée du corps de la nature, du sens, elle trouve un homme qui s'y articule en tant qu'il désigne sa place dans le nouveau : par la reconnaissance de la femme comme admise à faire ek-sister elle *seule*, de par son intervention « morcelante », une essentielle interruption de pensée. Car ce n'est pas la castration que les juifs inventent ou remettent au goût du jour, mais ceci qu'elle devient pensable ; de toute évidence, ils ne sauraient l'inventer comme « réel », puisque comme « réel »<sup>4</sup>, elle ne tire son titre que de ce qu'il faut à l'homme-parl'être pour se faire admettre au champ de l'Autre ; les Juifs créent les conditions (c'est-à-dire les actes, et seulement les actes) par lesquelles du symbolisable peut y interférer. C'est le comble de l'acte de Séphora : entrer dans le défi au réel en ne le soutenant que de l'acte symbolique. Ce qui revient à soutenir avec toute la clarté possible que plus il y a du symbolique, plus il y a du réel : en tant que plus il y a du symbolique, plus il y a du « trou » dans le réel, et

3. Selon une expression de Jacques-Alain Miller.

4. Il est patent que ces interventions sont celles de Jacques Lacan. On voudra bien se reporter essentiellement au séminaire de 1963, sur l'Angoisse et aux remarques contenues dans « les Conférences dans les Universités nord-américaines », in *Scilicet*, 6/7.

ainsi parce qu'il affleure, davantage d'obligation de le recevoir en tentant d'y brancher la vanne d'un signifiant.

#### IV

Les Juifs sortent de la question des Tiresias en en ajoutant une autre : les Dieux ne demandent plus seulement au Devin, « d'un homme ou d'une femme, qui jouit le plus ? », ils cèdent la place aux hommes divers (qui ne sont pas que des Grecs) qui demandent aussi : « d'un homme qui a été circoncis, ou d'un autre qui n'en a pas reçu l'effet, qui jouit le plus ? »

C'est ainsi porter la question plutôt du côté de la transmission symbolique que de la nature des sexes. C'est probablement le seul moyen, alors, de contourner le monde des Grecs, soit le monde qui se satisfait d'arbitrer ses questions à partir du refus de son déclin. Les Grecs sont dans l'enchantement, ils ne se reconnaissent que dans ce qu'ils surmontent d'obstacles, c'est-à-dire qu'ils font un hommage constant à leurs images, celles qui les entraînent à ne pouvoir que surmonter, à ne pouvoir s'environner que d'exploits avec une nature qui peut mutiler Hercule ou un autre, lui administrer une plaie. La Grèce est hystérique, colorée d'envahissements légendaires où des bêtes se présument et se mesurent, et dont les hommes ne sont que les admirateurs plus habiles. La Grèce hystérique n'a aucune place dans le souci des juifs de s'exonérer au moins des bestialités divines. Peut-être arrivent-ils alors à supposer qu'en s'excluant à jamais des caprices hellènes, ils ont un moyen léger de s'exiler de l'hystérie, peut-être aussi le seul. La Grèce leur fait seulement le court tableau d'une clinique inexorable.

\*  
\*\*

Toujours est-il que Séphora se voit accompagnée du nom de son fils, en une certaine forme de son autonomie, et il ne lui reste plus qu'à conjurer le trop d'éclat de la lumière qu'elle a fait se lever devant les yeux de son prophète d'époux. Epouse elle est, et c'est pourquoi ce fils porte aussi, principalement, le nom de son père... Mais cela ne suffit pas à ce que se conserve le sien sans destitution. Ce nom peut sans cesse s'exfolier, se réduire aux naufrages qui apesantissent leurs voix dans le désert. Et comme tout dans cette grandiose histoire a été affaire d'un consentement, voici que se profile encore la relation d'un autre : la



garde prolongée du nom du fils n'est pas de simple avènement, il y faut l'accord étendu d'une grâce commune et c'est là que cette mère tout autant *Ecrire le nom du fils*, ce n'est qu'ainsi que commence l'écriture, et ainsi le savent et le supportent une mère et un père qui ne sont pas à chaque pas oublieux de leurs prodiges.

Certes, il y a eu, bien avant, les premières inscriptions marquant sur des armes le compte des partenaires tués, et c'est ainsi, par cette nécessité du sang, qu'a pu prendre une certaine force le geste d'inscrire, qui n'était alors qu'un alignement.

Quand ça commence vraiment à intéresser une femme, ce n'est plus seulement une mise en mémoire de traits qui font condensation du credo phallique le plus rudimentaire ; il est alors en cause de faire un autre argument de cet acte de poser des mentions froides. L'urgence, pour Elle, une mère, la captation des indicibles, c'est autre chose que le nombre des boucs assassinés, ce qui n'a qu'une petite valeur pour savoir ce qu'est un homme qui se suppose bien armé... Un fils, c'est une autre supposition qui conduit à vouloir qu'il soit représenté : par autre chose que de la série dont justement il est en jeu de l'éloigner, il ne s'agit pas de l'aligner le long d'un rang de traits qui ne pourrait faire l'abord d'aucune singulière existence.

Renouons. Ce nom du fils qui apparaît comme proximité de l'inscription d'une autre jouissance, il peut se déployer ou se défaire aussi, selon que ce père qui l'a reconnu, continue de bien vouloir l'admettre. Il peut cesser, pourtant, dans les ornières de ce désert qu'il peuple, de se définir en tant que Maître qui incline à sa limite et c'est en vue de sa propre défiance que s'institue, entre pères, le Reb. *Les Fils posent des questions pour que leurs noms soient écrits*. C'est la seule solution, la solution de l'écrit, mais il y a ce détour de la question, et pour nous, c'est en notre temps, une double articulation à saisir :

— Pour que le nom soit écrit, le nom du fils, il faut que le fils pose une question : il la pose à un homme, à un père qui n'est pas son père, à un Rabbi. Ceci veut dire que seule l'écriture institue.

— Cette question que le fils pose au Reb pour que son nom soit un jour écrit dans le livre des questions, il ne se peut pas qu'elle ne lui revienne pas, à lui le fils, pour que par elle, il se découvre... un père...

Ainsi le Reb est-il ce père entre les autres qui prend en charge la tâche de l'écriture des questions des fils, c'est-à-dire l'écriture, tout simplement, qui commence ainsi, entre les chemins hésitants des fils à travers leurs questions... Au Reb il est ouvert de prendre cette charge dans la mesure où l'ensemble des pères s'incline devant le registre ; car telle est l'allure connue depuis l'origine des écrits des Rebs, des registres où se mentionnent en leur intégrité l'identité des noms, l'identité et la

détermination des questions. Les fils y trouvent sur la filiation des réflexions énumérées que le Reb ordonnance en évitant que toute réponse soit rendue arbitraire. La question sur les noms devient alors la question sur l'ouvert de la question, et c'est là, en ce seuil et en lui-seul, qu'il y a pour les pères disséminés, exposés à leur surprise, le point en lequel un espace se distend, qui les déprend : l'élargissement de la question, sa dimension, c'est là où les pères ensemble, devant le Reb, tendent à se séparer de la course de leur entier pouvoir et ils ne le font pas comme s'ils entendaient renoncer. Simplement, entre eux et les noms, il y a maintenant l'écriture, celle des questions, dans lesquelles ils sont eux aussi pris en une demande. Qu'ainsi seulement, par cette voie, soit façonnée une demande, cela indique comment peut s'arrêter la jouissance en un style. A celui-ci de construire un désir qui vaille à arrêter la jouissance.

Qu'est-ce qui s'écrit, à propos de l'écriture, maintenant que nous en avons depuis si longtemps l'héritage, par le fait de l'obstination irravinée des Juifs ?

Il est une claire assurance : c'est que l'écriture n'est pas plus naturelle que la jouissance phallique, qui eut besoin pour être signifiée de la césure de l'organe, de la non-naturelle césure de la partie la seule incertaine, inutile et supplémentaire du corps de l'homme.

Qu'elle ne soit pas plus naturelle, pas prise dans le divers accessoire des objets du monde, c'est ce qui démontre qu'elle peut consister en une jouissance. Ce n'est même qu'ainsi, par cet écart tranché du naturel, qu'une jouissance est pensable comme ici elle peut l'être. Au passage, remarquons que le corps qui est concerné pour être le support de l'opération symbolique, c'est le corps de la libido *masculine*, comme Freud prit garde à le relever.

Ecrire n'est pas autre chose que lié à la circoncision. Comment une proposition peut-elle être aussi intolérable alors qu'il est justement prié d'y trouver la veine de la seule façon possible de progresser ? Il y a un chemin.

— Qu'est-ce que la circoncision donne, seule, l'occasion de penser ? Ceci : qu'il y a du supplément<sup>5</sup> sur (dans) le corps masculin du parlêtre. Que ce n'est pas parce qu'il y a du supplément (le prépuce de l'organe) et qu'il est supprimable dans la seule première logique, qui est celle de la fonction, qu'il est facilement acquis de le supprimer. Ce n'est pas parce qu'un supplément est recensé comme tel qu'il est donné de pouvoir l'évincer. L'inutilité n'est pas un gage de praticabilité. Ce qui insiste là,

5. A Jacques Derrida, à qui nous devons tant, nous devons aussi dès les années 60, le déclenchement de l'inscription du « supplément » comme concept.

c'est donc ceci : par la circoncision, la pratique douloureuse de la suppression, on en vient à toucher délicatement à la pensée du supplément comme tel. Peut-être est-il difficilement tolérable de remarquer que c'est par cette voie que la pensée du supplément vient à affleurer ; qu'il ne semble guère qu'une autre se présente.

— Ce « modèle » de la circoncision pratiquée indique que sortir du naturel, cela peut se commettre. En abandonnant la terreur du corps intouché, le passeur juif, le Rabbín, dit qu'il est possible de quitter l'abri de la nature, et plus encore qu'il y a de la césure entre l'abri et l'homme. Même au-delà, que l'invoquer, cet abri, ce sera toujours la première plaie.

— C'est en ce point que l'écriture a toute l'errance de sa prétendue vitalité : invoquer, ou exalter l'abri. Etre partie insectionnée de la nature. C'est à cela que le précédent juif donne l'occasion d'adresser un intolérable trait ; ironie infinie de l'esprit quant à cette métaphysique de l'abri, la plus grecque comme la plus romantique... Il y a un précédent de la césure, il y a une chance. Les Juifs offrent aussi à l'écriture une carrière en lui proposant de comprendre que son effacement est la condition même de son commencement, sinon elle n'est qu'un prolongement de la stupéfaction naturelle de l'organe. Ou elle entend, elle, ce que ce typique précédent lui intime et elle entre alors dans l'ordre du supplémentaire, qui n'est pas celui du luxe ; mais l'inverse. Le luxe est dans le déferlement qu'acclimate le mythe de l'abri, lequel ne peut rien se refuser des grondements bafouillants de « l'hubris ».

Comme les circoncis se les épargnent, « la solution » ne peut venir que de l'Autre, le « Naturel » qu'il y a toujours, qui leur dit : « puisque vous êtes écrits »... « activons votre programme, la suppression... ». Les Juifs se retrouvent ainsi saisis là où ils ont allumé le brasier, c'est un point d'écriture, et c'est pourquoi peut-être ils ne se rebellent pas devant le fait de n'y être que flambants<sup>6</sup>.

\*  
\*\*

Seulement, il se trouve que le Reb lui-même a un fils, dont c'est l'impossible qu'il ne s'adresse qu'à son père. A lui certes, il se destine, mais ils savent ensemble que c'est sans pouvoir de lui confier toute la question, que peut-être alors il ne saurait pas écrire, et il s'ensuit que la

---

6. C'est toute l'interpellation précise de Daniel Sibony (*La Juive*, 1983) qu'il faut impérativement souligner.

question, elle tourne, elle va ailleurs, elle vient ne pas se dérober auprès d'un autre Reb, d'un autre père.

Un reb-père dit lui-même, selon sa tournure propre, qu'il y a la nécessité des autres écrivants auxquels s'adonner, et ceci pas seulement pour qu'un fils ne soit pas pris dans la fiction d'un tenant-lieu de père. C'est alors que s'initie cette campagne de l'ardeur des fils dispersés à faire le tour de la question, et ce qui revient à faire analyse, au sens déjà freudien du terme, qui se découvrira, dans les vocables échangés avec les « quatre » Rebs qui peuplent les alentours ; c'est le ricochet qui ne peut manquer d'éclabousser de son éclat le nom du père. Dans l'intervalle des questions qui secouent le dialogue avec les Rebs répartis, voici que se distance la stance à la particularité de ce nom, et ce que le fils alors et assez vite, défie de venir à sa question, c'est le nom du père.

Improvisons. Voici le récit de l'un des fils venu entre tant d'autres à l'entretien d'un Reb entre quatre ; selon l'une des paraboles d'E. Jabés, qui les a si clairement établies qu'il suffit de les emprunter, voici le Reb Elaim, celui, entre tous, qui sait assurer que la richesse de la parole n'est pas sans frein. Et voici le fils de l'un deux, Saltiel.

Saltiel : — qu'est-ce qui se divise, Rabbi, entre mon nom et le nom de mon père ?

Reb Elaim : — Ton nom est pour ta solitude. Le nom de ton père est pour votre filiation.

Saltiel : — pourquoi dis-tu « notre filiation » comme si lui aussi m'était un fils ?

Reb Elaim : — C'est là que j'en viens, très justement ; il est ton père, mais cela n'exclut pas une dette immense à ton endroit. C'est dans ce sens, celui de porteur d'une dette comme celle que tu éprouves, qu'il est aussi pris dans la filiation. Autant que toi, même plus selon lui-même.

Retiens ce terme : lui a une dette qu'il estime infinie, à ton propos, beaucoup plus infinie que celle qu'il adresse à son père.

Saltiel : — Rabbi, tu ne sais le point de ma surprise.

Reb Elaim : — si, justement encore, je la sais. Je sais que tu imagines que la dette, c'est toi qui la porte. Que ton père t'a engendré pour se libérer de la sienne, qu'en te la transmettant, il s'allège. C'est tout ce que tu n'arrêtes pas de supposer, Saltiel. Alors que...

Alors que, si c'est cela qu'il a voulu, un père que tu connais, il a fait l'erreur multipliée de croire que c'était possible, ce dédale du dégagement. Il a du porter incessamment le poids de ce désir. *Le désir de perdre la charge est plus lourd que la charge elle-même.*

Saltiel : — Tu me dis qu'il ne se délivre pas... Alors quand il sera de mon âge de renouer avec la venue d'un fils avec lequel moi-même...

Reb Elaim : — C'est ainsi : un père est celui qui consent à conserver

avec allégresse *ce qui justement n'est pas une dette*. Quel est celui d'entre vous qui saura approcher de cette simplicité...

Saltiel : — Elle est telle qu'effectivement il semble peu possible de l'approcher, ce que tu appelles simplicité...

Reb Elaim : — Ce que je n'ignore pas, Saltiel, c'est que ce que je nomme simplicité est du plus improbable. Comment un homme peut-il s'y prendre pour maintenir l'idée qu'il n'a pas de dette? Cela le désarme, de ne savoir à quel obstacle accrocher sa ruine. C'est ne pas trouver un être quelconque en lequel s'abîme l'étincelle du reproche. Quand il y a une dette, il y a un créancier, c'est alors qu'il y a l'animal du reproche, cela soutient et contient. Quand il n'y est pas, que doit s'engager sans affronteur ce mouvement d'appartenir à l'autre, sans la haine due à un créancier, il faut être plus patient et finalement plus simple. Il est difficile de se passer de la splendeur de la haine.

Saltiel : — Ainsi, Rabbi, ce qui est ton enseignement, c'est qu'un père se maintient, s'il le peut, dans le devoir-sans dette.

Reb Elaim : — Tu as bien saisi. Devoir est une obligation des plus douces. A un enfant, cela s'entraîne sans choix. Ce n'est pas un choix et ce n'est pas une dette. Tel est l'impossible à nommer.

## Correspondance

A la suite de l'article de J. Félician, *Sur le temps logique et ses incidences techniques* (*Littoral* n° 17), Alain Juranville nous a écrit : « ... J'ai lu dans la revue *Littoral* un article intéressant (de Jacques Félician) qui met en cause en passant mon livre *Lacan et la philosophie*. Puis-je vous demander, au nom du droit de réponse, de signaler à vos lecteurs — dont je suis — qu'il est faux, comme le prétend l'auteur de cet article, que je veuille en quelque façon intégrer la psychanalyse à la philosophie (avancer cela supposerait au moins des arguments que je suis prêt à réfuter, et que je crois avoir déjà réfutés dans mon livre) ; qu'il est également inexact que je ne cite pas l'article de Lacan sur « le Temps logique » ; et qu'enfin je ne cesse de parler du temps, en soulignant qu'avec l'inconscient et le signifiant pur de Lacan, on peut concevoir le temps d'une façon encore plus positive que chez Heidegger. Ce qui est juste, c'est que je parle de ce temps logique fondamental auquel on ne peut échapper et qui est celui du désir, de quelque manière qu'on s'y rapporte (psychose, perversion, névrose, sublimation). Je ne parle pas en propre du « temps logique » tel que l'envisage Lacan dans son article (instant de voir, temps pour comprendre, moment de conclure), celui de l'acte de la cure analytique, qui est fixation (sublimatoire) du temps logique fondamental. En vous remerciant à l'avance, je vous adresse mes salutations les plus cordiales. »

En retour J. Félician a précisé sa position : « J'ai en effet, dans l'article que cite Juranville, traité fort rapidement de son livre « Lacan et la philosophie ». J'y avançais qu'il s'agissait d'un projet déclaré de concilier psychanalyse et philosophie en incluant la première dans la seconde et que le fait que l'auteur n'y mentionne pas l'écrit de Lacan sur « Le temps logique » devait l'avoir aidé dans sa tâche. Fort rapidement, car la chose, à mon sens ne valait pas de plus amples développements, compte tenu de mon propos. Mais l'auteur n'est pas de cet avis : je le conçois et me plie à ses raisons sur ce point.

Mais peut-être convient-il d'abord de rendre l'atmosphère de l'ouvrage et de donner un aperçu de sa conception de la psychanalyse (...).

Essai d'intégration de la psychanalyse à la philosophie ? Nuançons.

D'abord ce n'est qu'un vœu, même si c'est le vœu d'un mariage d'amour. Le lecteur pressé pourra se rapporter à la conclusion de l'ouvrage en prenant garde toutefois à ne pas se laisser intimider par l'assurance du ton et par des vues générales quasi prophétiques qui nous annoncent quoi ? Rien de moins que « la fin de l'entrée du monde social dans l'histoire », ce dont l'analyse serait le symptôme : l'homme en effet a abandonné les saines traditions de ses pères. Petite cause, grands effets, c'est Hegel réalisé avec une touche du Giono des *Vraies Richesses*. Comme on le voit, la situation est grave mais elle n'est pas désespérée. Il nous reste l'analyse et « la philosophie ». Le discours psychanalytique d'abord qui « énonçant l'inconscient l'inflige irrémisiblement, le diffuse dans tous les recoins et les refuges du monde social ». Malheureusement, l'analyse ne peut énoncer qu'une vérité partielle. Elle est tristement limitée. « Seul le discours philosophique ou la pensée conceptuelle se déploie platement, peut au-delà de la vérité partielle de l'inconscient, énoncer cette vérité totale ». Voilà donc la Bonne Nouvelle et le désir sans masques de l'auteur : l'Unité retrouvée. « Psychanalyse et philosophie sont irréductiblement séparées et liées... l'une pour l'autre le réel... l'une pour l'autre le symptôme ».

Quant à l'article sur « Le temps logique » de Lacan, l'auteur convient de ne pas en parler « en propre ». J'ai fais de cette omission, qui signe sa non utilisation dans l'ouvrage, un symptôme. Temps logique étant l'ordre de temporalité propre au signifiant, c'est le concept même du signifiant qui est ici erroné. Ainsi : « La pensée de Lacan ne prend son sens que si l'on revient au fondement même du champ problématique le plus originel qui est celui de la philosophie... La théorie de l'inconscient... est une réponse tout à fait particulière à la question de l'être et de l'unité de l'être... (C'est la) dernière réponse qui permet d'achever la description structurale du champ philosophique ». De fait, cette opération a un but : il faut réintroduire le sens, opération métaphysique par excellence. Ainsi : « le propre du signifiant, c'est ce qu'il signifie ». Au besoin en escamotant le sujet : « le désirant c'est le signifiant ». Tout est dans tout. Ce qui ne nous mène pas n'importe où, puisqu'il va s'agir de soutenir qu'il y a « une vérité totale du signifiant pur », « laquelle est celle infinie de Dieu » (p. 389). Où il apparaît que du « signifiant pur » il en est comme du vin du même nom : il ne faut pas en abuser. Mais nous sommes là, loin du temps logique et même du logique tout cours, dans le théo-logique. »

# 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. Pradelles), 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 l'« Esquisse » (J.P. Dreyfuss), Séances mathématiques II (P. Soury), J.M. Olivier : « Lautréamont 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 discoursivité.** 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 *Écrits* 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).

N° 14 novembre 1984 : **Freud Lacan : quelle articulation ?** Freud déplacé (J. Allouch). Lacan, Freud : une rencontre manquée (P. Julien). L'étrange altérité de l'expérience (D. Lévy). Représentation freudienne et signifiant lacanien (G. Le Gaufey). M. Duras ou le ravissement du réel (J.L. Sous). De l'amitié (A. Mizubayashi). Premiers pas (J.Y. Pouilloux). Amas sans complexe (F. Davoine). Le plan projectif (S. Barr). La dissymétrie, le spéculaire et l'objet a (A.M. Ringenbach).

N° 15/16 mars 1985 : **L'hainamoration de transfert.** Hainamoration et réalité psychique (P. Julien). Le modèle scientiste : Empédocle chez Freud (J. Bollack). *So what ?* (J. Allouch). L'amour entre savoir et ignorance (D. Arnoux). Deuil et passion : un art de perdre (D. Cromphout). Stratégie de la rencontre (I. Diamantis). Lacan et son camp (C. Simatos). L'objet perdu ne manque pas (M.F. Sosa). Sur la « liquidation » du transfert (M. Viltard). L'amour Tristan... amour pointilleux des langues (M. Cresta). Les deux haines (A. Didier-Weil). La pulsion et l'écart (P. Hassoun). Le dés(a)ir (G. Le Gaufey). Dé-supposer le savoir (J. Poulain-Colombier). Dire la haine ? (M.C. Boons). Le transfert, quand il fait signe à l'éthique (B. Casanova). A propos d'Hélène (B. Cassin). Comment ça s'écrit (H. Debray). La certitude anticipée du perdurable (E. Porge). Allogène (J.L. Sous). « Mésalliance » et amour de transfert (C. Toutin).

**N° 17 septembre 1985 : Action du public dans la psychanalyse.** Les publics de Freud (M. Viltard). L'apparence et l'apparition (A. Didier-Weill). La présentation de malades (E. Porge). Après la dernière séance (J. Poulain-Colombier). L'institution de la psychanalyse en sa publicité (P. Julien). Sur le temps logique et ses incidences techniques (J. Félician). Encombré du beau (C. Simatos). La grande surprise de Psyché (A. Porge). Dialoguer avec Lacan (J. Allouch). Du plan projectif au cross-cap (J.P. Georgin).

**N° 18 janvier 1986 : L'enfant et le psychanalyste.** Le transfert à la cantonade (E. Porge). Historique des concepts et des techniques (J. Poulain-Colombier). Avec un enfant, un analysant passe (M. Gauthron). La tare et le symbole (A.-M. Deutsch). Transfert et fin d'analyse avec l'enfant (J. Attal). La vie n'est pas un songe (M. Viltard). Analyse d'une névrose obsessionnelle infantile (E. Sokolnika). La croix et le mot (R. Brossart). Anagrammes et isotopies anagrammatiques (J. Mayer). Le trou du savoir (G. Le Gaufey). Recouvrements et incompatibilités entre René Thom et Jacques Lacan (L. Mottron). Chronique du séminaire (G. Taillandier). Le lien borroméen (E. Porge).

publiera dans son prochain numéro :

**N° 21 : Du transfert psychotique.** Pascal : « Les hommes sont si nécessairement fous que ce serait être fou par un autre tour de folie de n'être pas fou. » Le discours sur la maladie mentale, cet « autre tour de folie » tisse une trame dans les trous de laquelle la folie ne cesse pas de refaire surface et question, interrogeant qui l'interroge. Et chacun des grands problèmes psychiatriquement repérés remet en cause un partage qui jamais ne parvient à s'établir comme tel. \* Si la folie est « raisonnante » comment séparer folie et raison ? \* Si le délire peut être « à deux », comment s'assurer que l'interlocuteur du fou ne délire pas avec lui ? \* Si le passage à l'acte a une fonction résolutive, quel peut être le statut de l'acte thérapeutique ? Parce qu'il y a ce renversement par lequel la folie questionne la posture énonciative de qui la questionne, il est exclu que le psychanalyste, à n'en pas négliger l'incidence, s'en tienne à cette position de repli dont la formule serait : « il n'y a pas de transfert dans les psychoses ». Mais de quel mode du transfert s'agit-il donc lorsque la figure du sujet supposé savoir passe cette limite où la supposition bascule en certitude dans l'Autre et de l'autre ? Et à quelle place le psychanalyste, à tenir le psychotique pour un sujet, peut-il accepter de se laisser inscrire dans ce transfert ? Comment doit-il rendre, par sa réponse le procès psychotique à sa subjectivation ?

Vous trouverez

# Littoral

*A Angers* : Richer, 6, rue Chaperonnière. — *A Aix-en-Provence* : Vents du Sud, 7, rue Maréchal-Foch. — *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 Héré; 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<sup>e</sup>); L'arbre voyageur, 55, rue Mouffetard (5<sup>e</sup>); Librairie générale et universitaire, 5, rue Malebranche (5<sup>e</sup>); St-Michel Sorbonne, 20, rue de la Sorbonne (5<sup>e</sup>); Presses Universitaires, 49, boulevard St-Michel (5<sup>e</sup>); Lipsy, 25, rue des Ecoles (5<sup>e</sup>); Lire Elire, 16, rue de Santeuil (5<sup>e</sup>); Autrement dit, 73, boulevard St-Michel (5<sup>e</sup>); Bonnier Lespiaut, 41, rue de Vaugirard (5<sup>e</sup>); Le divan, 37, rue Bonaparte (6<sup>e</sup>); La Hune, 170, boulevard Saint-Germain (6<sup>e</sup>); Du regard, 41, rue du Cherche-Midi (6<sup>e</sup>). — *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. — *Au Havre* : La Galerne, Espace Oscar Niemeyer.

## EN VOUS ABONNANT A LITTORAL

- vous recevrez chaque numéro à prix avantageux,
- vous serez informé par courrier des Colloques et Journées organisés par LITTORAL, ainsi que des parutions de la collection LITTORAL,

Achévé d'imprimer en avril 1986  
sur les presses de l'imprimerie Laballery  
58500 Clamecy  
Numéro d'imprimeur : 601120  
Numéro d'ISSN : 0751-2090

# Littoral

---

Bulletin d'abonnement à retourner à :  
Eres, 19, rue Gustave Courbet, 31400 Toulouse

---

Nom ..... Prénom .....

Profession ..... Tél. ....

Adresse .....

Code postal ..... Ville .....

Pays .....

- s'abonne à la revue LITTORAL (4 numéros par an) à partir du numéro .....

*Abonnement simple :* France ..... 305 F  
Etranger ..... 340 F  
(pour les envois par avion,  
ajouter 50 F.)

*Abonnement de soutien* ..... **500 F**

- désire recevoir les numéros disponibles :

3/4	L'assertitude paranoïaque .....	96 F
5	Abords topologiques .....	70 F
6	Intension et extension .....	70 F
7/8	L'instance de la lettre .....	105 F
9	La discursivité .....	80 F
10	La sensure .....	80 F
11/12	Du père (épuisé) .....	130 F
13	Traduction, transcription .....	80 F
14	Freud-Lacan : quelle articulation ? .....	80 F
15/16	L'hainamoration de transfert .....	130 F
17	Action du public .....	85 F
18	L'enfant et le psychanalyste .....	85 F

- règle par chèque bancaire ci-joint à l'ordre de : **ERES**  
la somme de : ..... F

- désire recevoir une facture administrative en .....  
exemplaires.

Signature :

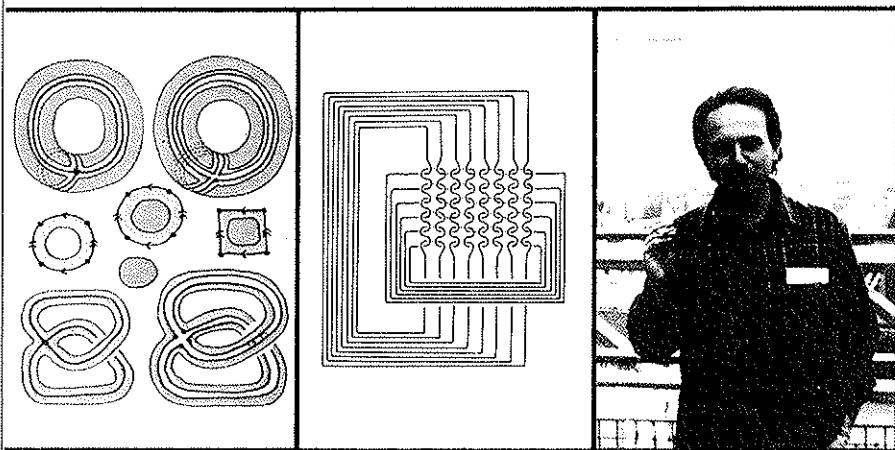


Vient de paraître :

Pierre SOURY

# CHAINES ET NOEUDS

TROISIEME PARTIE



suivi de :

- Documents faisant contexte et début de portrait
- Lettres brèves du suicide et testament

Edité par Michel Thomé et Christian Léger



## PRESENTATION DE "CHAINES ET NOEUDS troisième partie"

### Présentation matérielle

Chaque page intérieure se présente de la façon suivante :



à gauche une page de texte, à droite une page blanche.

Cette page blanche, juxtaposée à chaque page de texte, est faite, exprimé, pour écrire et dessiner. Elle est mise à droite pour être à la bonne main. C'est la place faite pour ce que nous appelons, indifféremment, "commentaire" ou "critique" du texte.

Pourquoi faire une si grande place au commentaire et à la critique ?

Parce que : "critiquer c'est collaborer". C'est sur ce principe que nos collaborations avec Pierre SOURY fonctionnaient. Nous en tirons l'affirmation : "c'est par la critique que les théories et les sciences assurent, à la fois, leur régulation et leur engendrement". Nous montrons, après la page de texte, un exemple de commentaires que SOURY écrivait sur la page même des textes.

Cette pratique sacrilège sera censurée par l'inévitable et éternelle scolastique. En effet, faire de la critique le fondement de toute pratique théorique et scientifique, constitue une rupture radicale avec le "fétichisme des livres" et le "culte des auteurs", deux pratiques stérilisantes que la scolastique entretient et qui viennent de son "bibliocentrisme" indéradicable.

Le centre, autour duquel tournent les théories et les sciences, n'est pas "le livre", contrairement à cette croyance de la scolastique et de tous les petits maîtres de papier que ça fait fleurir, mais le couple formé par "un texte et sa critique". La fécondité des théories et des sciences se trouve là. Notre critique reprend, en les conjuguant, deux critiques faites, l'une par GALILEE (1632), l'autre par DESCARTES (1637). Elles restent vraies.

Pour des commentaires, des critiques, des exposés, des contre-textes, des textes, qui voudraient être entendus ou lus, éventuellement, commentés ou critiqués à leur tour, nous proposons de s'adresser à l'une des deux personnes suivantes, du groupe "TOPOLOGIE EN EXTENSION" :

- Jean TRENTÉLIVRES 14 rue Boïnod 75018 PARIS Tél : 42.59.74.07

- Jean-Michel VAPPEREAU 5 rue de l'Abbé Carton 75014 PARIS Tél : 45.41.35.61

### Présentation du contenu

Ce volume comprend trois cahiers séparés par des feuilles de couleur :

- Le premier cahier contient les trente et un textes réunis par SOURY, sous le titre : "CHAINES ET NOEUDS troisième partie". Nous en avons fait et ajouté l'inventaire. C'est un ensemble de textes de référence, pour ceux que la copologie de LACAN ou la topologie pure ou la topologie en basses dimensions, intéresse. Il y a beaucoup de dessins. Ces textes ont été faits de l'été 1980 au 2 juillet 1981. SOURY les avait distribués, pour la plupart, à son cours, au fur et à mesure de leur rédaction. Ce cours, ouvert à tous, avait pour titre : "CHAINES, NOEUDS, SURFACES, LA TOPOLOGIE DE LACAN". Il en disait : "je fais un commentaire des objets topologiques présentés par M. LACAN et des notions qu'il a appuyées sur ces objets topologiques". De 1973 à 1980, SOURY a été l'interlocuteur principal de LACAN en topologie. Il y a eu de nombreuses rencontres et une abondante correspondance (cinquante lettres de LACAN).

- Le deuxième cahier contient des textes et des documents choisis par nous pour faire contexte et montrer que ce que faisait SOURY est d'un grand intérêt en mathématiques mais aussi en : logique, linguistique, programmation, lecture critique, recherche, et dans des activités à forte implication personnelle : psychanalyse, sexualité, thérapies, tracts, cohabitation, groupes de parole, action politique. Presque toujours en collaboration. Il affirmait : "le travail intellectuel ça ne va pas tout seul" et organisait de la collaboration par la pratique de la critique mutuelle et de règles de paroles. Bref, c'était un sacré bonhomme qui marquera un tournant, pas seulement dans les sciences.

- Le troisième cahier contient les huit documents laissés par Pierre SOURY au moment de son suicide. Ils sont brefs, laconiques, efficaces, et non-contrainnants pour les destinataires. Ce sont des documents pour l'histoire personnelle de quelques personnes, dont la nôtre, pour l'histoire actuelle des mathématiques et pour l'histoire de la psychanalyse au temps de LACAN.

par Michel THOME et Christian LEGER

Prix : 170 FF

Pour envoi (en recommandé),  
Chèque à :

Michel Thomé  
141, rue Saint-Denis  
75002 Paris



# Littoral

Quand l'inconscient se fait savoir

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.