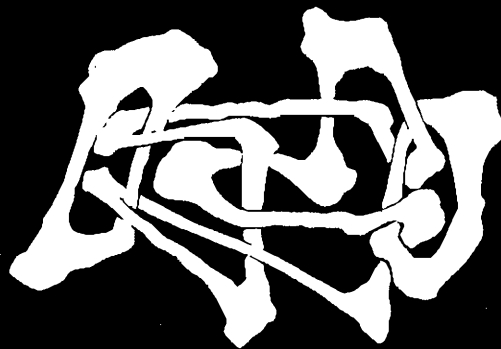


littoral



il court il court,
le sujet



IL COURT IL COURT, LE SUJET

Une journée dans la quête du sujet cartésien	5	<i>Jean-Marie Beyssade</i>
Mais quoi, ce sont des fous	27	<i>Bernard Casanova</i>
Pinel, Esquirol, Freud, Lacan	37	<i>Philippe Julien</i>
Une forme du sujet : la subjec- tivation. D'après <i>Le temps logi- que</i>	49	<i>Erik Porge</i>
Penser/Classer : le sujet	71	<i>Michel Cresta</i>
Du littoral au littéral	87	<i>Marie-Claire Boons</i>
Pli et repli	97	<i>Guy Gaufey</i>
La drôlerie du réel	105	<i>Jean-Paul Abribat</i>
De la souplesse des revenants- en-corps	117	<i>Mayette Viltard</i>

INTENSION ET EXTENSION DE LA PSYCHANALYSE

Questionner la dénégation	129	<i>Kéramat Movallali</i>
---------------------------------	-----	-------	--------------------------

Publié avec le concours du Centre National des Lettres

littoral

Sont de la revue

COMITÉ DE RÉDACTION

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

CORRESPONDANTS

• FRANCE

C. Bertrand (*Le Havre*), J. Briffe (*Antibes*),
B. Casanova (*Tours*), E. Decocq (*Reims*),
J.P. Conchou (*Bordeaux*), J.-P. Dreyfuss
(*Strasbourg*), J. Fourton (*Limoges*), P. Alerini
(*Marseille*), M. Gauthron (*Angers*), N. Glissant-
Succab (*Antilles*), J. Milhau (*Nîmes*),
D. Poissonnier (*Lille*), A.-M. Ringenbach (*Le
Havre*), M. Thiberge (*Toulouse*), F. Wilder
(*Montpellier*), H. Zysman (*Besançon*)

• ÉTRANGER

J. Bennani (*Rabat*), D. Cromphout (*Bruzelles*),
M. Drazien (*Rome*), B. Garber (*Barcelone*),
S. Gilbert (*Oslo*), M. Halayem (*Tunisie*),
G. Izaguirre (*Buenos Aires*), E. Maldonado
(*Cordoba-Argentine*), F. Peraldi (*Montréal*),
Urania Perés (*Salvador de Bahia-Brésil*),
W.J. Richardson (*Boston*), M.F. Sosa (*Mexico*).

Rédaction

1, rue Mizon, 75015, Paris

Administration

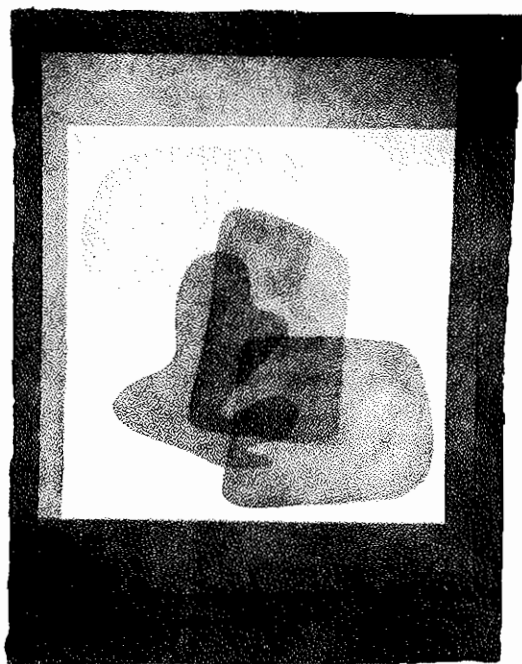
Editions Erès, 19, rue Gustave-Courbet,
F 31400 Toulouse.

Abonnements (voir p. 150)

Diffusion France & Étranger

Diffédit, 96, bd du Montparnasse,
75014 Paris.

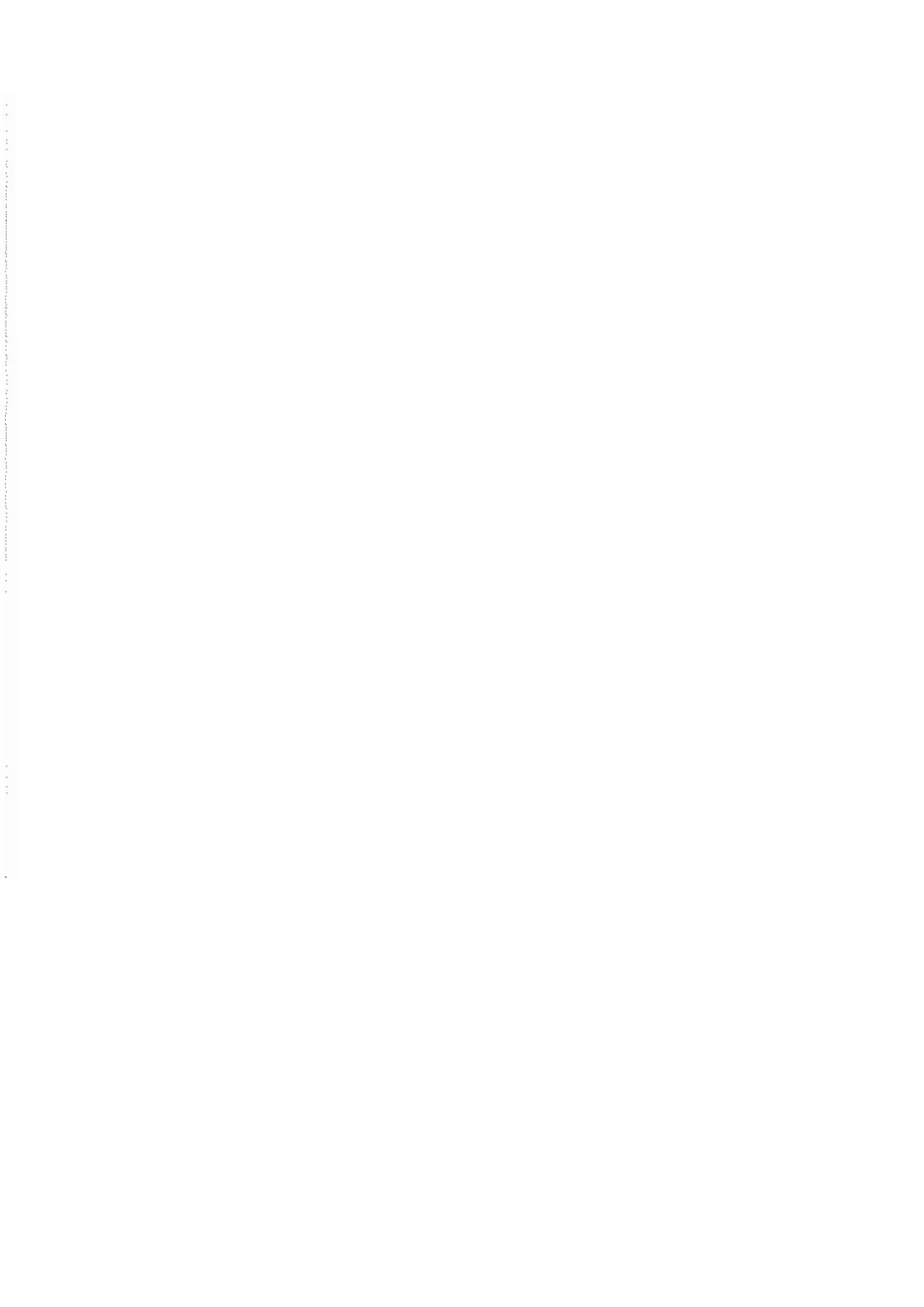
Maquette : A. Mouvet, Xia Jia-nong
(dessin de couverture)



il court il court,
le sujet

Colloque Littoral des 14 et 15 novembre 1987*

* D'autres exposés seront publiés dans le prochain numéro.



Une journée dans la quête du sujet cartésien

La seconde Méditation
ou
les intermittences de l'ego*

Jean-Marie BEYSSADE

Naturellement, je suis un peu embarrassé et intimidé pour faire ce qui n'est pas du tout, dans mon intention, un exposé. Je vais plutôt essayer d'apporter — comme me l'ont demandé les organisateurs de ce colloque — quelques éléments que je voudrais aussi exacts et précis que possible : pour vous aider, vous, à penser comme vous avez besoin de le faire dans votre travail et votre pratique ce que vous entendez par sujet, et spécialement peut-être à éclairer la relation un peu privilégiée que Lacan, je crois, a eue avec le texte, la terminologie, la pensée cartésiennes. Pour moi, je suis vraiment tout à fait ignorant et innocent, et en psychanalyse en général, et en pensée lacanienne en particulier ; mais aussi je sais que j'ai une espèce de dette à l'égard de Lacan parce que je sais que, au moment où j'ai travaillé comme historien de la philosophie sur ces textes du cogito, et spécialement sur le moment privilégié de la deuxième Méditation où Descartes s'arrête sur le cogito, sur le « Je suis, j'existe » en quelque sorte pour lui-même, dans le moment de sa certitude subjective, eh bien le travail qui était fait dans ces années cinquante par Lacan aidait certainement — sans que j'en aie bien eu conscience à ce moment-là — à prendre les distances avec ce qui me semble une parodie du sujet cartésien. Et c'est pourquoi, dès le début, je veux bien préciser que ce n'est nullement un exposé de l'intérieur, comme les autres qui sont là, c'est plutôt une intervention et ensuite des réponses que je donnerai à ce que vous pourriez vous demander.

Je veux simplement rappeler, avant de formuler les deux ou trois points qui me paraissent peut-être utiles comme points de départ, que

* Texte établi à partir de la transcription de l'intervention et revu par l'auteur.

mon rapport, un peu distant au fond, je le mets sous le nom de deux de mes maîtres — je ne sais pas si c'était des « grands » maîtres — qui m'ont aidé à travailler sur Descartes. Le premier, c'était Ferdinand Alquié; et lui aussi m'avait déjà appris beaucoup de respect et beaucoup de distance à l'égard du travail de Lacan. Je sais qu'il y avait entre eux deux une espèce de complicité amicale souvent, et je suis sûr que ce n'était pas seulement par le surréalisme, mais c'était aussi par Descartes que se faisait cette relation-là. Et lorsque j'étais à l'Ecole Normale, Althusser n'y avait pas encore mis de salle à la disposition de Lacan, mais là aussi, comme souvent dans ces choses, même ce qu'on ne connaît pas du tout aide à penser dans sa discipline — au fond étroitement académique, très universitaire, l'histoire de la philosophie sur laquelle j'ai travaillé — aide à prendre des distances avec des espèces de schémas tout faits parce qu'on sait que quelqu'un les ébranle du dehors. C'est pourquoi j'ai été très content qu'on me demande de dire ici quelque chose, et très conscient qu'il m'était impossible de faire un exposé. Je n'ai voulu ni faire un exposé comme j'en ferais devant mes collègues universitaires pour vous l'imposer, ce qui aurait été intolérable pour vous, ni non plus essayer rapidement d'assimiler ce que je ne peux pas assimiler comme cela, et jouer les imposteurs en prétendant à mon tour vous apprendre comment résoudre telle ou telle question. Alors comment faire pour ne pas me taire, et pour qu'une autre forme de nullité puisse trouver quand même un usage possible? Il m'a semblé que je pourrais, le plus simplement, mais le plus clairement aussi, comme un fournisseur qui apporte de la bonne viande sans faire lui-même le repas, essayer d'apporter n'importe lequel des matériaux premiers dont vous parliez tout à l'heure, essayer de l'apporter dans sa pureté naïve, pour que ensuite vous puissiez en faire ce que vous voudrez et me demander éventuellement d'apporter un peu plus dans ce domaine. Voilà ce que je peux faire. J'ai pensé que le mieux c'était que je redise, parce que tout le monde n'a pas à savoir ce qui pour moi me paraît tout simple, que je répète très brièvement le moment même — tel que Descartes le donne — de la deuxième Méditation, ce qui s'y passe; et que j'ajoute ensuite, peut-être, trois ou quatre remarques qui, d'après ce que j'ai pu entendre, peuvent pour vous vouloir dire quelque chose et pour lesquelles éventuellement vous me demanderez plus, vous me poserez les questions auxquelles je répondrai.

Sur la démarche même, sans y insister beaucoup, je veux juste rappeler un point qui me paraît essentiel, compte tenu de ce que vous discutez ici. Considérons le moment cartésien qui s'énonce, tantôt, « je pense donc je suis », « *donc* » je suis, et dans la deuxième méditation, qui s'énonce : « je suis, j'existe ». Il n'y a pas là « je pense », ni « je suis j'existe » tout seul, mais « cette proposition est nécessairement vraie toutes les fois que je la prononce », etc. Descartes nous en dit, et c'est ça je crois qui vous intéresse, que c'est la première et la plus certaine qui se

présente à celui qui conduit ses pensées par ordre. La première et la plus certaine qui se présente à celui qui conduit ses pensées par ordre, ça ne veut dire ni celle que Descartes va imposer ou proposer, ni non plus celle qu'il se donne en commençant. Je crois que c'est très important, cette espèce de décalage entre le moment où Descartes pose la proposition — et il la pose comme première, et comme première proposition — et puis le fait que si c'est la première proposition, ce n'est pas par ça, si je puis dire, que les choses commencent. La première vérité, c'est la deuxième Méditation. Ce qui ne veut pas dire que la deuxième Méditation est double, ni que le sujet y est double ou multiple, mais déjà, en tout cas, qu'elle n'est pas à tous les points de vue le premier. Voilà, je crois, qui est intéressant, et spécialement dans le texte des *Méditations* : c'est dans ce texte que les choses prennent le plus de temps, c'est-à-dire prennent le temps qu'il leur faut ; dans les autres exposés, Descartes raccourcit le moment de ces choses-là, parce que ce qui l'intéresse, c'est de construire une science là-dessus. Et donc, en quelque sorte, il ne veut pas passer son temps, perdre son temps à parler du sujet autant que nous, nous aurions envie aujourd'hui qu'il en parle : encore plus. Au fond, il traverse ce moment parce qu'il vise autre chose, c'est sûr. Le désir qui le fait traverser si vite, c'est le désir de science, ce désir de science fait qu'il ne s'arrête pas. Mais il demeure que, lorsqu'il veut pleinement exposer la chose, il insiste sur l'absolue solidarité entre le temps de l'exercice du doute et le temps de la première proposition affirmée. Sujet de l'énonciation et sujet de l'énoncé, ça vient après, parce qu'il y a d'abord ce qui ne s'appelle pas encore sujet, qui est la pratique du doute. Et je ne dis pas la maîtrise du doute, parce que c'est en quelque sorte la pratique du doute qui essaie, elle, de se maîtriser, c'est cela d'abord qui est éprouvé. On ne commence pas à se lever le premier matin de son existence en se disant : je vais douter méthodiquement. Mais c'est un certain nombre de chocs, ce qu'on appellera ensuite passions ou passivités, qui vont pouvoir être repris dans la pratique du doute. La pratique du doute pour Descartes, condition de ce « je pense donc je suis » et de ce sujet, est aussi une réaction à ce qui a été passivement « vécu » ou « donné », peu importe. Dans le *Discours de la méthode*, on nous raconte comme l'histoire de toute une vie et de toute une jeunesse ce qui est rassemblé dans la première Méditation, où le doute est beaucoup plus dominé et maîtrisé. Ce qui me paraît important et, je crois, ce qui vous intéresse, c'est la solidarité entre la position du *cogito* et ce temps d'un exercice qui n'est encore position de rien du tout. Descartes a insisté souvent sur le fait que dans le doute, dans le moment du doute, je n'affirme rien ; je n'affirme ni « je suis fou », ni « je suis pas fou ». Je n'affirme ni que « je dors » ni que « je ne dors pas ». Rien n'est affirmé dans le moment du doute : on utilise en quelque sorte des éléments qui se rencontrent pour se mettre en état d'aboutir à la position d'une proposition. Et justement, la première proposition est la

proposition « je suis, j'existe », la proposition « je pense donc je suis ». Mais, vous le voyez, elle surgit en quelque sorte au terme de cet exercice.

Je crois que c'est cette solidarité entre la longueur de l'exercice méthodique du doute, qui la prépare, et puis l'espèce de position du « je suis, j'existe », qui est complètement occultée dans le schéma classique d'un sujet cartésien, maître de lui-même, qui constitue la vérité, qui serait en quelque sorte le détenteur de la vérité alors que, en réalité, le sujet cartésien, quand on le replace dans le mouvement qui l'a préparé, ne perd certes pas tous ses caractères, mais en tout cas ça change beaucoup de choses. Ceci dit, puisque je ne voulais pas faire un exposé, je ne vais pas me mettre à en faire un. Je passe à quelques-unes des remarques ou des points liés à cette solidarité que je voulais devant vous nommer. Sur chacun, je dirai deux ou trois phrases, en me réservant de répondre plus longuement à vos questions dans la mesure où vous le jugerez utile.

J'avais relevé quatre remarques qui me paraissaient pouvoir vous intéresser. La première concerne la différence — y en a-t-il une ou non ? — entre le moi et le sujet. Il est sûr que, dans la terminologie cartésienne, ce qui s'atteint au terme de la démarche comme première vérité s'appelle toujours « ego » : *ego sum, ego existo*. « Je suis, j'existe », « *cogito ergo sum* ». Descartes, quand il écrit latin, n'écrit pas ça comme ça. Il écrit : « *ego cogito, ergo sum sive existo* » avec toujours « ego ». Et le mot « sujet » ? Vous disiez¹ que c'est un mot qui est bien rare chez Freud. Peut-être que cela étonnera, mais il est au moins aussi rare chez Descartes. Je crois même qu'il est totalement absent. Si, il y a au moins une occurrence, mais le mot veut dire « objet ». Il y a un texte dans les *Méditations* où Descartes écrit « *subjectum* » — c'est en latin — et il dit : lorsque j'ajoute, par exemple dans mon désir, une forme à quelque chose, par exemple « je désire une pomme », il faut toujours qu'il y ait un *subjectum* à ma pensée, mais le *subjectum*, c'est la pomme et l'idée de pomme. Il n'y a pas chez Descartes notre terminologie du sujet. Tout ce qui se découvre au terme de la démarche, c'est donc quelque chose qui est rassemblé autour de « moi » ou de « je » : « qu'est-ce que je suis, moi qui suis ? », ou « que suis-je ? ». Il court, il court, l'ego : mais naturellement, le sujet ne court pas encore parce qu'il n'a pas en tout cas ce nom.

Il se peut que la remarque soit intéressante si on essaie de dissocier la représentation dans laquelle se fixerait et peut-être s'appauvrirait la représentation du sujet, et puis d'autre part l'opération même. Il m'a semblé en toute innocence, ai-je envie de dire — enfin, cela doit vous paraître innocent, parce que, pour moi, comme dans toute innocence, je ne me rendais pas compte que c'était innocent — il m'a semblé que pour Descartes, ça ne fait pas grande difficulté de passer de l'opération en

1. Dans la discussion qui a précédé l'intervention de J.-M. Beyssade (N.d.l.R.).

quelque sorte de découverte de la subjectivation à la position de « je » quand on dit « je suis, j'existe ». J'ai l'impression qu'il ne s'est jamais posé beaucoup la question : « est-ce que c'est vraiment problématique d'appeler ça *ego* ? ».

Pour finir là-dessus, un point qui, je crois, vous intéressera beaucoup, qui d'une certaine manière n'est pas du tout discutable ou contestable, mais qui d'une autre manière, dans ce qu'on expose couramment du cartésianisme, est toujours oublié, et qu'il faut donc redire : quand on se demande dès la deuxième Méditation, avant qu'on soit sorti de ce moment provisoire de la démarche pour poser une science des vraies natures, quand on se demande « qu'est-ce que je suis moi qui suis ? », la réponse à la question n'est jamais ni un nom propre ni un nom commun, quelque chose qui serait prédéterminé. Ce n'est pas « je suis René », ce n'est pas « je suis Descartes » — il s'appelait René Descartes — mais ce n'est pas non plus « je suis un esprit parce que je sais ce qu'est un esprit et que c'est distinct du corps », « je suis une âme parce que je sais ce que c'est qu'une âme ». Descartes dit expressément de l'*ego*, dans la deuxième Méditation, qu'il faut bien — comme le disait tout à l'heure notre orateur² — que je lui trouve un nom. Il ne le dit pas ainsi, mais à la question « qu'est-ce que je suis ? », il cherche une réponse. Quand il répond « je suis une chose qui pense », c'est-à-dire : *mens sive animus, sive intellectus, sive ratio*, en français il n'y a que trois mots : « un esprit, un entendement, une raison », il ajoute aussitôt : « mots dont la signification m'était jusque-là inconnue ». Qu'est-ce que cela veut dire ? Naturellement, il ne prétend pas que ces mots n'existaient pas, ni même qu'ils n'avaient pas de signification, sans quoi il ne les emploierait pas. Mais il veut dire qu'il ne prend pas appui sur ce que l'on entend par ces notions. Il n'y a pas l'âme — tout le monde sait bien ce que c'est — le corps — tout le monde sait bien ce que c'est. Je viens de découvrir un je, un *ego* : qu'est-ce que c'est, est-ce que je vais le ranger dans la catégorie des mâles ou des femelles, est-ce que je vais le ranger dans la catégorie des français ou des latins, est-ce que je vais le ranger dans la catégorie des esprits ou des corps ? Souvent on croit que c'est ainsi que procède Descartes. Or justement l'intérêt de sa démarche — je pense que c'est une des raisons pour lesquelles elle a intéressé des gens comme Lacan — c'est que Descartes ne procède pas ainsi. Descartes produit la signification des noms propres ou des noms communs qu'il va donner à l'*ego* à partir de l'opération par laquelle on l'a trouvé. Non pas : je sais ce que veut dire esprit, je m'aperçois que j'ai procédé de telle et telle manière, donc il faut bien que je sois un esprit. Mais au contraire : le mot esprit va désigner désormais ce que je viens, en quelque sorte, de rencontrer dans ma démarche. Et c'est parce que je me suis séparé, dans le doute, de tout le reste, que par exemple de mon corps je peux douter,

2. Philippe Julien. Cf. son intervention, p. 37 (N.d.I.R.).

que par exemple je pourrais admettre que je me prends peut-être pour Napoléon tout en étant un fou qui se prend pour Napoléon, que je suis peut-être quelqu'un qui se prend pour Descartes alors que je ne suis pas Descartes ; c'est autrement dit parce que j'ai pris tout cela au sérieux que je vais désormais appeler l'*ego* esprit ou âme ou de tout autre mot qui ne tirera sa signification que de l'opération qui a été faite. Je crois que c'est assez important par rapport à la nomination et au problème du nom, par rapport à l'originalité du sujet cartésien, étant donné certaines présentations qu'on en donne. J'en ai fini avec une première remarque, dont j'espère qu'elle peut — j'en apprécie mal la portée — vous intéresser.

Je passe à la deuxième, il y en aura quatre et elles sont toutes liées à la procédure du doute mais par des aspects différents. Là encore je vois mal, et vous me le pardonnerez car vous m'avez fait venir parce que je voyais mal tout ce qui vous intéresse, ce qui est susceptible de vous aider. La deuxième chose qui me semblait peut-être pouvoir intéresser, c'est l'espèce de lien qu'établit Descartes dans la durée et en quelque sorte même dans la procédure réglée entre la certitude du je (et là c'est Descartes qui emploie le mot certain : « je suis, j'existe, cela est certain ») — et la longue et lente temporalité du doute qui l'a précédé. Quels que soient les exposés de Descartes, même quand il raccourcit les choses, il dit toujours : on ne peut pas commencer par le « je suis, j'existe », il faut commencer par le doute. Et il faut commencer par le doute, comme je vous le disais tout à l'heure, à la fois parce que j'y suis tombé, comme on tombe malade, et parce qu'une fois qu'on est tombé malade, on a inventé le vaccin qui consiste à se donner la maladie sous une forme contrôlée pour arriver justement à résister à la maladie. Le doute pour Descartes est présenté comme tel. Il est une cure, parce qu'il est d'abord un mal épidémique qu'on ne maîtrise pas ; ce qu'on appelle la volonté cartésienne qui maîtrise le doute dans la deuxième Méditation et déjà dans la première Méditation, tout cet appareil est second, et c'est en quelque sorte une manière de traiter un doute qui est d'abord subi et non pas du tout voulu. Il s'agit de le pousser à sa limite comme pour se durcir d'une certaine manière contre les chutes accidentelles dans le doute. Cela entraîne de la part de Descartes une espèce de rythme réglé qui se marque dans le caractère extrêmement contraignant et coercitif de la démarche du doute par opposition à ce qu'il faut bien appeler la fulgurance du cogito. Je n'aime pas parler de l'instantanéité du « je suis, j'existe », mais ce qui est sûr c'est qu'il a la brièveté d'un moment. Pour Descartes c'est à la fois une exclamation, je me laisse emporter à dire « je suis, j'existe, cela est certain » ; et c'est une proposition qui prend le temps d'une proposition, mais malgré tout dire « je suis, j'existe » ou même « je pense donc je suis » qui est un peu plus long, n'est pas bien long. Alors que, au contraire, le doute qui est la condition de la force de cette proposition et de cette exclamation, lui, est réglé par Descartes

comme une espèce d'opération dont le temps n'est pas réductible à volonté. L'entreprise du doute, dit Descartes, il faut lui consacrer plusieurs mois ou du moins — il sait ce que sont les lecteurs ! — plusieurs semaines — et il ne savait pas encore ce qu'étaient les commentateurs qui eux consacrent plusieurs années ou plusieurs vies à l'analyser. Mais peu importe que l'on dise plusieurs jours ou plusieurs semaines : ce qui est important c'est l'espèce de procédure réglée qui est ici fixée. Je ne dis pas simplement réglée comme une procédure judiciaire, je ne dis pas seulement non plus réglée comme une procédure expérimentale et scientifique : dans l'esprit de Descartes il y a les deux, et il est sûr que le lecteur reçoit ce qu'il faut bien appeler des consignes de lecture. Passe le temps qu'il faut à la première Méditation...

Mais cette durée n'est pas seulement réglée pour l'extérieur, Descartes dit que c'est comme cela que lui-même l'a traversée et que c'est comme cela, et comme cela seulement, qu'on peut donner sa force à la proposition qui en sortira. Il y a là un point difficile, et lorsque j'ai eu l'occasion d'en discuter avec deux d'entre vous, je me suis aperçu que ce je disais et qui me paraissait simple, leur paraissait contradictoire. Je me suis aperçu que le « je suis » chez Descartes, ou le « je pense donc je suis », mais j'y viendrai après, bref la proposition affirmée comme telle, est si étroitement liée à l'entreprise qui l'a précédée et qui est l'entreprise du doute, que l'on avait envie de conclure, j'avais envie de dire, et moi-même d'abord je me le laissai dire par les deux autres : c'est l'effet du doute. Au fond, ce « je suis, j'existe » ne fait que donner un aboutissement, une espèce de conséquence, et il vaudrait mieux dire, comme Descartes dans certains textes « je doute donc je suis ». C'est là le vrai contenu du « je pense donc je suis ». Les pensées dont il s'agit, sont les pensées du doute. Si « je doute donc je suis », c'est alors l'opération du doute, à la fois passive et active (et là je serais plus réservé peut-être que d'autres quant à la maîtrise exercée) qui est en quelque sorte comme la cause, le « je suis » va être comme l'effet, la nomination terminale de cette entreprise. Il est donc bien vrai que, beaucoup des caractères du « je suis » dans le cartésianisme dépendant du « je doute », on a envie de dire c'est le « je doute » qui génère ou qui engendre le « je suis ». On prendrait au sens fort ce qui était suggéré tout à l'heure³ et qui est en même temps un jeu de mot sur le latin : la séparation dans le doute, c'est bien le « se séparer » de l'objet (et pas seulement des objets sensibles mais même des objets théoriques, et pas seulement des objets théoriques mais même de l'enchaînement des propositions : je doute des mathématiques, ce qui est très important, car c'est en doutant des mathématiques que je découvre en quelque sorte la certitude plus grande du « je suis »), mais c'est en même temps le *se-parere*, c'est-à-dire le « engendrer l'ego » et engendrer le soi — qu'on l'appelle

3. Par Philippe Julien (N.d.l.R.).

le *self* ou l'*ego* ici, peu importe d'une certaine manière — et donc le moi n'est que l'enfant de cette opération antérieure.

Souvent, quand j'en ai parlé dans les milieux académiques, ou à mes étudiants ou même à mes collègues, nous avons dit beaucoup de choses qui, en effet, allaient dans ce sens. Le sujet cartésien dépend du doute, il le reprend, etc. Mais en même temps, dès qu'on me faisait comprendre ce que ça voulait dire, j'étais forcé de protester. Non, cette filiation, ce n'est pas Descartes : ce n'en est qu'un aspect. Le « je pense donc je suis » n'est pas : je pense, j'entreprends l'entreprise du doute, et donc cela produit comme un effet que je vais pouvoir récolter au terme de l'opération, l'*ego* que je vais mettre dans la proposition « je suis ». Pour Descartes c'est plutôt l'inverse : l'entreprise du doute génère ou engendre la certitude que je prends de la vérité du « je suis », mais elle n'engendre ni le « je » ni le « je suis ». J'étais certes embarrassé parce que je voyais que je décevais, mais la vérité historique veut absolument que l'on dise les choses de la manière suivante : pour Descartes, si je doute, cela implique déjà là et qui apparaît ou qui émerge et qui se révèle dans cette opération, qui ne se serait pas révélé autrement mais qui n'en est pas le produit, qui en est plutôt la condition, la présence de l'*ego* qui, en quelque sorte, était là depuis le début. *Ego* qui va s'affirmer dans le « *ego sum, ego existo* » n'est pas le produit de la réflexion : cet *ego* sera aussi bien l'*ego* de la pensée d'avant la réflexion. Certes on ne le découvre comme certain pour Descartes qu'au terme de la réflexion, d'où ce que nous, les historiens de la philosophie, nous appelons « les équivocités du sujet cartésien ». A la fois sujet psychologique du désir, des sensations, des passions, de tout ce qu'on veut, mais aussi sujet intellectuel de la science. Il n'est pas seulement le sujet de la réflexion, c'est un sujet qui ne se découvre certainement que dans et par la réflexion, pour Descartes, mais qui se découvre comme étant en quelque sorte là depuis le début. Un petit peu, si vous voulez, pour rester dans la deuxième Méditation, comme au terme de l'analyse du morceau de cire, je vais pouvoir dire : ce morceau de cire, j'y pensais sans faire attention à ses propriétés mathématiques, mais le morceau de cire dont je vous parle maintenant en vous disant qu'il implique des propriétés mathématiques était là depuis le début et c'est le même qu'il y avait depuis le début. Donc, il me semble très important — voilà mon deuxième point — que cet *ego* de Descartes (mon premier point étant qu'on n'y distingue pas le moi du sujet) soit à la fois ce qui est manifesté à soi par le doute, et l'effet du doute. Nous avons un texte curieux, sur lequel je veux conclure. Très souvent Descartes dit : « Je cherche un point fixe ». Non pas : « j'ai un point fixe, j'en parle », mais « j'en cherche un ». Or, quand il répond à la question : « mais quel est ce point fixe ? », nous avons au moins un texte qui nous dit que le point fixe n'est pas du tout l'*ego*, n'est pas du tout le « je suis, j'existe », n'est pas du tout le « je pense donc je suis ». Le point fixe, c'est l'opération du doute.

C'est l'entreprise du doute, c'est l'instabilité même du doute. Le vrai point fixe sur lequel je construis c'est la *dubitatio*, c'est-à-dire l'acte en quelque sorte multiple et non encore rattaché à un centre ni même à un sujet, non encore nommé comme sujet doutant, c'est lui qui est le vrai fondement sur lequel le reste se construit. Voilà la deuxième chose que je voulais dire.

Je souhaite dire une troisième chose sur cette *vraie* opération cartésienne. J'apprécie mal encore une fois ce que vous y verrez, mais j'essaie de vous la dire telle que, ayant passé plusieurs années moi-même là-dessus, il me semble qu'on peut dire avec exactitude ce qu'elle a été et ce qu'elle a voulu être pour les lecteurs. Gardons l'énoncé « je suis j'existe », qui est la meilleure formule, celle des *Méditations*, le texte où Descartes donne le plus de plénitude à cela. C'est pour Descartes, vraiment, la pensée d'un jour, d'une journée. Chaque Méditation occupe une journée, mais Descartes dit à la fois qu'il faut lire les cinq premières comme d'affilée, et aussi que la première — c'est-à-dire celle du doute (donc c'est une journée dans sa présentation), il faut lui consacrer des semaines ou des mois, ou même des années. Mais le « je suis j'existe » dans le moment qui croise l'intérêt que vous y trouvez en tant que lecteurs et passionnés par la psychanalyse et notamment par Lacan, le moment où le cartésianisme peut-être, et le vrai Descartes ont quelque chose à vous dire, c'est le moment d'une seule journée, de la deuxième Méditation : parce que c'est le moment où Descartes ne se donne à l'extérieur de lui-même absolument rien qui en quelque sorte garantisse, codifie, stabilise l'*ego* du « je suis j'existe ». On est sorti de la première Méditation, c'est-à-dire de la durée où rien n'est certain et rien ne s'affirme. Maintenant on a quand même une proposition et une proposition dont Descartes dit : « elle est certaine ». On n'est donc plus dans la durée un peu indéfinie de la première Méditation.

Je crois que, pour le lecteur moderne, et notamment pour vous, ce qui est encore plus intéressant, c'est qu'on n'est pas non plus entré dans l'espèce de temps des propositions éternelles d'une science de type mathématique. Le « je suis, j'existe », c'est encore quelque chose qui est provisoire, fragile. Descartes le dit de deux manières, et c'est bien là ce que j'aurais entendu en langage cartésien autour du terme « identification ». Cette fragilité du *cogito* est à la fois celle d'*ego*, et celle de la proposition qui affirme mon existence. D'abord, le moi que j'ai atteint n'est pas encore une chose, ce n'est pas une substance qui dure au-delà de la durée effective de ma pensée présente. J'en reste à une instance aussi passagère que ma pensée elle-même. Je n'apprendrai que beaucoup plus tard qu'il y a une seule et même âme qui dure à travers le temps, qui pense même lorsque je ne m'en aperçois pas ; et un corps qui dure à travers le temps, et qui peut conserver des traces du passé. Pour savoir tout cela, il faut attendre le sixième jour, la sixième Méditation.

Ensuite, la proposition qui affirme mon existence, même circonscrite au moment présent, reste sans garantie. La valeur de vérité reste à consolider. Ici, c'est la véracité de Dieu qui est requise. Il faut attendre le troisième jour, la troisième Méditation. Tant que j'ignore Dieu, la proclamation *Je suis, j'existe* — même si j'ajoute : au moins comme sujet de cette opération — n'est pas assurée. Elle peut être remise à l'épreuve par le doute, et j'en fais l'expérience. A la fois, dès que j'y pense, je ne puis pas en douter ; mais dès que je pense aux raisons de douter de toute vérité, je ne puis pas ne pas trouver celle-ci aussi fragile. Ainsi le bref moment de la seconde Méditation a quelque chose de provisoire : comme une blessure qui sera cicatrisée dès le lendemain. Le *cogito*, ou mieux l'*ego*, y joue bien, pour un jour seulement, le rôle de principe. Ensuite, ce sera Dieu. Mais c'est un principe à la fois formel, vide et fragile ; un sujet qui n'a pas encore été capturé dans les filets de la science.

Il reste justement — ce sera ma quatrième et dernière remarque — à souligner que cet *ego*, le sujet cartésien, même s'il n'est pas encore le sujet de la science, fait acte de candidature à la science. Dès que la première proposition est énoncée, elle est interprétée comme prototype d'une vérité scientifique. « Je pense, donc je suis » : il y a là-dedans une nécessité, une vérité nécessaire, et c'est cela qu'il s'agit pour Descartes de fonder. Le doute s'est tourné d'abord contre le sensible, contre les choses sensibles hors de moi : et c'est alors qu'il a découvert la force des mathématiques, de leurs liaisons nécessaires. Ensuite, il s'est retourné contre les liaisons mathématiques, et c'est au moment où elles ont sombré que la fulgurance du *cogito*, l'éclat de sa certitude s'est imposé. Mais ce sujet se remet aussitôt en marche vers le savoir scientifique, dont la visée ne l'a jamais quitté. Sa propre affirmation est elle-même prise et comprise comme un jugement à valeur de vérité scientifique. Le moment où il nous intéresse, où il vous intéresse, celui de la seconde Méditation, est le moment où cette valeur n'est pas encore assurée. Il s'y agit seulement d'une prétention à la valeur de vérité scientifique. Mais cette prétention à elle seule est déjà importante. Il ne s'agit pas d'exclure la première vérité de la science, mais plutôt de l'y intégrer.

Voici quelques-unes des remarques que j'ai voulu vous soumettre, pour mieux apprécier ce que vous dites du sujet et ce que Descartes dit du sien. Le moi, l'*ego* dont il parle, je le répète, s'ordonne à un objectif naturel, et voulu depuis le début, de la science. Beaucoup des choses que j'ai entendu dire m'ont paru faire sens par rapport au texte de Descartes, mais justement sur cet espace ou intervalle de temps assez bref où Descartes est déjà sorti de la durée indéterminée du doute, et n'a pas encore transformé ça dans la durée codifiée de la science. Vous me pardonnerez si sans doute j'ai dit les choses bien maladroitement, bien gauchement, et malgré tout un peu trop dans mon langage. Je répondrai aux questions autant que je pourrai.

DISCUSSION

J. Allouch : Vous le voyez, rien de tel, pour se faire entendre, que de viser à faire un « non-exposé ». Nous avons un petit moment, et je donne la parole à qui souhaite la prendre. Erik Porge.

E. Porge : Une question par rapport à ce que vous avez dit sur l'*ego*. Est-ce que vous donnez une importance au fait que Descartes ait dit « *ego cogito* », et pas simplement, par exemple, « *cogito* », qu'il ait en quelque sorte redoublé le sujet, le sujet grammatical, qu'il l'ait redoublé par cet *ego*.

J.-M. Beyssade : Oui ! Oui. J'y attache en effet beaucoup d'importance, parce que, comme vous savez, selon le latin classique, « *cogito* » aurait parfaitement suffi pour porter la première personne. Et manifestement, le sens de cette espèce de redoublement dont on trouve d'autres exemples — il y a d'autres passages dans les Méditations où pourrait d'abord apparaître une espèce de lourdeur par rapport au latin, où on reprend des *ego* et des *me* deux ou trois fois alors qu'on pourrait faire plus bref — ce qui s'y dit, c'est justement l'espèce de moment où dans la langue même de Descartes se dépose le retour sur l'opération pour, comme on l'aurait dit tout à l'heure, nommer l'innommable. A défaut d'avoir un nom qui serait un nom propre ou qui serait un nom commun qu'on se donnerait trop tôt, il faut en quelque sorte que l'opération même, qui dans l'entreprise ou de pensée ou de parole se faisait à la première personne, se donne comme une espèce de quasi-nom. C'est ce que veut dire l'*ego*. Et dans le « *ego cogito ergo sum* », ce qui est doublement frappant, c'est qu'on décolle aussi bien de *cogito* que de *sum* la première personne, pour en faire l'équivalent d'un nom-réponse à la question : « qu'est-ce que je suis ? ». On pourrait dire : « je suis *ego* ». Mais *ego* n'est justement ni un homme, ni une femme, ni toi ni moi ; c'est à la fois comme un nom et le nom où tout le monde pourra se retrouver dans cet opérateur. Et puis, la deuxième chose, c'est que ça domine. Ce n'est pas *ego cogito*, virgule, *ergo sum* ; mais *cogito ergo sum* doit être pris ensemble et *ego* est le sujet commun de *cogito* et de *sum*, il domine non seulement chacun des termes mais aussi la liaison entre les deux. Je crois que là c'est très important, c'est ce que j'essayais de signaler en disant : ce dont j'ai certitude c'est *ego*, mais ce qui a nécessité et même nécessité scientifique c'est *ergo*, et ce qui est intéressant pour Descartes, c'est que la certitude de *ego*, dans « *ego cogito ergo sum* » est solidaire de la présence de *ergo*, c'est-à-dire de donc. C'est parce qu'il y a cette liaison logique qu'on peut faire émerger l'élément commun et puis, de lui, on est certain.

E. Porge : Ce n'est pas un jeu de mots ?

J.-M. Beyssade : D'abord, les jeux de mots ne sont pas toujours défendus...

E. Porge : Non, mais chez Descartes, il y a ça un peu dans son texte parfois. Est-ce que vous accentueriez cette dimension ?

J.-M. Beyssade : Je ne sais pas très bien quels sont tous les sens possibles du « jeu de mots », et donc je me risquerais un peu si je disais « oui, je les prends tous ». Ce qui me frappe, c'est que beaucoup pensent aujourd'hui, par exemple chez les anglo-saxons (mais avec trente ans de retard, ça devient la même chose chez nous, j'ai contribué à la traduction en français de l'article d'Hintikka, par exemple, il y a des choses comme ça), que beaucoup s'intéressent à l'aspect linguistique du jeu sur les mots dans l'opération de Descartes. Et là, c'est un autre aspect. Il est sûr que Descartes ne colle pas l'entreprise de penser à l'entreprise de parler. Je veux dire par là qu'il est souvent soucieux de préciser : « ce serait vrai même si on ne parlait pas ». Dans la deuxième Méditation, il dit « moi qui envisage tout cela sans parler »... Bon ; mais enfin il l'écrit. C'est lui qui écrit : « sans parler ». Autrement dit, il n'y a pas du tout chez Descartes l'idée qu'on ait absolument besoin de la parole ou de la parole écrite ou de la parole proférée pour que l'opération ait sens. Mais en même temps — je corrige, je complète aussitôt, parce que c'était la correction plutôt que la chose sur laquelle je voulais insister — Descartes prend toujours le fait de parler comme étant quand même le modèle, l'archétype de cette entreprise. Et donc, le jeu sur les mots dans l'*ego* qu'il détache comme une espèce de nom personnel, le nom de la première personne, c'est quelque chose, un jeu linguistique de mots sur lequel Descartes prend appui : parce que, je crois, cela correspond — et d'une manière intentionnelle — à ce qu'il veut faire dans l'opération qu'il fait. C'est une certaine manière de dire : je trouve dans le langage, appelez cela « jeu » si vous voulez, une espèce de confirmation de ce que je dis.

R. Brossard : Jeu de mots, jeu de lettres... *Ego, ergo*, il y a un *r* de différence. Est-ce que ce n'est pas le *r* de l'*ego* de René, justement ?

J.-M. Beyssade : Alors là, c'est le jeu de mots dans tous les sens du terme ! Si je disais ça, si nous disons ça, en tout cas nous ne sommes plus dans Descartes. Mon purisme d'historien de la philosophie me fait prendre là très nettement conscience que si je dis ça, je m'amuse. Ceci dit (rire) je n'en sais rien du tout, je n'en sais rien du tout ! Je n'y avais jamais songé, que ce « *r* » était en effet le début de Renatus...

G. Le Gaufey : Une question brève, mais peut-être la réponse est-elle nécessairement plus longue. Vous insistez sur le temps fort du doute,

comme étant le temps second qui porte sur les vérités mathématiques et logiques. Or, s'il est aisément compréhensible qu'on puisse douter des choses sensibles — et les exemples que vous nous avez donnés sont immédiatement convaincants — pour douter que, par exemple, 2 et 2 font 4 ou qu'un triangle a trois côtés, il faut se donner des moyens beaucoup plus conséquents, sinon douter n'est plus que se payer de mots. Quels moyens Descartes se donne-t-il pour se permettre un seul instant de douter qu'un triangle a trois côtés ?

J.-M. Beyssade : Je suis vraiment incité à tomber dans mon défaut qui serait de faire un exposé sur cette question si importante, en effet, si difficile, du doute sur les vérités mathématiques. Mais juste un mot pour ceux qui n'auraient pas du tout pratiqué Descartes, et puis une phrase d'explication sur ce que Descartes peut ici vouloir dire.

Un préambule d'abord : il n'est pas tellement facile pour Descartes de douter des choses sensibles, et d'une certaine manière, on y est d'abord plus plongé que dans n'importe lesquelles des autres. Simplement, la procédure pour en douter est plus habituelle. En quelque sorte, un peu comme dans une cour de justice, les petites affaires ne sont petites que pour ceux qui ne les ont pas, et elles occupent la majorité de la magistrature ; mais elles sont bien réglées. Et puis de temps en temps, il éclate une grosse chose. Le doute sur l'intelligible, à mon avis, c'est pour Descartes l'exceptionnel. Ce n'est pas le difficile après le facile. Il ne dit pas : « On va vite douter du sensible parce que c'est facile », non. Mais il reste que c'est traditionnel. Au contraire, pour les mathématiques, ce n'est pas courant. Là, il a besoin de faire quelque chose de spécifique, parce que sur les mathématiques ça n'a pas encore été fait à son avis comme tel. Et à ce moment-là, il convoque, en effet, une très lourde artillerie. D'autant plus que, ne l'oublions pas, lorsqu'il se met à cette entreprise métaphysique et à ce doute sur les mathématiques, il s'attaque à ce qu'il a fait, d'une certaine manière, les vingt années précédentes de sa vie. Jusque-là l'évidence des mathématiques lui paraissait en quelque sorte la plus haute possible. J'ai envie de dire que c'est un Descartes amoureux des mathématiques qui doute des mathématiques, et il ne doute pas des mathématiques au moment où il commence à en être moins amoureux — quand on doute de celle qu'on aime, quelquefois on dit que l'amour commence à faiblir ; mais pas du tout, c'est d'une certaine manière dans l'acmé de cet amour et même de cette fascination pour les mathématiques que Descartes en doute. Ce n'est pas parce qu'elles lui paraissent moins certaines, mais c'est parce qu'il cherche quelque chose de plus certain encore. Et ça c'est quand même différent. Il est donc pour lui encore plus difficile que pour un autre de douter des mathématiques. Aujourd'hui, quand je parle à mes étudiants, rien ne m'est plus facile que de les faire douter des mathématiques : ils n'ont jamais compris une seule démonstration

mathématique, alors, ils sont tout prêts à en douter ! On leur a appris depuis qu'ils ont six ans que c'était conventionnel d'admettre que $2 + 2$ font 4, et que dans une arithmétique définie d'une autre manière, le résultat pourrait être autre chose ! J'ai du mal à leur faire comprendre qu'il y a un problème à douter des mathématiques !

J. Allouch : Cette idée qu'il existerait quelque chose de plus certain, d'où la tient-il ? Parce que pour souhaiter avoir quelque chose de plus certain, encore faut-il que ça vous soit venu un jour à l'idée ! D'où la tient-il, puisqu'il avait une vérité tout à fait évidemment certaine qui était la vérité mathématique ?

J.-M. Beyssade : Ça lui est venu, je pense, de deux choses. La première c'est qu'il a découvert, avant de douter des mathématiques, des inégalités entre les certitudes. Il n'est pas né fasciné ou (j'ai tort de dire fasciné) il n'est pas né sensible à l'éclat d'évidence des mathématiques. Il est né, comme tout le monde, sensible à l'évidence des choses sensibles. Et puis, la découverte des mathématiques a été la découverte que des choses qu'on pense évidentes peuvent bien rester évidentes, mais ont peut-être leur évidence tirée de quelque chose d'autre plus évident encore. Autrement dit, il s'est habitué à penser des degrés de certitude. Ce qui fait qu'il n'a plus eu qu'à appliquer ce schéma aux mathématiques qui lui servaient de norme plus élevée par rapport au sensible pour la retourner (souvent nous employons l'expression « retourner »), pour retourner cette espèce d'exigence de certitude contre les mathématiques.

Alors, allez-vous me dire, d'où a bien pu venir l'idée de la retourner contre les mathématiques, si c'était là ce qui était le plus élevé ? Et ça me fait répondre en même temps à l'autre question, c'est-à-dire quelle est la raison qui l'en fait douter. La raison qui l'en fait douter, on la voit apparaître par exemple dans les *Règles pour la direction de l'esprit*, un ouvrage qui est sans doute d'avant la métaphysique, mais qui est d'après la réflexion de Descartes sur les mathématiques et leur force. Descartes voit émerger ce qu'il n'appelle pas encore du tout le sujet — il ne l'appellera jamais ainsi — ce qu'il n'appelle pas encore l'*ego* — le mot n'apparaît pas — mais ce qu'il appelle l'entendement. Or le même entendement qui assure la certitude des mathématiques se met lui-même sur la sellette. Vous savez comment les choses se passent : chaque fois que vous n'êtes pas content d'un juge, vous allez voir le juge d'appel. Comme vous vous êtes habitué à voir le juge d'appel, après l'appel vous allez en cassation, et puis, quand vous vous êtes habitué à ce mécanisme, si la cour de cassation vous donne tort, vous écrivez dans la presse en disant : « est-ce que la cour de cassation est bien faite ? ». Autrement dit, si on vous interrogeait : « mais il n'y a rien de plus haut, comment pouvez-vous douter de quelque chose qui est le plus élevé ? »

vous diriez simplement : « eh bien, je me suis habitué à en appeler, je n'ai pas de raison de m'arrêter ». Alors, de la même manière, en régressant vers la condition de possibilité, Descartes met en cause l'entendement, et il débouche sur quelque chose qui est à nouveau très intéressant pour les modernes. La raison qu'a Descartes de douter des mathématiques, c'est, au fond, quelque chose comme ceci : je ne sais pas d'où je viens. Le « je » ici, j'ai peut-être tort de l'employer déjà. Disons seulement que je ne sais pas d'où vient l'évidence de l'entendement. Je me saisis comme n'étant pas ma cause. Tout à l'heure, je n'étais pas content de « s'engendrer soi-même » pour « séparer », *se-parere* : pas satisfait, c'est-à-dire que je pensais que ce n'était pas la plénitude du cartésianisme. Mais ce qui est sûr, c'est que je me ressens comme n'étant pas moi-même mon propre géniteur. Ce point est essentiel dans le cartésianisme, on pourrait l'appeler expérience de la finitude, ou comme on veut. J'ai conscience de venir d'ailleurs. Et donc le doute sur les mathématiques va se faire par le biais suivant : je ne sais pas ce que vaut cette lumière naturelle par laquelle pourtant, dès que je la regarde, je suis pris, comme fasciné. Et je vais me poser des questions. C'est là qu'intervient l'hypothèse de ce qu'on appelle le Dieu trompeur, qui est tout simplement l'auteur inconnu de mon être et de mes évidences. Descartes s'empresse de dire que naturellement Dieu, c'est très commode pour comprendre cette raison de douter, parce qu'on se représente un Tout-Puissant qui a donc pu me faire tel que je sois justement tout le temps fou, c'est-à-dire tel que je pourrais me prendre pour mathématicien, comme celui qui n'est pas Napoléon se prend pour Napoléon. Mais si, dit Descartes, je cherche refuge dans l'athéisme, ou n'importe quelle autre explication, je tombe toujours sur la même question : je ne sais pas d'où je viens, et si je ne sais pas d'où je viens, ce n'est pas une raison actuelle de penser autre chose que ce que je pense, mais c'est une raison de me méfier de ce qui me porte à adhérer à ce que je vois. Si au lieu de supposer qu'il y a un Dieu tout-puissant qui veut me tromper, je devais dire quelque chose comme... je vais prendre quelque chose qui ne soit pas dans votre domaine, pour pas risquer de dire, non pas une ânerie — ce sera sans doute une ânerie que je vais dire — mais une ânerie qui ne vous soit pas immédiatement évidente comme ânerie ; si je disais par exemple que je suis le produit de ma classe sociale, alors les mathématiques deviennent une production de petit-bourgeois. Je vais me dire que si ma certitude est une certitude de petit-bourgeois, évidemment, il se peut que je n'arrive pas à m'en arracher, mais est-ce que ce n'est pas une raison d'en douter ? Et donc, plus faible, dit Descartes, c'est-à-dire moins parfaite sera la cause que je donnerai, que j'attribuerai à mon être, tant que j'ignore ce que je suis, aussi longtemps mes évidences seront douteuses. Donc, le *Je suis, j'existe* va tirer sa force de s'affirmer non pas contre, mais avec, grâce à l'hypothèse d'un être extérieur à moi, et d'un être extérieur à moi qui

m'a fait tel que je suis, puisque j'ai conscience de ne pas m'être fait moi-même. Un être qui est en dehors de la sphère de mon évidence, une espèce de raison d'en douter mais qui est aussi dans la conscience que j'ai de mon évidence comme une ombre portée. Je ne veux pas lui donner un contenu, mais ça suffit à m'en faire douter. Et à ce moment-là quand je me trouverai devant le « je suis, j'existe », à la fois je ne pourrai jamais y résister parce que je dirai : même si c'est ma classe petite-bourgeoise qui me fait penser que je suis, je suis, moi qui suis le produit de ma classe petite bourgeoise ; mais cela m'empêchera aussi de garder cette certitude dans la durée. Je me dirai que cet *ergo* est suspect. Pourquoi le *ergo* du « je pense donc » (*ergo*) « je suis » serait-il plus certain que le $2 + 2$ font 4 et $3 + 1$ font 4, *ergo* $2 + 2$ font la même chose que $3 + 1$? Pourquoi le *ergo* de la métaphysique serait-il plus solide que le *ergo* des mathématiques ? Aucune raison ! Tant que je doute de l'auteur de moi-même, aucune raison ! Et c'est ce que veut dire exactement l'incertitude de la deuxième Méditation. Dans la deuxième Méditation, chaque fois que je pense à Dieu même trompeur, je m'assure d'exister ; mais chaque fois que je pense à Dieu si trompeur, s'il est trompeur, ou chaque fois que je pense à autre chose que Dieu qui m'aurait créé, je m'aperçois que je ne peux pas assurer ma certitude subjective. En me battant contre l'auteur inconnu de mon être, je prends conscience d'être, mais je prends conscience en même temps que cette existence n'est pas posée dans l'élément de la science.

J. Allouch : Vous avez insisté sur cette dimension de temporalité, de scansion, de fragilité. A partir de ce Descartes-là, disons, à partir de ce positif, peut-on dessiner le négatif ? La question que je me pose pourrait se formuler comme ça : qu'est-ce qui serait catastrophique pour la méditation, pour l'exercice du sujet méditant et l'enjeu de sa subjectivation. Qu'est-ce qui ferait que justement ça échouerait ? Or ça n'échoue pas, n'est-ce pas, c'est un acte réussi ?... Oui ? oui ! C'est un acte réussi. Quel est le trouble majeur qui ferait que cet acte n'aurait pas réussi ? Contre quoi luttent ces règles qui sont données au lecteur, contre quoi lutte la temporalité si définie de la démarche elle-même ? Quelle est cette chose à l'encontre de laquelle il faut aller ? Qu'est-ce qui serait la chose infernale pour la méditation ?

J.-M. Beyssade : Je ne sais pas si je répondrai bien. Alors je vais juste dire deux mots. Une première chose, peut-être, que j'aurais dû dire, que je vais dire maintenant : c'est seulement au terme de la méditation que ce sera réussi ; mais au départ de la méditation — je crois que c'est ça la force et la grandeur de Descartes — on ne se donne pas des règles pour que ce soit réussi. L'hypothèse que ça échoue est prise dès le début. Et au fond le cartésianisme — ça m'amusait quand vous parliez tout à l'heure de stoïcisme — commence d'une certaine manière comme cela :

peut-être faudra-t-il finir par être stoïcien, si cela veut dire « tout se sera écroulé ». Je ne construirai rien du tout, il restera quand même quelque chose et ce n'aura été que d'avoir entrepris. Au fond d'une certaine manière, même si la méditation cartésienne échouait — et alors ce serait quand même du cartésianisme échoué — il pourrait rester quelque chose comme une espèce de stoïcisme de l'attitude. Descartes l'envisage parfaitement bien. Et même, d'une certaine manière, je n'ai pas à imaginer cette hypothèse : c'est le terme même du cartésianisme. En effet, ce qui est bien et ce qui est beau — c'est une autre chose que l'on étudie rarement et je le comprends, mais je suis sûr que là aussi il y aurait beaucoup à trouver, en particulier dans les domaines où vous travaillez — c'est qu'à la fin des *Méditations*, lorsqu'on retrouve l'union de l'âme et du corps, on réintroduit dans le cartésianisme un élément du non-maîtrisable. Le cartésianisme ne dit pas simplement : je peux prendre le risque d'échouer. Sa conclusion terminale aussi est quelque chose comme ça : il y a une sphère où j'ai échoué. Il faudra revenir à du stoïcisme, c'est-à-dire au fond à ce qui, pour lui Descartes, à la recherche de la science au début des *Méditations*, est un échec. Il y a cette dimension-là. Mais naturellement, c'est très différent d'un pur et simple échec. Quand au terme de la démarche vous réintroduisez, avec l'union de l'âme et du corps, du non-maîtrisable, la différence est immense entre un fou qui se prend pour un fou et que l'on mettrait quand même en définitive d'une manière ou d'une autre à l'asile ou ailleurs, et puis quelqu'un qui à la fin dit « je suis un peu déraisonnable à certains moments ». Il est vrai que, à certains égards, on peut trouver que c'est une fiction d'avoir dit du cartésianisme qu'il avait échoué. Aussi n'ai-je pas voulu répondre, mais simplement dire qu'il me semble que dans le cartésianisme, il y a eu l'idée que l'échec serait peut-être total, idée qui a été acceptée, et qu'on n'a pas fait les règles du jeu pour être sûr de gagner. Et puis, en fin de compte, ce qui est peut-être une espèce d'élégance, ce qui peut-être apparaîtra comme une élégance, ou en tout cas comme trop limité, on dit qu'on a perdu quelque chose. Mais comme ce qu'on a perdu n'est au fond pas grand-chose, il est au fond normal que les gens trouvent le cartésien quelqu'un de bien sûr de lui, quelqu'un qui ne doute que du chapitre 77.

Mais maintenant, votre vraie question était naturellement beaucoup plus profonde, puisqu'elle portait sur le moment-même où on va trouver la première vérité. Qu'est-ce que cela voudrait dire si à ce moment-là ça échouait, et qu'est-ce qui pourrait faire échouer ? J'ai l'impression que pour Descartes, rien ni personne, pas plus ceux qu'il appelle les insensés que les autres, n'est exclu de la possibilité de la réussite : de la *possibilité* de la réussite ! Il pense que beaucoup de gens ne feront pas le chemin ; et je trouve très important aussi qu'il ne prétende nullement que, pour être un être qui pense, il faille faire l'entreprise métaphysique. Il pense que si on veut trouver quelque chose de vrai, il faut faire cela,

mais il ne pense pas du tout qu'il y ait besoin de faire cela pour être un homme.

Mais lui, à ses propres yeux ? Qu'est-ce qui pourrait faire échouer la chose ? Il me semble que fondamentalement, ce serait justement l'échec à ce minimum — au sens où je l'ai pris tout à l'heure, qui n'est peut-être pas du tout le vôtre — à ce minimum d'identification, c'est-à-dire à ce remembrement de certaines choses avec certaines autres, de certaines pensées avec certaines autres. Si je n'arrivais pas à tenir une phrase continue dans laquelle je me retrouve, un propos dans lequel je puisse me reprendre. J'ai l'impression que c'est là ce qui pour Descartes serait l'échec, et c'est pourquoi à la fin de la deuxième Méditation, même partielle, la victoire n'est pas acquise. La deuxième Méditation, c'est une étape sur le chemin de la première vérité de la science. Un pas immense, parce que c'est une sortie du doute et que j'affirme quelque chose. Mais rien n'est encore terminé et comme le dit un de mes collègues américains dont j'aime bien la formule : « pour Descartes il ne faut pas croire qu'on puisse garder la deuxième Méditation, *je suis, j'existe*, sans accepter de payer la troisième, *Dieu existe* ; on achète le tout ou rien ». Si on devait rater la troisième, rétrospectivement la deuxième apparaîtrait un effet de surface, et ça c'est intéressant d'un certain point de vue. Mais alors si j'essaie de revenir à la deuxième en me demandant ce qui, dans la deuxième, serait la menace, ce qui dès la deuxième est là et qui pour Descartes va être conjuré par la troisième... Après tout, on doit l'envisager dans la deuxième parce que c'est l'honnêteté de la règle et parce qu'au XVII^e siècle, quand on joue le jeu philosophique, on le joue honnêtement. C'est peut-être un jeu bête, codifié, etc., mais on n'y triche pas. Le jeu c'est : si on peut me réfuter, j'ai tort. Si on arrive à me réfuter de quelque manière que ce soit, j'ai tort ; et je prends le risque, peut-être qu'on pourra me réfuter, dit Descartes. Bon, ce qui pourrait me réfuter, c'est en quelque sorte...

J. Allouch : C'est ça la menace ?

J.-M. Beyssade : Oui, c'est ça la menace. Et c'est une menace qui serait intériorisée dans le fait que je ne pourrais me retrouver moi-même, je ne pourrais plus identifier quoi que ce soit avec quoi que ce soit, et je m'apercevrais par exemple qu'il ne faut pas dire : « je suis j'existe », mais je dirais « il y a eu des pensées qui se sont succédées... ». Et puis ces pensées qui se sont succédées, au fond, personne ne les maîtrise plus et personne ne les a jamais maîtrisées, il n'y a plus de discours qu'on puisse maîtriser sur ces pensées, et alors, à ce moment-là, la deuxième Méditation retomberait dans une espèce de fluctuation permanente. Dès la première Méditation, c'était là la menace, une fragilité qu'introduit le temps dans toute espèce d'assurance de moi-même. Il me semble que cela apparaissait dès la

première Méditation, à la fin du doute. Descartes disait : « Bon, toutes ces raisons, c'est bien beau, mais maintenant je vais aller déjeuner, je vais les oublier, qu'est-ce qui va se passer entre-temps ? » Et il a inventé une espèce d'instrument à garder le passé à sa disposition, c'était le malin génie (le malin génie n'est pas le Dieu trompeur).

P. Julien : Je vous remercie, M. Beyssade, parce que vous avez exposé très clairement la démarche cartésienne et vous êtes parti de là et non pas d'une ontologie première, d'où découlerait la démarche. La démarche c'est cela qui est premier chez Descartes, ces règles qu'il se donne dans son chemin, sa méthode. Ce qui me frappe beaucoup, dans ce que vous dites très clairement, c'est que cette fragilité de l'existence du sujet je peux dire « il existe » toutes les fois que je le prononce. C'est dans l'instant, c'est le sujet ponctuel. Mais je ne suis pas assuré d'une substance durable qui tienne dans le temps. Et, plus encore, et c'est là où je dis que c'est raté chez Descartes, et c'est heureusement raté, c'est que ce « je suis, j'existe » ne dit rien de *ce que* je suis. Ce n'est pas le *ce que*. J'existe, oui, mais *que* suis-je ? « Je pense donc je suis », oui, c'est un effet, certes, c'est-à-dire que le sujet existe, mais cette démarche par laquelle apparaît le sujet, son existence, cette démarche à partir des chaînes de pensées, ne dit rien de l'être du sujet, quant à ce qu'il est. Alors là, je me situe évidemment à la fin de la deuxième Méditation, je ne suis pas tout de suite à la conclusion, où on va définir « chose qui pense » d'un côté, « chose étendue » de l'autre. Ce sera alors un système déductif que vous supposez déjà présent, sous-jacent à la démarche même, mais, n'est-ce pas autre chose justement ? N'est-ce pas un deuxième temps, c'est-à-dire une rupture avec la méthode, avec la démarche ? Est-ce vraiment dans la continuité de la recherche et du chemin ? Cette détermination de l'être du sujet, chose pensante, c'est-à-dire un *quid* ? N'y a-t-il pas une infidélité à la démarche par la construction d'un système métaphysique par lequel on donnerait les déterminations du sujet ? Une sorte de retour en arrière que j'irai même jusqu'à dire scolastique, précartésien ?

J.-M. Beyssade : Je dirais, naturellement, non. Je ne suis pas d'accord. Pas seulement sur la conclusion, car il est bien vrai qu'il y a des reprises de termes scolastiques, etc., mais surtout sur la formulation des attendus de la conclusion. Je n'accorde pas — non parce que je refuserais le principe, mais parce que cela ne me paraît pas conforme à la démarche cartésienne — l'affirmation selon laquelle dans la deuxième Méditation, c'est une affirmation à la fois, au sens fort des termes, ponctuelle et instantanée. Justement non ! Si c'était ça, vous auriez raison. Le moment auquel on passe ensuite (et ce serait dans la troisième Méditation), à une interrogation sur : qu'est-ce que c'est que le fondement, la durée, etc., serait forcément hétérogène. Mais ce qui me

semble important, ce que peut-être maladroitement je voulais bien montrer, c'est que dès le moment de la deuxième Méditation — et si limitée que soit l'opération — l'entreprise et l'aboutissement du « je suis, j'existe » est déjà la réunification, est déjà la présence d'une pluralité dans l'affirmation unique « je suis, j'existe ». Autrement dit, Descartes n'a pas besoin d'aller dans la troisième Méditation pour se demander « qu'est-ce que je suis moi qui suis » ni pour trouver une pluralité, ni pour s'interroger sur des concepts scolastiques comme substance, par exemple, qui permettent de penser l'unité durable sous une pluralité. La démarche elle-même, précisément parce qu'elle est sortie du doute, n'a jamais été une unité au sens fort.

Comme vous le disiez, on a toujours pensé Dieu comme unique, c'est ce qui fait à la fois sa relation difficile avec l'existence et sa fascination pour le concept. Mais justement, le « je suis, j'existe » de Descartes n'est pas simple dans ce sens là ; et c'est pourquoi il n'est pas Dieu non plus. Voyez comment il se ressaisit lui-même, non seulement parce que l'a préparé ou toute une vie (*Discours de la méthode*), ou toute une Méditation (première Méditation) mais dans le moment même de la deuxième Méditation, quand il s'affirme. Il se trouve en liant : quand on le dit avec *ergo*, c'est ce qu'il y a de mieux ; si on le dit même sans *ergo*, ça n'a aucune espèce d'importance. « Je suis j'existe, toutes les fois que je le prononce ou que je le conçois dans mon esprit », toutes les fois, et combien de temps ? aussi longtemps que je le pense. Je rassemble une espèce de multiplicité, et c'est ça l'*ego*. Comme vous le disiez tout à l'heure, s'il est vrai qu'il ne peut pas y avoir de sujet, au sens où vous preniez sujet, qui soit dans un terme simple, qu'on l'appelle signifiant ou autrement, chez Descartes le moi n'est jamais un terme simple ou dans un terme simple ; il est toujours à l'articulation de plusieurs termes. Il y a toujours, que ce soit dans la profération, ou dans la liaison du fait que je sens mais qu'en même temps je doute de sentir, il y a toujours ce minimum de pluralité.

J'ai toujours trouvé qu'il y avait beaucoup de proximité entre ce que fait Descartes à ce moment-là et ce que dit Wittgenstein, je crois, je résume à peu près : quand je philosophe, je suis comme une vieille femme qui commence à devenir un petit peu gâteuse, elle continue à tricoter, mais il y a toujours la pelote qui tombe ou une aiguille qui s'en va et je passe mon temps à essayer de rattraper l'aiguille, remettre un fil, etc. Le sujet de la deuxième Méditation, il est comme ça. Il n'est pas, même dans sa pauvreté, un point à l'extérieur de tout le reste. Il n'y a pas de ponctualité dans cette affaire-là. Il est lui aussi une espèce de vieille bonne femme à la Wittgenstein qui dit bon, je sens mais combien de temps, c'est peut-être faux, je ne sais pas, en tout cas j'ai des impressions de sentir et puis je doute, et puis ce que j'affirme c'est : je suis, moi qui suis, à la fois un être qui veut faire de la science et qui pourtant a ses désirs, etc., etc. Et donc, dès la deuxième Méditation, je

ne dis pas que vous avez une détermination en termes conceptuels de « qu'est-ce que c'est qu'une chose qui pense » avec la définition d'une essence de sa substance — tout ça, ça viendra après — mais vous avez déjà une pluralité rassemblée d'éléments qui s'articulent les uns avec les autres, dans un minimum de déduction. C'est Descartes qui dit que c'est une déduction : je pense *donc* je suis.

Un dernier enchaînement sur la bonne femme cartésienne qui ne sait pas si elle se révélera définitivement gâteuse... Ce serait ça l'échec, l'échec serait de ne pas même arriver à s'apercevoir qu'on perd son fil. Les fils lui échappent de tous les côtés, elle rassemble deux ou trois petites choses, elle tricote en quelque sorte son « je suis, j'existe », mais elle comprend bien que, tant qu'elle n'a pas la garantie de la troisième Méditation, même ce rassemblement est fragile. Et c'est pourquoi le seul vrai terme simple qu'on trouvera sera Dieu ; mais c'est aussi Dieu qui pour Descartes est condition de toute science, même la science du « je suis, j'existe ». Si la proposition « je suis, j'existe » doit être une proposition de la science, elle ne pourra l'être que lorsque la menace aura été conjurée par l'absolue totale simplicité du tout autre qu'est Dieu. Dieu auquel je m'oppose à ce moment-là ; il est présent à côté de moi, c'est grâce à lui que je peux douter, me trouver. Je crois que, dans votre question, sa force, ce qui rendait la conclusion absolument nécessaire, c'est que vous mainteniez cette espèce d'élément d'absolue non pluralité au moins dans l'instant du « je suis, j'existe ». Et je crois que si la deuxième Méditation est ce qu'elle est chez Descartes, dans l'entrecroisement entre la première (où il y a toutes ces raisons de douter, qui restent présentes dans le « je suis, j'existe » pour en faire la force), et la troisième Méditation (qui va élucider « mais comment puis-je vouloir la vérité », etc. et qui va en quelque sorte compenser tous les doutes par cette véracité de Dieu), eh bien, même si dans la deuxième Méditation ces choses-là ne sont pas comme telles présentes — la troisième c'est défendu parce que ça vient après, la première c'est déjà surmonté dans l'affirmation — tout cela reste en quelque sorte vibrant dans la certitude, même momentanée, du « je suis, j'existe », sous la forme d'une pluralité. Sous la forme d'une multitude. Au fond, quand je dis « je suis, j'existe », je ne suis jamais dans un terme tout seul, mais je suis entre plusieurs termes.

J. Allouch : Je remercie encore Jean-Marie Beyssade pour son intervention ici ce matin.

Mais quoi, ce sont des fous

d'un débat autour de Cogito et folie
du pas cartésien au sujet du colloque

Bernard CASANOVA

Nous pouvons bien imaginer distinctement une tête de lion entée sur le corps d'une chèvre sans qu'il faille conclure pour cela qu'il y ait au monde une chimère.

R. Descartes
Discours de la Méthode.

Il est d'abord nécessaire de rappeler et de situer le court passage du début de la première *Méditation métaphysique* contenant le fameux : mais quoi ce sont des fous, qui a été à l'origine d'une vive controverse entre M. Foucault et J. Derrida.

Descartes, voulant s'empêcher de donner créance aux choses qui ne sont pas entièrement certaines et indubitables, s'est installé confortablement, l'esprit libre de tous soins et il s'est procuré un repos assuré dans une paisible solitude. Il peut alors donner toute son application au doute méthodique, et il commence en disant que toutes les connaissances d'origine sensible peuvent le tromper. Puis :

Mais, encore que les sens nous trompent quelquefois, touchant les choses peu sensibles et fort éloignées, il s'en rencontre peut-être beaucoup d'autres, desquelles on ne peut raisonnablement douter, quoique nous les connaissions par leur moyen : par exemple, que je sois ici, assis auprès du feu, vêtu d'une robe de chambre, ayant ce papier entre les mains, et autre chose de cette nature. Et comment est-ce que je pourrais nier que ces mains et ce corps-ci soient à moi ? Si ce n'est peut-être que je me compare à ces insensés, de qui le cerveau est tellement troublé et offusqué par les noires vapeurs de la bile, qu'ils assurent constamment qu'ils sont des rois, lorsqu'ils sont très pauvres, qu'ils sont vêtus d'or et de pourpre, lorsqu'ils sont tout nus ; ou

s'imaginent être des cruches, ou avoir un corps de verre. Mais quoi ? Ce sont des fous, et je ne serais pas moins extravagant, si je me réglais sur leurs exemples.

Toutefois j'ai ici à considérer que je suis homme, et par conséquent que j'ai coutume de dormir et de me représenter en mes songes les mêmes choses, ou quelquefois de moins vraisemblables, que ces insensés, lorsqu'ils veillent¹...

Viennent ensuite, dans ce cheminement, cette progression cartésienne du doute, les étapes du sommeil et du rêve, les extravagances des peintres, puis l'hypothèse du Dieu trompeur et enfin la fiction du malin génie.

C'est donc, dans l'ordre des raisons de douter, au commencement de la première Méditation, que Descartes fait mention de la folie ; cette situation dans le texte est, on va le voir, un élément fondamental qu'il était indispensable de rappeler pour pouvoir suivre la controverse qui a opposé M. Foucault et J. Derrida à propos de ces célèbres lignes.

Débat en trois actes : c'est d'abord la thèse de Foucault dans son Histoire de la folie ; puis une objection de Derrida sous la forme d'une conférence écrite, et enfin une réponse de Foucault à l'objection derridienne dans un texte publié en 1972. Il faut ajouter aussi la contribution que J.M. Beyssade a apportée l'année suivante à cette controverse, dans un article intitulé « Mais quoi ce sont des fous » où il reprend, avec l'appui d'autres textes de Descartes, chacune de ces deux lectures².

Premier acte

Le début est donc l'*Histoire de la folie à l'âge classique* de M. Foucault, livre publié en 1961, que Lacan qualifiait d'« absolument capital » et qui a eu, ajoutait-il, « ce succès vraiment remarquable qu'il n'y a pas un seul psychiatre qui s'en soit occupé »³.

J'en rappelle une des thèses principales, qui est précisément celle qui fera l'objet du débat : entre Montaigne et Descartes se produit un changement radical ; alors qu'au xvi^e siècle « on n'est jamais certain de

1. Ce passage de Descartes est cité par Lacan dans « Propos sur la causalité psychique » avec, en commentaire : *et il passe, alors que nous verrons qu'il aurait pu, non sans fruit pour sa recherche, s'arrêter sur ce phénomène de la folie. (Ecrits, p. 163).* Et c'est encore ces lignes de Descartes — *ils assurent constamment qu'ils sont des rois...* — que Lacan évoque quelques pages plus loin : *si un homme qui se croit un roi est fou, un roi qui se croit un roi ne l'est pas moins. (Ecrits, p. 170).*

2. J.-M. Beyssade, « Mais quoi, ce sont des fous. Sur un passage controversé de la première Méditation », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1973. Cette controverse est aussi citée et commentée par A. Juranville : *Lacan et la philosophie*, P.U.F., 1984, p. 146-47, et par J.-L. Marion : *Sur la théologie blanche de Descartes*, P.U.F., 1981, p. 315.

3. Conférence inédite du 10 novembre 1967.

n'être pas fou », à l'âge classique par contre, par « un étrange coup de force » la folie va être réduite au silence. Une ligne de partage est tracée entre raison et folie ; il faut se situer d'un côté ou de l'autre, on doit opter par un « choix éthique librement accompli, choix fondamental comme condition de l'exercice de la raison »⁴. La folie est rejetée, exilée, exclue par ce choix fait contre la déraison. Cette bipartition est historique : c'est l'Hôpital Général, le grand renfermement : la folie étant exclue, le fou est enfermé⁵.

Plus tard, pour Pinel et ses successeurs, pour les aliénistes du XIX^e siècle comme pour les psychiatres d'aujourd'hui, quand la folie ne sera plus fondée sur la base d'un choix éthique, mais sur un avatar, un accident survenu à la raison, la faisant dévier du droit sillon, quand on psychosera la folie, on s'indignera, on se scandalisera du sort lamentable et inhumain réservé à ces pauvres innocents qu'on s'empressera de délivrer de leurs chaînes, c'est-à-dire qu'on gardera enfermés, mais cette fois comme objets d'étude scientifique. Mais au XVIII^e siècle la folie n'est pas maladie ; elle est comme une part inhumaine de l'humanité « formant pour ainsi dire l'autre côté d'un choix qui ouvre à l'homme le libre exercice de sa nature rationnelle »⁶.

Foucault, pour présenter et étayer sa thèse, en appelle aux textes philosophiques de l'époque et très précisément à ce passage de la première Méditation de Descartes. La lecture qu'il nous en donne est parfaitement claire : dans la progression méthodique du doute, Descartes ne traite pas la folie de la même façon que le rêve ; alors que celui-ci est une étape, un degré dans l'avancée cartésienne, celle-là, est convoquée dès le début, mais dans le but d'être immédiatement congédiée. La folie est exclue par le sujet qui doute, cette exclusion étant même la condition de possibilité de poursuivre la méditation. Mais quoi, ce sont des fous, et ce serait extravagance de supposer qu'on est extravagant ; nous ne sommes pas, nous qui méditons, de ce bord-là, dans ce champ-là ; la folie peut certes être objet de pensée, mais « moi qui pense, je ne peux pas être fou »⁷. C'est ce que Foucault lit chez Descartes : le fou n'a pas droit au cogito.

Deuxième acte

Derrida lit Descartes autrement, et il le fait savoir par une conférence — à laquelle, m'a-t-on dit, M. Foucault assistait —

4. M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Ed. T.E.L., Gallimard, 1972, p. 158.

5. « Plus d'un habitant sur cent de la ville de Paris s'est trouvé, en quelques mois, enfermé », M. Foucault, *op. cit.*, p. 59.

6. *Ibid.*, p. 159.

7. *Ibid.*, p. 57.

prononcée au collège philosophique en mars 1963 et intitulée *Cogito et histoire de la folie*⁸ c'est le deuxième acte.

Je ne veux pas résumer ce long article, très dense, mais seulement extraire quelques points de ma lecture de Derrida lisant Descartes et Foucault.

C'est en « disciple malheureux », à la conscience malheureuse, que Derrida ouvre le dialogue — car loin de lui l'idée que ce pourrait être une contestation — avec le maître Foucault ; il se trouve dans l'obligation de « briser la glace » et de commencer enfin à parler.

Il débute par une critique du projet foucauldien en ce qu'il se voudrait une histoire « de la folie elle-même » et par elle-même, lui rendant ainsi la parole ; n'est-ce pas là entreprise folle, se demande d'abord Derrida. Mais surtout il va s'étonner de la lecture faite par Foucault de ce très court extrait de la première Méditation cartésienne sur lequel repose tout l'édifice et qui est la charpente de cette monumentale histoire de la folie ; lecture qu'il (Derrida) trouve très originale et « jamais faite avant lui » (Foucault), et qui consisterait à priver la folie « du droit de cité philosophique »⁹. Comme si, d'une certaine façon, le fameux « coup de force », que Foucault repérait à l'âge classique, était opéré par Foucault lui-même dans et par sa lecture de Descartes. Quoiqu'il en soit, l'enjeu du dialogue entre les deux lecteurs est là, bien souligné par Derrida dans cette formule du « droit de cité philosophique » ; c'est bien celui du droit du fou au Cogito.

La lecture derridienne de ce début de la première Méditation me semble pouvoir être résumée ainsi : dans la méthodique progression cartésienne, la folie, première venue, loin d'être écartée, est tout à fait présente ; mais, et cela apparaît dans la composition même du texte, Descartes se ferait à cet endroit l'écho, le porte-parole d'un personnage naïf, non philosophe, lui objectant qu'il ne serait pas raisonnable de se régler sur les fous pour bien conduire sa méditation. A quoi Descartes répondrait : soit, alors envisageons le rêve, et vous verrez que c'est encore bien pire que la folie au regard des fondements sensibles de la connaissance.

J'intercale ici une remarque d'un tiers qui a très valablement sa place dans ce dialogue : J.-M. Beyssade¹⁰ souligne que si la traduction du duc de Luynes, pourtant approuvée par Descartes lui-même, est : « je ne serais pas moins extravagant si je me réglais sur leurs exemples », le texte latin, lui, comporte le mot *viderer* qui devrait être traduit par : je ne *paraîtrais* pas moins extravagant, ou : je *donnerais l'impression* d'être extravagant si...

8. J. Derrida, « Cogito et Histoire de la folie », in *L'écriture et la différence*, Ed. Seuil, Collect. Points, 1967.

9. *Op. cit.*, p. 59.

10. *Op. cit.*

Remarque qui semble donc aller dans le sens de l'argument derridien : pour ne pas donner cette mauvaise impression, laissons la folie de côté et passons au songe ; mise à l'écart de la folie, mais non pas exclusion, lit et écrit Derrida, puisque, d'une certaine façon, l'exemple suivant, le rêve, est bien plus fou. Si Descartes n'accorde pas une grande place à la folie, si même il l'abandonne rapidement (il passe, écrit Lacan), c'est qu'elle est un mauvais instrument pour le doute en ce que « le fou ne se trompe pas toujours et en tout ». Le rêve, par contre, sera privilégié en tant que meilleure référence, « expérience plus commune, plus universelle aussi que celle de la folie ». Pour Derrida, le songe constitue même « l'exaspération hyperbolique de l'hypothèse de la folie »¹¹, et le rêveur, au regard de la connaissance sensible, est plus fou que le fou. Comme si pour Descartes — du moins dans cet ordre des « raisons pour lesquelles nous pouvons douter généralement de toutes choses » — la folie était de moindre importance que le rêve.

Laissant le mot à mot du commentaire de texte, Derrida va à l'exercice, à l'expérience du Cogito qui, dit-il, « en sa plus fine pointe n'est peut-être pas moins aventureuse, périlleuse, énigmatique, nocturne et pathétique que celle de la folie »¹². Cette extrême pointe, c'est l'excès de toute pensée ; le Cogito excède « la totalité du monde », creusant, évidant ce qu'on peut appeler l'ensemble de la pensée, jusqu'à cet ensemble vide du je pense ; « l'acte du Cogito vaut même si je suis fou »¹³, « que je sois fou ou non, cogito, sum »¹⁴. La folie est réintroduite par Descartes, et de façon beaucoup plus radicale, continue Derrida, avec la fiction du malin génie. En effet il ne s'agit plus avec celui-là de douter seulement des connaissances sensibles, mais aussi des intelligibles, de douter que deux joint à trois fasse cinq ou du nombre des côtés d'un carré, c'est-à-dire de douter même des vérités mathématiques ; « cette fois l'extravagance n'épargne plus rien » et c'est là « l'audace folle » du Cogito¹⁵, dont seul Dieu permettra de sortir.

Reprenant le dialogue avec Foucault, Derrida va situer la frontière entre raison et folie au moment de l'énonciation du Cogito, et, revenant sur une formulation foucauldienne : la folie, l'absence d'œuvre, Derrida écrit : « le Cogito est œuvre dès qu'il se rassure en son dire, mais il est folie avant l'œuvre »¹⁶.

A la lecture de ce très dense et beau texte de Derrida, on se laisse aller à penser que M. Foucault, dans son *Histoire de la folie*, a peut-être fait une interprétation un peu rapide et trop tranchée de la Méditation cartésienne, que ces quelques lignes de Descartes ne sont vraiment pas

11. *Op. cit.*, p. 79.

12. *Ibid.*, p. 55.

13. *Ibid.*, p. 85.

14. *Ibid.*, p. 81.

15. *Ibid.*, p. 86.

16. *Ibid.*, p. 92.

un bon argument en faveur de sa thèse du partage de la raison et de la folie au xvii^e siècle, et qu'en fin de compte le fou n'est pas exclu du cogito.

Troisième acte

Mais, quelques années plus tard, Foucault va répondre aux objections de Derrida et comme la règle le veut, au troisième acte le ton monte. Nous pouvons lire cette réponse en annexe de la deuxième édition de *l'Histoire de la folie*, publiée en 1972¹⁷ ; elle est intitulée : *mon corps, ce papier, ce feu*, ces trois « choses que l'on peut révoquer en doute » (titre de la première Méditation)¹⁸.

Si Foucault commence par un geste, un zeste, de courtoisie : « l'argumentation de Derrida est remarquable... sa profondeur... sa franchise... », il continue aussitôt par une correction implacable, impitoyable de la dissertation de celui qui se présentait comme un disciple. Confrontant le texte de Descartes et les analyses de Derrida presque phrase à phrase, Foucault se livre à une démonstration magistrale dont je ne vais relever que certains points.

La folie n'est pas seulement négligée par Descartes au profit du rêve qui serait meilleur instrument du doute ; l'opposition entre rêve et folie est tout autre, car *le sujet supposé dormant*, écrit Foucault, n'empêche pas *le sujet méditant* de poursuivre sa méditation. Le songe ne disqualifie pas le sujet méditant alors que c'est bien de disqualification qu'est frappé le fou ; la démonstration s'appuie sur le texte latin de Descartes : ces *insani* — nous traduisons par insensés — qui se prennent pour des rois ou des cruches, ce sont des *a-mentes* (mais quoi ce sont des fous = *sed amentes sunt isti*) et Descartes serait bien *de-mens* s'il se réglait sur leurs exemples (*demens viderer si...*).

Insanus d'une part, *amens* et *demens* de l'autre, la lecture de Foucault s'éclaire ; en effet *insanus*, l'insensé, est un terme du vocabulaire commun, voire même médical et il caractérise celui dont le cerveau « est offusqué par les noires vapeurs de la bile ». Par contre *demens* et *amens* sont des termes juridiques qui désignent les incapables, comme nous les appelons encore dans une terminologie administrative ou juridique. C'est le dément de l'article 64 du code pénal¹⁹. Si Descartes se qualifiait de *demens*, il en deviendrait par là même disqualifié dans son entreprise de méditation.

17. Mais seulement dans la collection : Bibliothèque des Sciences Humaines, p. 583 à 603. Ce texte a été retiré (à la demande de M. Foucault ?) de la collection T.E.L.

18. En quatrième de couverture de l'édition Garnier-Flammarion des *Méditations Métaphysiques* (présentées par J.-M. et M. Beyssade) est inscrite une phrase extraite de ce texte de Foucault.

19. L'article 64 du code pénal date de 1810. « Le sujet était-il en état de démence au moment de l'acte ? », telle est la question posée à l'expert en esprit. Je fais d'autant plus

C'est cette « disqualification subjective » que Foucault lit chez Descartes en tant que rejet de la folie : « la folie est exclue par le sujet qui doute pour pouvoir se qualifier comme sujet doutant ».

Foucault souligne que, dans l'entreprise cartésienne, il s'agit d'une « méditation démonstrative », c'est-à-dire d'une part un certain nombre d'énoncés formant système et d'autre part un exercice où se trouve engagé le sujet qui énonce, distinguant ainsi ce qu'il appelle « une trame démonstrative et une trame ascétique ». Il y a, écrit-il, « l'étendue des choses douteuses » et « le statut du sujet doutant ». Or le *demens* et le *dormiens* qui se suivent dans le texte cartésien n'ont précisément pas du tout le même statut : alors que le *demens* est disqualifié en tant que sujet pensant et par là même rejeté du Cogito, le *dormiens*, lui, peut continuer valablement le cours de sa méditation.

Quant à la fiction du malin génie qui représentait pour Derrida « la vraie scène d'affrontement avec la folie », elle est, pour Foucault, un exercice volontaire, parfaitement contrôlé et maîtrisé et qui ne s'accompagne d'aucune crédulité. Si, certes, l'étendue du leurre due à ce mauvais génie est hyperbolique, la position du sujet quant à ce leurre n'est pas celle du fou : « si le malin génie reprend les puissances de la folie, c'est après que l'exercice de la méditation a exclu le risque d'être fou. » En d'autres termes, le sujet du doute est constamment raisonnable et reste jusqu'au bout maître de sa tromperie fictive. « N'est pas fou qui veut », disait autrefois Lacan.

La fin de cette réponse de Foucault à l'objection de Derrida n'est ni douce ni conciliante ; il ne s'agit plus d'une querelle d'exégètes érudits ni d'un débat de salon philosophique ; l'enjeu de la controverse était clairement posé dès le départ : l'origine et la condition du discours philosophique peuvent-elles reposer sur une exclusion, et nommément celle de la folie ? « Soupçon que Derrida rejette avec passion » écrit Foucault, « car elle ferait passer le discours philosophique de l'autre côté, dans la pure présomption de n'être pas fou ». Derrida se doit donc de ne pas éliminer ce que Foucault appelle, dans son *Histoire de la folie*, « la possibilité nietzschéenne du philosophe fou »²⁰ ; cela, Derrida ne le rejette pas, mais c'est au prix de ne pas lire, de gommer l'exclusion cartésienne du fou et de « réduire à rien la question de la folie ».

volontiers ce rapprochement qu'il m'a été dit que, à une certaine époque, Foucault aurait eu l'intention d'entreprendre un travail sur l'expertise psychiatrique ; celle-ci, comme on le sait, peut donner lieu à ce qu'on appelle un non-lieu : il n'y a pas lieu de juger, rien n'a eu lieu, puisque c'est un *demens* ; on ne peut juger qu'entre gens de raison, le *demens* doit être écarté, enfermé dans un autre lieu, là où l'on soigne les *insani* ; à l'expert de faire le partage entre raison et folie.

20. *Op. cit.*, p. 157.

Remarques marginales

Sans avoir la prétention de m'immiscer dans ce débat, ni non plus de prendre parti pour l'une ou l'autre de ces lectures passionnantes et passionnées, bref sans vouloir écrire un quatrième acte, je me permettrai néanmoins quelques remarques marginales.

Cette controverse, si fine et pertinente soit-elle, me paraît s'inscrire dans une tradition médico-philosophique classique : celle de la frontière entre raison et folie, avec ici comme enjeu le lieu de ce partage et donc la subjectivité, si le Cogito est bien ce qui détermine les conditions de possibilité d'un sujet.

Le décor, l'arrière-plan du débat n'est pas sans contenir implicitement quelque chose comme une bonne intention qui serait celle de rendre au fou une subjectivité qu'il aurait perdue ou dont on l'aurait privé et à laquelle il aurait droit comme tout autre. Comme si la subjectivité ne pouvait être que positivité rassurante, comblante, voire même réhabilitante.

Je condensais précédemment l'enjeu du débat sous la forme : le droit du fou au Cogito, avec cette tonalité quelque peu revendicatrice du : il y a droit aussi. Cette formule peut en évoquer une autre, qu'on entend souvent, comme un écho : le droit du psychotique à la psychanalyse ; il y a droit aussi, dit-on, avec toutes les connotations, sinon honorifiques (?), du moins égalitaires, humanitaires et thérapeutiques qu'un tel énoncé entraîne inmanquablement avec lui.

Quand on dit que l'expérience analytique instaure une possible subjectivité, c'est aussitôt le malentendu inévitable, mais qui n'est sans doute pas à éviter puisqu'il constitue en quelque sorte le porte-à-faux de l'acte analytique. Ce sujet que Lacan dit à la fois dépendant et exclu de la chaîne signifiante, barré de la conscience, divisé, destitué aussitôt qu'instauré, est pourtant bien issu du Cogito ; mais d'un Cogito travaillé (comme on le dit d'un objet), spatialisé, disjoint, écartelé entre deux négativités. Ce sujet est-il à revendiquer ? et à la réhabilitation de qui, ou de quoi, participerait-il ? Aussi est-ce avec un certain décalage que nous assistons à cette controverse ; notre intervention ne pourrait y être que déplacée, le quatrième acte se jouerait sur une autre scène.

A ce sujet, je recevais un jour pour un entretien (comme on dit), et ne sachant pas s'il serait préliminaire (comme on dit aussi), quelqu'un, jeune paysan tourangeau, compatriote de Descartes donc, mais pour qui le bon sens n'était pas la chose du monde la mieux partagée. En effet le discours qu'il me tenait était tout à fait déraisonnable, extravagant, incohérent, incompréhensible, délirant... enfin quoi, c'était un schizophrène ! Mais au milieu de ce flot de paroles insensées, il y eut comme un répit, une pause, et, avec un fin sourire, mon interlocuteur me dit doucement cette phrase que j'entends encore : « je suis la blague de mes pensées. »

Quelle extravagante façon d'accommoder le Cogito ! Car enfin il y a bien un « je suis » en relation avec des pensées, mais le terme intermédiaire, faisant liaison entre l'être et la pensée était : « la blague ». Cogito incongru et quelque peu irrespectueux ; il faut bien dire que chez Descartes, c'est plutôt blague à part. Et pourtant cet énoncé convoquait bien Descartes et Lacan, ou plus précisément certaines lectures lacaniennes du Cogito, comme par exemple celle-ci : je suis ce qui pense : « donc je suis » ; c'est-à-dire que le « donc je suis » constitue une pensée et non pas de l'être, et qu'il y a une division entre le je suis d'existence et le je suis de sens.

Avec « donc je suis », Descartes réintroduit une pensée dans ce qui était, aurait pu être, l'ensemble vide d'un « je pense » suspendu, évanouissant, dit Lacan, un « je pense » qui ne serait pas une pensée, un « je pense » sans penser être. Et Lacan, dans un séminaire de 61, se plaît à conjuguer le verbe penserêtre ou même pensêtrer, qui n'est phonétiquement pas loin de s'empêtrer. Et, pour m'en dépêtrer, je suspendrai là mes cogitations.

Pinel, Esquirol, Freud, Lacan

Philippe JULIEN

« Le sujet est quelque part circulant comme le furet. »

Lacan, Sémin. du 18 décembre 1957.

*Il court il court le sujet
Le sujet du bois, Mesdames.*

S'il court sans fin, le sujet est-il donc saisissable ? Est-il identifiable ?
Peut-on en parler de quelque manière ?

*Il est passé par ici
Il est passé par là.*

Alors peut-être pouvons-nous tout au moins le saisir à la trace, là où il est passé ? Telle est notre question. Or, cette question du sujet est exactement celle qui s'est posée dans l'histoire de la psychanalyse après que Freud eût construit la deuxième topique autour de la notion d'identification. Et c'est pourquoi, lorsqu'en 1962 Lacan fait un séminaire sur l'identification, il nous dit ceci :

« A partir d'un certain moment de l'œuvre freudienne la question de l'identification vient au premier plan, vient à dominer, vient à remanier toute la théorie freudienne. C'est pour autant — on rougit presque d'avoir à le dire — qu'à partir d'un certain moment pour nous après Freud, pour Freud avant nous, la question du sujet se pose comme telle, à savoir qu'est-ce qui est là, qu'est-ce qui fonctionne, qu'est-ce qui parle, qu'est-ce qui bien d'autres choses encore »¹.

1. Séminaire du 21 février 1962.

En effet, c'est un enjeu inévitable pour nous après Freud, pour Freud avant nous. Cet enjeu-là, je le précise selon la perspective suivante : avec la deuxième topique freudienne, s'agit-il de la reprise du sujet de la *psychiatrie*, ou tout au contraire de sa subversion ? Voilà la question qui est posée à la psychanalyse et à laquelle nous avons à répondre.

Un acte de naissance

Pour saisir ce qu'est le sujet de la psychiatrie, il est nécessaire de le saisir à la naissance même de la psychiatrie telle qu'elle eut lieu en France à la charnière des XVIII^e et XIX^e siècles avec *Pinel* et *Esquirol*. Que s'est-il donc passé ? Une véritable révolution quant au regard à porter sur l'insensé et quant au savoir sur la folie. Philippe Pinel n'est pas seulement l'homme que la légende a consacré comme le libérateur des furieux, comme celui qui les a délivrés des fers qui les enchaînaient comme des bêtes furieuses à Bicêtre. En effet, ce geste n'est que la conséquence d'un livre, c'est-à-dire, d'un savoir sur la folie, l'effet institutionnel du fameux *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale et sur la manie*, de 1800. Ce livre a eu un énorme succès en Europe (Hegel lui-même en a fait l'éloge !). Tous ceux qui à l'époque étaient conscients de la nouveauté dans les rapports sociaux qu'avaient apportée le siècle des Lumières et la Révolution Française, saluèrent en ce livre un élément capital des droits de l'homme et du citoyen. L'homme d'aujourd'hui est désormais un philanthrope, un ami du genre humain ; il sait reconnaître la raison universelle en chaque être humain là où elle était méconnue : en l'enfant la raison est déjà là et l'éducateur de l'*Emile* le sait ; chez le sauvage il y a une raison et une culture à déchiffrer et à accueillir ; et il en est de même chez l'insensé.

Autrement dit, il est d'un autre âge, de l'âge de l'Ancien Régime, de l'enfermer à vie avec les vagabonds et les miséreux à l'Hôtel-Dieu, et de l'exclure de la société des citoyens. Il s'agit aujourd'hui de le soigner et de le guérir pour qu'il revienne parmi nous. Pourquoi ? Tout simplement parce qu'il n'est que malade. C'est un malade : voilà le maître-mot de la naissance de la psychiatrie. La folie est une aliénation mentale, une aliénation de l'esprit. Le geste du livre de Pinel est là : la folie ne relève pas du pouvoir et du jugement politiques ou religieux ; elle relève du pouvoir médical, du jugement du médecin et de sa thérapeutique. Rupture inouïe : l'acte médical enlève l'insensé hors de la catégorie des criminels dangereux dignes de la prison et hors de la catégorie des maladies somatiques dignes de l'hôpital. L'insensé a droit désormais à une institution spéciale, où il puisse vivre 24 heures sur 24 dans un cadre qui convienne à son état : à la Salpêtrière pour les femmes avec Pinel, à Charenton pour les hommes avec Esquirol. L'asile au sens moderne est né avec la naissance de ce qu'on appelle une « science spéciale » et qui fonde, qui justifie cette ordonnance-ci : la folie

relève de l'acte médical parce qu'elle est curable *de principe*. A l'affirmation ancienne : la folie est incurable de principe et elle guérit par hasard, se substitue ce savoir nouveau : la folie est curable de principe, et elle le sera de fait par le traitement de l'aliéniste, rendu désormais possible grâce à l'institution asilaire.

Le retour d'un sujet

Or, cette révolution démocratique par la reconnaissance d'une nouvelle discipline appelée psychiatrie, fondée elle-même sur un changement de regard sur la folie, n'est pas née de rien. Ce mouvement de révolution est à prendre au sens astronomique, comme celui des corps célestes. En effet il est le retour au cours du siècle des Lumières, il est la mise en pratique sociale au moment d'un changement de régime politique, de quoi donc ? D'une vieille tradition philosophique : la sagesse stoïcienne. Le philanthrope est un philosophe nourri de l'Antiquité gréco-latine, particulièrement de ces stoïciens que sont Cicéron, Sénèque, Plutarque.

Dans l'Antiquité, pendant des siècles, il y eut bipartition âme/corps, *Psychè/soma*, justifiant une bipartition des fonctions : à l'âme et à ses désordres le philosophe, au corps et à ses maladies le médecin². Avec la révolution pinélienne, il y a subversion des rôles ; le médecin prend la place du philosophe en se faisant philosophe : il s'occupe de la psychè en épousant la conception stoïcienne de la maladie de l'âme. D'où le nom emprunté à Cicéron de « médecine philosophique »³. Le livre de Pinel de 1800 s'appelle *Traité médico-philosophique*, et son livre de 1803 s'intitulera *Nosographie philosophique*. Ainsi le retour de la philosophie ancienne dans la médecine de la psychè fonde l'apparition dans la langue française de ces mots nouveaux : *psychologue* en 1760, *psychologique* en 1795, *Psychiatre* (nous y voilà) en 1802, *psychique* en 1808, *psychisme* en 1829 et *psychiatrie* en 1846.

Or, que nous disent les *Tusculanes* de Cicéron en leur troisième et quatrième parties ? Que la perte de la raison et son dérèglement viennent des *passions* de l'âme. Il y a eu à l'origine une absence de maîtrise, de surveillance de soi, un manque d'*askésis*, c'est-à-dire d'exercice de soi par soi, de sorte qu'une passion a triomphé de la raison. Ambition exaltée, chagrin profond, amour malheureux, fanatisme religieux provoquent soit une explosion de la passion avec la manie, soit un retranchement sur la passion avec la mélancolie. Ainsi les passions constituent « la cause la plus ordinaire du bouleversement de

2. Cf. Le livre de J. Pigeaud, *La maladie de l'âme*, Etude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique, Paris, les Belles Lettres, 1981, chapitre III.

3. *Tusculanes*, III, 6 : « Est profecto animi medicina philosophia ».

nos facultés morales »⁴. D'où le titre du livre d'Esquirol de 1805, « *Des passions considérées comme causes, symptômes et moyens curatifs de l'aliénation mentale.* » Il en résulte qu'on doit dire qu'avant de devenir la victime de la passion, le fou en fut à l'origine responsable. Il est historiquement responsable de sa folie ; bref le fou est un *sujet*. Cette affirmation de sujet supposé est capitale parce qu'elle permet justement au médecin une prise sur le malade. De quelle manière ?

Le sujet de la psychiatrie

Le délire de l'insensé n'est pas insensé. Il doit être compréhensible, et il l'est en effet pour qui sait saisir l'ordre causal sous-jacent au désordre apparent. Voici ce qu'écrit Esquirol parlant des délirants :

« Ils raisonnent tous plus ou moins, ils ne nous paraissent délirants que par la difficulté où nous sommes de connaître l'idée première à laquelle se rattachent toutes leurs pensées, tous leurs raisonnements. S'il était facile de se mettre en harmonie avec cette *idée-mère*, nul doute qu'on guérirait un plus grand nombre d'aliénés »⁵.

Autrement dit, pour Esquirol comme pour Pinel, il y a *de* la raison au sein même du naufrage de la raison. Et c'est justement ce reste de raison qui témoignant de « la survie de la puissance subjective »⁶ est le *principe* même de la guérison. « Contrairement à la vision bi-millénaire d'une folie a-humaine, il n'y a pas de folie sans sujet et l'invention (on pourrait dire la découverte) de la psychiatrie, c'est d'avoir pensé à viser et modifier si possible la relation du sujet avec sa folie⁷. »

En effet, le fou n'est pas un être fermé sur lui-même, inatteignable, insensible à autrui, à cent pour cent possédé par sa passion et son délire. Non, il y a en lui un écart, une distance de soi à soi, et par là complicité possible avec le médecin-philosophe. L'enjeu de ce postulat est d'échapper à l'alternative causale : ou bien avec l'école moralisante il y aurait totale mauvaise volonté de folie, ou bien avec l'école organiciste lésion du cerveau. Ce serait chaque fois nier l'existence actuelle d'un sujet. Or, quelles que soient les causes, l'enjeu désormais est de maintenir de toute façon la supposition d'un sujet à qui s'adresser ; et c'est en cela même que Pinel peut affirmer que la « maladie appelée folie n'est pas incurable ».

Mais de quelle manière s'adresser au sujet et le modifier ?

4. M. Gauchet et G. Swain, *La pratique de l'esprit humain*, Paris, Gallimard, 1980, page 347.

5. *Ibid.*, page 461.

6. *Ibid.*, page 471.

7. M. Colléc et C. Quézel, *Histoire des maladies mentales*, Paris, P.U.F., 1987, page 74.

Essentiellement par ce que Pinel appelle le *traitement moral*. Voici la définition qu'il en donne :

« Le traitement consiste dans l'art de subjuguier et de dompter, pour ainsi dire, l'aliéné, en le mettant dans l'étroite dépendance d'un homme qui, par ses qualités physiques et morales (...), soit propre à exercer sur lui un empire irrésistible et à changer la chaîne de ses idées⁸. »

Cette définition est tout à fait significative. Le lien à établir entre le psychiatre et l'aliéné est exactement ce que Lacan appellera en 1970 le discours du maître, qui par le signifiant-maître en position d'agent fait marcher l'autre en changeant « la chaîne de ses idées ». Là où la raison n'a plus d'autorité sur la passion, vient se substituer l'autorité du psychiatre qui par son regard et sa parole vient rétablir le pouvoir de la raison⁹.

Mais à ce traitement doit s'adjoindre ce qui le permet : l'institution asilaire. Celle-ci change de signe : elle n'est pas simplement moyen de protection de la société, mais essentiellement dispositif de part en part thérapeutique comme condition idéale du traitement moral. En effet, l'isolement permet de soustraire l'aliéné à toute influence autre que médicale, et par là de donner l'exclusivité à la relation des malades avec le médecin.

« *Un centre unique d'autorité*, dit Pinel, doit toujours être présent à leur imagination pour qu'ils apprennent à se réprimer eux-mêmes et à dompter leur fougue impétueuse »¹⁰. Un centre unique, dit Pinel (selon la topologie de la sphère), grâce à l'asile, cette microsociété, a prise sur la psyché de tous les aliénés sans un instant de répit. Ce centre est l'œil du clinicien¹¹.

Le centre d'une sphère

Or, ceci n'est pas sans rapport avec la conception du sujet supposé. Il y a *homologie* entre le point central de la sphère asilaire comme point d'autorité et cette sphère intérieure qu'est l'âme ou la psyché où doit régner le sujet au centre des « affections morales ».

Le sujet psychiatrique est le *retour* du sujet philosophique de la sagesse antique, c'est-à-dire du principe de maîtrise de soi, d'*enkrateia*.

8. *Traité médico-philosophique*, page 58.

9. N'est-ce pas exactement ce qui se passe entre Joad et Abner dans la scène I de l'Acte I d'*Athalie*, comme Lacan l'a montré dans *le Séminaire*, Livre III, Les Psychoses, Seuil, 1981, chap. XXI ?

10. *Traité médico-philosophique*, 2^e édition, Préface, p. IV.

11. Comme l'écrit Michel Foucault : « Il se porterait sur la totalité du champ hospitalier, accueillant et recueillant chacun des événements singuliers qui se produisent en lui », *Naissance de la clinique*, P.U.F., 2^e édit. 1972, p. 115.

Il y a en chacun de nous un pilote, comme disait Platon, qui dirige nos facultés et nos tendances, un petit maître : petit bonhomme dans l'homme. Tel est le sujet.

De cette maîtrise le sujet exerce plusieurs fonctions : il est principe d'harmonie et d'ordre hiérarchique — de puissance de synthèse, dira plus tard Henri Ey — entre nos facultés les plus élevées (intellect et volonté) et nos passions. Par là il est principe de durée et de continuité dans le temps contre les puissances de discordance, de bifurcation, de rupture qui viennent zébrer de leurs marques une existence humaine.

Plus encore, le sujet est pouvoir de réflexion de soi sur soi, pouvoir qui permet de répondre de ses actions, en assumant le fait d'être leur agent et non leur victime ou leur jouet. Le sujet est donc esprit, la *mens* latine ou le *noûs* grec, transparent à lui-même, suivant la métaphore de l'œil : il est l'œil, en tant que *réceptacle universel* de signes à déchiffrer (ce qui représente un objet *pour un sujet*) ; et en retour le sujet s'exprime, comme on dit, il émet des signes pour d'autres sujets, pour qui donc sinon d'autres petits maîtres. Telle est l'intersubjectivité : une société de maîtres.

Or je pose la question : n'est-ce pas ce que la psychanalyse a repris à son compte avec la théorie du moi fort, du moi autonome à instaurer par une rééducation émotionnelle, grâce, bien sûr, à l'identification du patient à son psychothérapeute — je n'ose pas dire à son analyste ?

Question inévitable, car c'est justement sur cette question du sujet traditionnel, sujet revenant en psychiatrie avec Pinel et Esquirol, que dans l'histoire de la psychanalyse va s'instaurer un *clivage* entre les psychanalystes : d'une part, ceux pour qui la deuxième topique freudienne est la mise à jour, l'édition renouvelée de ce sujet philosophique (ainsi la psychanalyse est un chapitre de plus à ajouter au savoir psychiatrique) ; et d'autre part, ceux pour qui tout au contraire la deuxième topique est une critique sans précédent de ce sujet-là. Parmi ces derniers, il y a *Lacan*. Celui-ci en prenant ses distances d'avec son analyste Rudolph Loewenstein, aura été celui qui a su lire dans la deuxième topique freudienne non pas une reprise du sujet traditionnel, mais sa subversion. En quoi donc subversion ?

Le sujet freudien est le produit de deux processus d'engendrement :

1) Le sujet est l'*effet* du *signifiant* ; il ne le précède pas, il en découle. On ne peut dire : il y a déjà comme préalable un sujet psychique, intérieur, agent ou substance, puis ensuite en un deuxième temps le sujet s'exprime par le signifiant utilisé comme moyen de communication. Non, tout au contraire, le signifiant est premier et de lui se fonde le sujet¹². Je suis engendré par la parole au lieu de l'Autre. L'enfant n'est

12. Ainsi dans son séminaire du 13 janvier 1971 Lacan disait : « Un sujet ne saurait être qu'un produit de l'articulation signifiante ; un sujet comme tel ne maîtrise jamais, en aucun cas, cette articulation, mais en est à proprement parler déterminé. »

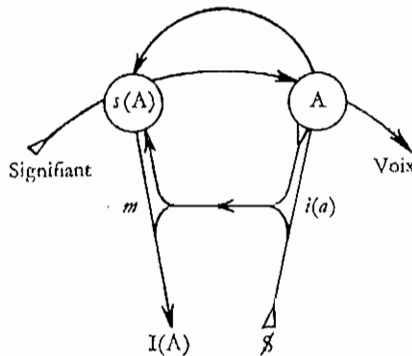
pas égocentrique, comme dit Piaget et toute la psychologie, fermé sur lui-même, sur sa vie intérieure et imaginative : il est d'emblée tout à l'Autre, livré entièrement au langage qui le détermine.

2) A ce premier *support* du sujet s'ajoute un second : *l'objet*, l'objet petit *a* dans le fantasme, l'objet pulsionnel comme plus-de-jouir. Là est la trouvaille de Lacan : l'objet petit *a* comme support du sujet en tant que sujet de *désir*.

3) Comment ces deux processus s'articulent-ils l'un à l'autre ? Comment le premier est-il la condition du second ? C'est ce que Lacan montrera à partir de 1962 par la topologie, c'est-à-dire en écrivant la *structure topologique* du sujet.

L'assujettissement au signifiant

Avant d'y arriver, pour parler du sujet Lacan a construit un graphe, en y distinguant les deux supports d'engendrement du sujet selon les deux étages du graphe : deux processus qu'il nommera plus tard, en 1964, dans le *Séminaire XI*, aliénation et séparation.



Ce premier étage du graphe¹³ marque l'antériorité de grand A non barré lieu de la parole sur son effet rétroactif de production de sens (petit s de grand A). De plus, à ce niveau est à remarquer ceci : la reprise des trois instances de la *deuxième topique* : moi, moi-idéal, idéal du moi, soit le mode selon lequel Freud résout le problème de l'identification.

C'est ainsi que la question se pose dans la psychanalyse : *de quelle manière y a-t-il identification du sujet ?* Lacan opère une distinction : il y a une première identification à partir de la phase du miroir par le rapport $i(a) \rightarrow m$, c'est-à-dire en termes freudiens moi idéal (*Idealich*) \rightarrow moi (*Ich*). Il s'agit d'une identification imaginaire du *moi* et pas du tout du sujet. Mais il y a une autre identification en $I(A)$, de

l'ordre de l'idéal du moi ; celle-là est symbolique en A et elle concerne le *sujet*.

Pour le montrer, Lacan lit la constitution même de l'idéal du moi dans le texte où Freud présente la deuxième forme d'identification au chapitre 7 de *Psychologie des masses et analyse du moi*. L'idéal du moi est constitué de traits unaires auxquels *le sujet s'identifie* : traits faisant noms propres, propres au sujet. Le trait unaire, une fois détaché, pose le sujet comme celui qui compte, dans la répétition du un, plus un, plus un... Il y a identification du sujet au trait unaire dans la répétition du un, un signifiant.

Est-ce le moi ou le sujet qui s'instaure ainsi à partir des *Eigenschaften*, des propriétés signifiantes de l'objet ? C'est là que dans l'histoire de la psychanalyse la réponse à cette question fut et reste décisive. Celle de Lacan est claire : le trait identificatoire n'est pas d'ordre de la *Gestalt*, de l'*imago*, mais de l'ordre symbolique ; il s'agit du sujet et non du moi. Et pour lever toute l'ambiguïté que recèle la notion d'identification, le 6 décembre 1961, pour la première fois — justement dans son séminaire sur l'identification — Lacan donne cette définition : le sujet est *représenté par un signifiant pour un autre signifiant* — définition qu'il maintiendra inchangée¹⁴ : « Le signifiant à l'inverse du signe, dit-il ce jour-là, est ce qui représente le sujet pour un autre signifiant »... pour, auprès d'un autre signifiant et non pas pour, auprès d'un autre sujet : il n'y a pas de reconnaissance de sujet à sujet ; il n'y a pas d'intersubjectivité.

Alors, pourquoi auprès d'un autre signifiant ? Parce qu'aucun signifiant ne peut se signifier lui-même ; chaque signifiant, une fois détaché, pris isolément, comme un, ne veut rien dire. Il ne prend sens que rétroactivement par son rapport à un autre signifiant. D'où au premier étage du graphe la ligne de retour de A à s(A). Ainsi, il ne peut représenter le sujet que pour, c'est-à-dire *auprès* d'un autre signifiant absent... encore à venir, mais qui une fois présent appellera à son tour un autre signifiant. Il court, il court le sujet.

Oui, et il court d'autant plus qu'il *n'est que* représenté. Là est la pointe de cette définition du sujet : l'identification au signifiant *ne fait que* représenter le sujet ; il ne dit pas son *être* de sujet. Le signifiant qui représente le sujet ne désigne pas l'être du sujet ; il n'est pas une propriété, une qualité, un attribut de l'être du sujet. Le sujet est certes représenté par un signifiant, mais il *n'est pas* ce que le signifiant signifierait s'il était un signe. Or, il n'y a pas de signe du sujet : voilà la découverte freudienne. Le signifiant *ne fait que* renvoyer à un autre signifiant.

14. Cf. *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 835 et 840. Cette définition est empruntée à Martin Heidegger qui venait de publier dans *Nietzsche II* un commentaire du cogito cartésien. Trad. fr. par P. Klossowsky, Gallimard, 1971, pages 120 à 136 du chapitre intitulé « Le nihilisme européen » (1940).

Cela est capital pour l'interprétation analytique d'un dessin d'enfant, d'un rêve, d'un symptôme. Par exemple, l'aphonie de Dora est un signifiant qui représente le sujet Dora par rapport à quoi ? Non pour un autre sujet, pour M^{me} K, mais pour cet autre signifiant « seule-avec-elle », c'est-à-dire entre trois et six semaines, lorsque M. K est en voyage et que M^{me} K est alors seule¹⁵.

De même, l'homme-aux-rats fait un effort désespéré pour maigrir. En fonction de quoi ? de ceci qu'il y a auprès de sa bien-aimée un nommé Dick, ce qui veut dire « gros » en allemand ; pour ne point être *dick* il veut maigrir. Le signifiant « maigrir » le représente auprès du signifiant « dick ». Un point c'est tout¹⁶.

Par le fait même que le sujet est représenté par un signifiant, ce signifiant il ne l'est pas ; son être en est exclu. Lacan disait en 1962 : « La naissance du sujet tient en ceci qu'il ne peut se penser que comme *exclu* du signifiant »¹⁷. Il s'efface derrière le signifiant qui le représente. A dire autrement : le sujet est l'effet du signifiant qui le cause en le représentant, mais ce rapport de causalité implique une discontinuité entre la cause et l'effet, car le signifiant comme cause ne dit rien de ce qu'est le sujet comme effet.

Alors ? Peut-on parler d'identification ? Oui, le sujet est vraiment identifié, il n'est pas anonyme, sans-nom ; mais cette identification n'est pas communication d'être pour une identité d'être.

Ainsi, le sujet est *divisé* : là où il est représenté, il n'est pas ; là où il est, il n'est pas représenté¹⁸. L'on peut prendre tous les signifiants que l'on voudra : homme, femme, analysant, analyste, enfant, adulte, etc., ce n'est pas le sujet, ce n'en est que la représentation. Ainsi, il y a différence sexuelle homme-femme, mais *il n'y a pas de subjectivation du sexe*, d'identité subjective du sexe, comme le disent certaines féministes aujourd'hui.

Ou encore : le sujet de l'énoncé n'est pas le sujet de l'énonciation. Exception faite chez le psychotique : Napoléon a été fou à la fin de sa vie à Sainte-Hélène, non pas simplement quand il s'est pris pour le signifiant Napoléon, mais quand il a eu, ne disons pas la croyance délirante, mais la certitude délirante qu'on le prenait pour Napoléon, c'est-à-dire que le signifiant Napoléon disait son être de sujet. Son être s'holophrase, se fige, se pétrifie dans le signifiant, qui pourtant ne faisait que le représenter comme sujet. Telle est la folie.

Prenons un exemple inverse : *Dieu croit-il en Dieu ?* interrogeait Lacan le 21 mai 1974. Dieu croit-il en Dieu ? Voilà une bonne question. En effet la véritable formule de l'athéisme n'est pas de dire que l'on *sait*

15. Cf. *Cinq psychanalyses*, Paris, P.U.F., page 27.

16. *Ibidem*, page 221, et Lacan : séminaire du 5 mai 1965.

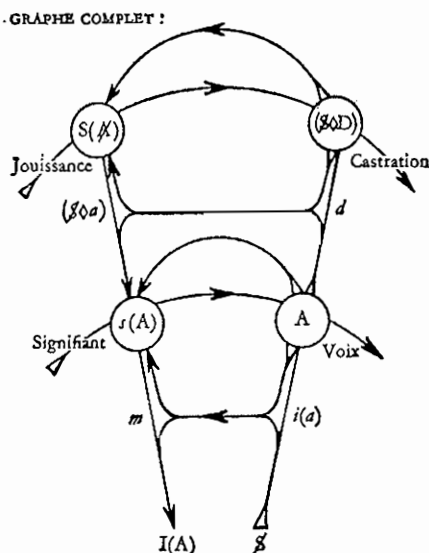
17. Séminaire du 2 mai 1962.

18. En termes cartésiens, repris par Lacan : là où je pense, je ne suis pas ; là où je suis, je ne pense pas.

que Dieu n'existe pas, — proposition aussi indémontrable que son contraire. La véritable formule de l'athéisme est de répondre par la négative à la question : Dieu croit-il en Dieu ? C'est-à-dire ce n'est pas prendre Dieu pour fou, en reconnaissant sa division du sujet, comme pour tout sujet, ni plus, ni moins.

Le sujet naît de son exclusion du lieu où il est déterminé par le signifiant qui le représente. Il est « cette part exclue d'un champ entièrement défini par le signifiant »¹⁹. Mais alors la question rebondit : *Qu'en est-il de l'être du sujet ?*

Eh bien ! cette interrogation est justement celle qui soutient le deuxième étage du graphe²⁰, soit la demande : *que suis-je donc ?*



C'est la grande question dont pâtit le névrosé. Il est cette question. Il interroge l'Autre sur son être dans la mesure où il veut lui *faire savoir* l'exclusion de son être du champ des signifiants. Ainsi l'obsessionnel *dénie* les signifiants de son histoire : il veut être un sans-nom, un incognito ne regardant la scène du monde qu'à partir des coulisses, cherchant à être partout pour être situé nulle part. Quant à l'hystérique, il ne *dénie* pas, mais il *oublie* les signifiants qui l'ont fait pour une errance sans fin. Il les oublie, mais ceux-ci le rattrapent au tournant : il « souffre de réminiscences », dit Freud.

19. Séminaire du 8 avril 1959.

20. *Ecrits*, Paris, 1966, p. 817.

La destitution du sujet

Eh bien ! Ne refusons pas de reprendre cette question : que suis-je donc ? Elle est posée à l'Autre comme *enjeu* du *che vuoi* ? Que veux-tu... de moi ? Le *che vuoi* ? en effet est le seul détour possible pour adresser ma question sur mon être de sujet : Je te demande ce que je suis... pour toi. Et pour cela : je me demande ce que tu es... pour moi. Ceci s'inscrit sur le graphe : $\$ \diamond D$.

Or, qu'est-il rencontré en l'Autre ? $S(\bar{A})$: grand A est barré. L'Autre n'existe pas, c'est-à-dire qu'« il n'y a dans l'Autre aucun signifiant qui puisse répondre de ce que je suis »²¹. La seule réponse serait grand Φ , le signifiant phallique, mais il est hors-système du sujet. En effet, lorsque par sa question : que suis-je donc ? « le sujet s'instaure en instaurant l'Autre comme sujet », il rencontre « le manque de signifiant dans l'Autre ». D'où : l'évanouissement du sujet. Il y a *fading* du sujet « dans la suspension du désir, de ce que le sujet s'éclipse dans le signifiant de la demande »²², de cette demande : que suis-je donc ?

Mais, cette éclipse du sujet n'est pas sans effet ni sans production : cet impossible à l'Autre, lieu de la parole, cet impossible à l'Autre qui ne garantit rien, creuse la place vide d'où naît le sujet en tant que *désir*. Il y a naissance du sujet du désir en ce moment de séparation d'avec le grand Autre, à condition de prendre le *se parere* au sens latin : s'engendrer.

En effet « du côté de l'Autre rien n'est sûr, *sauf* qu'il cache, qu'il couvre quelque chose (...) qui est l'objet du désir »²³, l'objet petit *a*. C'est pourquoi, en conclusion, « l'objet *a* se définit comme le *support* que le sujet se donne *pour autant qu'il défaille dans sa désignation* de sujet »²⁴. Par le mouvement pulsionnel du se faire boulotter, du se faire chier, du se faire voir et du se faire entendre, chaque fois l'objet est posé dans le grand Autre barré, en ce lieu vide, là même où l'être du sujet reste à jamais innomable. Mais pourquoi est-il posé, si ce n'est qu'il est cause du désir, support du sujet désirant.

D'où la formule du fantasme à gauche du graphe : $\$ \diamond a$, l'objet ce à quoi s'accroche le sujet en raison de l'impossible à l'Autre de répondre de ce que je suis. Il y a là *constitution de l'objet* comme plus-de-jouir, et il ne prend consistance d'objet que parce qu'il est finalement, en fin d'analyse, tout ce en quoi consiste le grand Autre, ce à quoi il a à être réduit. Ainsi, l'objet petit *a* mis « en fonction d'exposant du désir dans

21. Séminaire du 8 avril 1959.

22. Lacan, *Ecrits*, page 656.

23. Séminaire du 21 mars 1962.

24. Séminaire du 13 mai 1959. Ainsi dans le champ scopique du « se faire voir » il y a « *institution du sujet* dans le visible ». Grâce à l'objet *a* « je suis tableau ». Cf. *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, page 98.

l'Autre (...) figure dans le *fantasme* ce devant quoi le sujet se voit *s'abolir, en se réalisant comme désir* »²⁵.

Nous rencontrons donc la *deuxième* définition du sujet comme sujet de désir, se supportant non du signifiant, mais de l'objet petit *a*, dans le fantasme. C'est ce qui permettra à Lacan le 1^{er} juin 1966 de nommer le *fantasme* comme « représentant de toute représentation possible du sujet ». Et ceci parce que « le sujet qui nous intéresse, c'est le désir », comme il disait en 1962²⁶.

Là est le sujet de la certitude : dans le fantasme fondamental s'articule un « tu l'auras voulu » ; et ce que tu auras voulu, tu peux le savoir et en être certain d'une certitude cartésienne : tu auras voulu ça, *donc* tu es comme sujet de désir. Rideau et fin de partie.

L'écriture du sujet

Ces deux définitions ne se juxtaposent pas, mais elles s'articulent l'une à l'autre. La première appelle la seconde, en tant que le signifiant qui représente le sujet, ne peut dire l'être du sujet. Il en résulte que cet impossible à dire comme tel l'être du sujet, le « raye de cette métonymie dont se supporte le désir »²⁷, soit le sujet du fantasme.

Cette articulation suppose une logique qui rende compte du rapport entre grand I et petit *a*. Cette nouvelle logique, Lacan l'a montrée par une topologie du sujet à partir de 1962 avec la topologie des surfaces et à partir de 1973 avec la topologie des nœuds. Il n'y a de structure du sujet que d'ordre *topologique*.

Quel en est l'enjeu ? La mise en cause d'une topologie de la sphère, c'est-à-dire de ce que Pinel appelait « un centre unique d'autorité », le sujet antique, pré-cartésien, faisant retour en psychiatrie ? En effet, comme disait Lacan, « il reste quelque chose de la position antique jusque dans la position positiviste, celle sur laquelle se fonde et vit maintenant encore, la science dite psychologique »²⁸.

25. Lacan, *Ecrits*, page 682.

26. Séminaire du 9 mai 1962.

27. R.S.I. : séminaire du 21 janvier 1975.

28. *Le Nom du père* : séminaire du 10 novembre 1963.

Une forme du sujet : la subjectivation

D'après *Le temps logique*

Erik PORGE

Une minute avant que ne se produise le fait qui vous occupe, vous étiez non seulement un autre, mais aussi cent autres, cent mille autres...

L. Pirandello, *Un, personne et cent mille*.

Le directeur d'une prison réunit trois prisonniers et promet la liberté à celui qui découvrira la couleur du rond qu'il lui accroche dans le dos, rond choisi parmi trois blancs et deux noirs. Les prisonniers n'ont pas le moyen de se communiquer les résultats de leurs inspections ni d'atteindre par la vue le rond qui leur a été accroché. Après s'être considérés un certain temps les trois prisonniers se dirigent ensemble vers la sortie et chacun séparément conclut qu'il est blanc, ce qui est bien le cas. Comment ont-ils fait pour parvenir à cette conclusion ?

Cette fiction qui sert de support au *Temps logique* est un problème de logique amusante, un divertissement à l'usage de soirées conviviales. Bien qu'elle ne fasse pas rire, cette histoire partage avec le mot d'esprit le fait de susciter le désir de la communiquer. Mais comme c'est parfois le cas dans ce genre de jeu la rigueur dont il faut faire preuve dans la résolution de l'énigme est inversement proportionnelle à la simplicité de la règle et des données (2 couleurs et 3 combinaisons possibles). Cela explique que à l'instar de Lacan une telle fable puisse être élevée à la dignité d'un exemple fécond pour la logique en psychanalyse.

« Dans toute identification il y a ce que j'ai appelé l'instant de voir, le temps pour comprendre et le moment de conclure », dit Lacan dans son séminaire *Les problèmes cruciaux* du 13 janvier 1965 et il en donne des exemples. Mais cela ne limite pas l'intervention de ces temps à la seule problématique de l'identification. L'apparent classicisme du résultat :

« je suis un blanc », où on retrouve sujet, verbe, prédicat, ne doit pas masquer l'originalité des moyens d'y parvenir, ce qui fait l'objet même du texte de Lacan. Originalité des moyens qui font appel à d'autres termes, d'autres ressorts que l'identification et au regard desquels l'identification finale apparaît comme un résultat qui conclut *de travers*.

Parmi ces termes : *le sujet*, dont on remarque qu'en bonne logique il a été réduit à des lettres, A, B, C, mais aussi à un jeu de ces lettres avec des places (blanc et noir), ce qui est déjà et en outre la base d'une topologie.

Mais du même pas qu'il introduit la logique, Lacan le fait d'une façon contraire à cette même logique : puisque ce sujet du temps logique est à la fois un et multiple : il y a trois sujets A, B, C, et en même temps, sans être pour autant les mêmes, ils n'en font qu'un (un sujet de pure logique)¹.

C'est au seul examen de cet abord du sujet que nous allons nous atteler aujourd'hui. Abord auquel on peut relier de nombreux phénomènes cliniques. Je pense par exemple à la simultanéité des trois personnes liées dans l'exercice du mot d'esprit, que Freud appelle une formation sociale, et pour laquelle il pose cette question inhérente à la structure du mot d'esprit d'une façon qui est elle-même adéquate à cette structure : « pourquoi ne pouvons-nous pas rire du trait d'esprit que nous avons fait nous-même »². L'adjectif indéfini « même » qui souligne le pronom « nous », première personne du pluriel, et en désigne l'être propre, est ici au singulier³.

Je pense aussi à ce que Lacan a nommé *l'immixtion* des sujets « à savoir le caractère inflexible, indéterminable du sujet assumant la pensée de l'inconscient »⁴. Ce mot — vraisemblablement emprunté de Damourette et Pichon⁵ — qualifie ce qui se passe dans la deuxième partie du rêve de Freud dit de « l'injection faite à Irma »⁶, c'est-à-dire l'entrée en scène d'une foule de confrères de Freud : l'ami Otto, le Dr M., l'ami Léopold, moment de décomposition spectrale de la

1. C'est précisément cette difficulté qui a retenu A. Badiou dans *Théorie du sujet*, Le Seuil, 1982. Sur ce point, Badiou, croyant réfuter Lacan, en fait le confirme. Il accuse « l'exégèse lacanienne » de « présupposer ce qui la rend impossible : une réciprocité absolue, une identité logique stricte entre les trois prisonniers » (p. 267 et suivantes). Il « démontre » que soit il y a identité des sujets, algorithme algébrique et alors il n'y a pas de hâte et pas de scansions, soit il y a scansions mais alors pas d'identité des sujets mais « voisinage » de ceux-ci. Il faut donc, dit-il, lire dans la hâte « le brouillage d'une algèbre par une topologie ». Tout à fait d'accord à ceci près que la présupposition qu'il dénonce n'est pas celle de Lacan puisque pour lui il y a à la fois identité et non-identité.

2. Cf. la traduction de *La Transa* dans le Cahier n° 2, p. 35.

3. Grevisse, *Le bon usage*, Duculot, 1980, p. 514-515.

4. J. Lacan, *La logique du fantasme*, séminaire du 15 février 1967, inédit.

5. Damourette et Pichon, *Essai de grammaire de la langue française*, Ed. d'Artrey, tome 5, chapitre 28.

6. S. Freud, *Traumdeutung*, Fischer Verlag, tome 2-3, chap. 2. Cf. la traduction de *La Transa* n° 1, janvier 83, p. 35. Ce rêve a fait l'objet de plusieurs commentaires de Lacan, notamment dans son séminaire sur le « moi » les 9 mars et 16 mars 1955.

fonction du moi, apparition des identifications successives dont le moi est fait. C'est au moment où le monde du rêveur est plongé dans le chaos imaginaire, où il n'y a plus personne pour dire « je », que surgit la formule de la triméthylamine, l'entrée du symbole comme tel et par là l'émergence d'un sujet acéphale, décentré par rapport au moi.

Le caractère infixable du sujet est lié à la décomposition imaginaire des identifications du moi ; le trait du sujet consiste précisément en cette pluralité des identifications du moi qui se décomposent. C'est en quoi le sujet se trouve au joint de l'imaginaire et du symbolique. Comme le dit Lacan déjà dans *Les formations de l'inconscient*, le sujet se distingue de la discordance des deux limites imaginaire (le moi et l'autre) et symbolique (le désir qui se fonde dans la parole de l'Autre)⁷.

Afin de resserrer le champ opératoire je me centrerai sur les deux textes du *Temps logique*, même si à l'occasion je ne m'interdis pas de me servir de l'une ou l'autre des nombreuses reprises du *Temps logique* par Lacan au cours de son enseignement⁸. Vous avez bien lu : deux textes. Ou plutôt deux versions du même texte : celle écrite en 1945 dans *Les Cahiers d'Art* et celle remaniée en 1966 dans les *Ecrits*. Jusqu'à cet été 1987 je n'avais jamais imaginé qu'elles pussent différer. Or il se trouve que j'ai pu me procurer en juillet cette fameuse revue. Après la première émotion d'avoir trouvé l'introuvable... numéro, j'en connus une seconde : celle de la différence de l'identique : les modifications apportées par Lacan en 1966 et non signalées (ce qui fait donc croire qu'on a affaire au même texte que celui de 1945) sont très nombreuses et qualitativement d'importance. Nous invitons le lecteur à se reporter dès maintenant à l'Annexe n° 2 p. 61 afin de l'apprécier par lui-même⁹.

« *Le collectif n'est rien, que le sujet de l'individuel.* » Cette phrase qui vient terminer *Le temps logique* version 1966, rappelle, à mon sens, que l'une des questions soulevées par l'introduction du terme sujet dans *Le temps logique* renvoie à une problématique de l'un (le sujet) et du multiple (le collectif).

Mais de quoi s'agit-il quand nous disons sujet un et multiple ? Il ne s'agit pas de dresser une liste de tous les qualificatifs du sujet dans ce texte : sujet réel, noétique, de pure logique, impersonnel, psychologique, de l'énonciation... et de vouloir les définir, ce qui aurait pour

7. Séminaire du 9 avril 1958, inédit.

8. Cf. la liste en Annexe n° 1, p. 60.

9. D'ores et déjà il s'avère que beaucoup d'autres textes des *Ecrits* ont subi un remaniement important en 1966 et non signalé comme tel. Cela est de nature à renouveler notre lecture de ce livre qui n'est donc pas simplement un rassemblement d'articles déjà parus comme on l'a toujours cru mais une œuvre dont l'originalité mérite d'être appréciée à la lumière des changements apportés aux articles princeps, à l'ordre des articles, à la désignation de parties (7)...

conséquence de substantiver le sujet. Il s'agit de comprendre... depuis l'effet produit par la non-compréhension. Il s'agit, dans le comprendre, le voir et le conclure qui soutiennent le mouvement logique où les qualificatifs du sujet apparaissent, de ce à quoi nous sommes confrontés : un cas exemplaire de division du sujet.

Afin d'être aussi clair et schématique que possible je dirai que cette division est fonction à la fois d'une structure signifiante du sujet et d'une forme du sujet, chacune jouant sur plusieurs plans.

Commençons par ce qui a trait à la structure signifiante du sujet. La division y joue sur deux plans. Première division : celle des A, B, C, pris à la fois un par un et tous ensemble comme un. Deuxième division : A, B, C, chacun pareils et A, B, C, chacun différents.

En effet, pris un par un, il y a une dissymétrie entre A et B/C : A est le sujet « réel » qui vient conclure pour lui-même. Il désigne chacun des sujets en tant que réel, en tant qu'il est lui-même sur la sellette et se décide ou non à sur soi conclure.

B et C sont les deux autres, en tant qu'objets du raisonnement de A.

Mais cette opposition ne rejoint pas une opposition psychologique sujet (A) — objet (B et C) de A. Car A est aussi objet de B et C, l'enjeu de leurs pensées, objet sous le regard des autres¹⁰. Et c'est cela — ce qui se subjective dans le temps pour comprendre de l'autre — qui lui permet de conclure. Par ailleurs B et C ne sont pas seulement objets de A, ils sont aussi sujets, réfléchis.

A n'est donc pas identique à A. Chacun est à la fois A et B/C. Plus : chacun n'est A qu'à être en même temps B et C.

La problématique de la différence de l'identique a été présentée par le trait unaire et mise au fondement de l'identification à partir de 1962. Lacan à ce moment a ressenti une forte émotion devant une côte de renne (datant de 30 000 ans avant Jésus-Christ) sur laquelle s'aligne une série d'entailles :



Long poinçon en os
exposé à la salle Piette du Musée de Saint-Germain-en-Laye

10. Séminaire *Encore*, 16 janvier 1973. Cf. notre commentaire et l'établissement que nous avons fait du passage sur *Le temps logique* dans Littoral n° 22.

Ce ne sont pas les différences qualitatives de chacun des traits qui les font fonctionner comme différents : ils sont différents parce qu'ils se répètent. Mais I I ne font pas 2 différent de 1, ça fait 1 et 1 : répétition de l'un comptable, de l'unicité, le I se répétant permet au 1 d'exister en tant que pure différence. « La différence qualitative peut même à l'occasion souligner la même signifiante »¹¹, c'est-à-dire qu'il y a du signifiant « même ». Toujours à propos de cette ligne d'entailles Lacan ajoute quelque chose qui rejoint notre propos : « Cette même est constituée de ceci justement que le signifiant comme tel sert à connoter la différence à l'état pur et la preuve c'est qu'à sa première apparition le un manifestement désigne la multiplicité actuelle »¹².

En ce sens le signifiant est support de la répétition et la répétition est en quelque sorte impliquée par le signifiant.

Lacan introduit le terme « signifiant » dans *Le temps logique* en 1966, donc après ce travail de 1962 sur l'identification. Il ne l'introduit pas d'une façon générale mais l'applique à quelque chose de précis : *le temps d'arrêt, le moment de scansion suspensive* (cf. les deux versions en Annexe, p. 63). C'est d'ailleurs le chapitre sur les motions suspendues qui a subi le plus de remaniements en 1966. Les scansions réfutent la valeur sophistiquée de la solution dite parfaite.

Lacan choisit ce terme de signifiant pour rendre compte de quelque chose dont il faut saisir la portée. Quelque chose se produit à un certain moment, ça n'était pas donné d'avance. A un certain moment, celui du temps d'arrêt, de la scansion, et du fait du synchronisme, il se produit quelque chose de fondamental. D'une part la scansion est un moment de *vérification* d'une transformation, celle dans laquelle une subjectivation a pu se réaliser (nous reprendrons cela plus loin) : « Leur valeur cruciale (aux motions suspendues)... est celle du mouvement de vérification institué d'un procès logique où le sujet a transformé les trois combinaisons possibles en trois temps de possibilité. » Il y a deux scansions, chacune objective un temps : la première le temps pour comprendre, la deuxième le moment de conclure. D'autre part il y a à ce moment une homogénéisation des A, B, C, chez lesquels pourtant a opéré dans sa pertinence la différenciation des subjectivations liées aux modulations des temps ; mais ces subjectivations à ce moment se concrétisent, se rassemblent, interagissent, se nouent entre elles d'une façon telle qu'elles homogénéisent les A, B, C ; ce faisant il se produit ce sujet « de pure logique » : « Loin d'être une donnée d'expérience externe dans le procès logique, les *motions suspendues* y sont si nécessaires que seule l'expérience peut y faire manquer le synchronisme qu'elles impliquent de se produire d'un *sujet de pure logique* (souligné par nous)

11. Séminaire *L'identification*, 6 décembre 1961, inédit.

12. Séminaire *L'identification*, 6 décembre 1961, inédit.

et faire échouer leur fonction dans le procès de la vérification ». A cet égard le changement par rapport à la version de 1945 est instructif puisqu'il était écrit alors : « Comme on le voit encore à ceci que les scansions, pour jouer leur rôle de vérifications, doivent être *synchrones entre les trois sujets* (souligné par nous), et ceci dès leur départ, c'est-à-dire exprimer la réciprocité logique des sujets. » Ce sujet unique de pure logique est du même ordre que le synchronisme des trois sujets avec leur réciprocité logique.

Ce sujet produit est délocalisé, acéphale, il n'est plus identifiable à A, B, C. Ce moment d'émergence du sujet est aussi un moment de désobjectivation qui s'achève, culmine dans l'acte où : « ... enfin la conclusion ne se fonde plus que sur des instances temporelles toutes objectivées et l'assertion se désobjective au plus bas degré »¹³. Notons que cela n'exclue pas le registre du « personnel » (la conclusion peut être avancée en des termes où elle ne peut être assumée par le sujet que personnellement, cf. l'Annexe n° 2, p. 67) mais ne l'impose pas non plus¹⁴.

Parce qu'il est nouveau que se produise cela et qu'il y a un effet « d'un », cela nécessite le support d'un nouveau terme, celui de signifiant.

Un signifiant qui représente un sujet qui n'est ni A ni B ni C mais engendré comme effet d'un par chacun des trois dans son identité et leur différence, sa multiplicité et leur unité, sujet qui n'a d'autre support que d'être représenté par une scansion pour une autre scansion.

Comme Lacan le dira le 29 janvier 1964, ici aussi il s'avère que « la fonction temps est d'ordre logique et liée à une mise en forme signifiante du réel »¹⁵.

La vérification qu'apportent les scansions n'est pas externe au mouvement logique. L'urgence à conclure provient de l'objectivation d'un temps de retard lié au fait que si les autres B et C, voient un noir, si cette hypothèse de A au départ est juste, B et C n'ont pas eu à la faire comme hypothèse : ils l'ont vu, donc ils devancent A, du temps qu'a pris A, lui, à faire cette hypothèse ; donc ils vont sortir avant lui, donc il faut qu'il dise qu'il est blanc de peur qu'il ne puisse plus reconnaître s'il n'est pas noir, l'acte de conclure anticipant sur la certitude de l'assertion.

Décider, étymologiquement, c'est trancher, c'est prendre une « dés-cission ». Dans ce moment A est celui qui se sépare des autres, de leur temps pour comprendre, A et B/C se séparent du temps d'une hypothèse, fausse de surcroît.


A diffère de B/C de ne plus différer le moment de conclure et c'est

13. *Ecrits*, p. 209.

14. *Ecrits*, p. 211.

15. Séminaire dit « *Les quatre concepts* », 29 janvier.

dans le moment où il diffère de ne plus différer que, de fait, il est identique à eux. Mais d'une identité qui n'est pas déduite, ni spécularisée, elle est affirmée de façon anticipée dans un acte.

Coupure bien spéciale, et spatiale, que celle de cet acte puisque en même temps qu'elle sépare l'un d'avec les autres elle les rend identiques entre eux ; cette coupure est une coupure d'avec soi au moment où s'affirme une identification. Dès 1945 seule une métaphore, cosmique à défaut d'être comique, pouvait saisir l'insaisissable de ce moment : « son évidence se révèle dans la pénombre subjective, comme l'illumination croissante d'une frange à la limite de l'éclipse que subit sous la réflexion l'objectivité du *temps pour comprendre* »¹⁶. En prenant cette métaphore à la lettre  (fig. 1), on peut la rajouter comme quatrième combinaison possible (faisant partie du moment de conclure) ; cette quatrième combinaison ne peut cependant pas se placer dans le même registre spatial que les combinaisons inertes, alignées, de « deux noirs, un blanc », « un noir, deux blancs », « trois blancs ».

Ce n'est pas sans avoir déjà éprouvé la question que Lacan reprend en 1966 (année de publication des *Ecrits*), dans son séminaire *La logique du fantasme*, la problématique de l'acte en tant que fondateur du sujet : en ceci que l'acte équivaut à la répétition, répétition impliquée par le signifiant, la non-identité de ce dernier trouvant support de la double boucle du bord de la bande de Moebius.



Fig. 2

De même que le deuxième trait d'une ligne d'entailles, le deuxième tour (qu'on peut assimiler à la deuxième scansion suspensive) ne fait pas 2 mais répète le 1 pour le faire exister comme un, revient au un pour donner cet élément non numérable que Lacan appelle Un-en-plus¹⁷.

La coupure d'un cylindre engendre *deux* cylindres mais *pareils*, ce

16. *Ecrits*, p. 206.

17. Séminaire *La logique du fantasme*, 15 février 1967, inédit.

qui par conséquent ne pose pas de problème « d'identité » ou de reconnaissance de celle-ci :

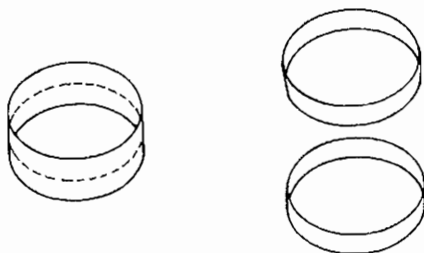


Fig. 3

Par contre il y en a un avec la bande de Moebius puisque, de par la coupure, la bande de Moebius reste la même (c'est toujours *une* bande) mais différente (elle a *deux* bords). A ce propos Lacan a été jusqu'à employer le terme de *Verleugnung* (démenti) pour désigner la reconnaissance des effets de l'acte sur le sujet. Il élargit du coup l'extension de ce terme. On peut noter qu'il s'agit là d'un mouvement que Freud avait amorcé à la fin de sa vie. Freud, après avoir introduit le terme de *Ichspaltung* (refente du moi) pour la psychose, étend l'application de ce terme, associé à celui de *Verleugnung*, au fétichisme et à toutes les névroses (dans *Le fétichisme*, 1927 ; *La refente du moi dans le processus de défense*, 1938 ; le chapitre 8 de l'*Abrégé de psychanalyse*, 1938). Il est à noter aussi que pour Freud la notion de *Verleugnung* devient alors corrélative de celle de reconnaissance (*Anerkennung*) : l'*Ablehnung* (le rejet) propre à la *Verleugnung* complète (*ergänzt*) chaque fois la reconnaissance (*Anerkennung*) de la castration, dit-il dans l'*Abrégé*. Dans *La refente du moi* il parle d'un « va-et-vient habituel entre démenti et reconnaissance ». Quant à Lacan voici ce qu'il dit sur ce sujet :

« L'acte est fondateur du sujet. L'acte est, précisément l'équivalent de la répétition, par lui-même. Il est cette répétition en un seul trait, que j'ai désignée tout à l'heure par cette coupure qu'il est possible de faire au centre de la bande de Moebius. Il est en lui-même : double boucle du signifiant. [...] Le sujet — disons : dans l'acte — est équivalent à son signifiant. Il n'en reste pas moins divisé. [...] Quel est l'effet de l'acte ? C'est le labyrinthe propre à la reconnaissance de ces effets par un sujet qui ne peut le reconnaître, puisqu'il est tout entier — comme sujet — transformé par l'acte, ce sont ces effets-là que désigne, partout où le terme est justement employé, la rubrique de la *Verleugnung*. Le sujet est dans l'acte, représenté comme division pure : la division, dirons-nous, est son *Repräsentanz* »¹⁸.

18. Séminaire *La logique du fantasme*, 15 février 1967, inédit.

Comment comprendre, sinon à partir du commentaire que nous avons fait, la réinterprétation du temps logique à laquelle procède Lacan à la même époque : « Répétition et hâte ayant déjà été par nous articulées au fondement d'un "temps logique" »¹⁹.

Tentons de cerner de plus près, à partir du texte du *Temps logique*, le rapport de la subjectivation, de la désobjectivation et de la fondation du sujet. Chemin faisant nous avons pu noter un certain hiatus entre la subjectivation et la fondation du sujet. Nous constatons cependant que nous n'avons pratiquement pas parlé jusqu'à présent des trois temps. Sont-ils à considérer comme des signifiants ? Nous avons vu que Lacan réserve ce terme de signifiant aux seuls temps d'arrêt. Et pourtant les trois temps correspondent à des modes de subjectivation. Ces subjectivations ne seraient-elles donc pas déterminées par le signifiant ?

Ce n'est pas tout à fait cela : le signifiant engendre le sujet et les trois temps réalisent des *formes* du sujet auxquelles je propose de réserver le nom de subjectivation²⁰.

Les trois temps, désignés de trois noms (instant, temps, moment), associés à trois qualités portées par trois verbes (voir, comprendre, conclure), Lacan les appelle modes différents de l'instance du temps. Rappelons qu'en grammaire le mode d'un verbe exprime l'attitude prise par le sujet à l'égard de l'énoncé, c'est-à-dire une énonciation.

Modes du temps aussi parce que ces temps se modulent. Chacun, dans le passage au suivant, s'y résorbe, seul subsistant le dernier qui les absorbe : « La modulation de l'instant de voir introduit la forme qui au deuxième moment se cristallise en hypothèse authentique. [...] l'objectivité du temps pour comprendre vacille avec sa limite... » A conclure le moment est passé : ces temps s'objectivent dans le moment où ils sont passés et se résorbent dans le suivant ou dans l'acte de conclure.

La subjectivation est déjà la transformation — qui se vérifie ensuite au moment de la scansion — par laquelle les trois combinaisons possibles des couleurs sont devenues trois possibilités, trois formes de temps :

— l'instant de voir est la subjectivation, ou forme, impersonnelle, qui se formule par « l'on sait que » : on sait que quand on voit deux noirs on est un blanc,

— le temps pour comprendre est la subjectivation de la combinaison « un noir, deux blancs » (si je suis un noir alors chacun des deux autres peut penser « si je suis un noir »... et le troisième sortirait). Elle correspond à la forme des sujets indéfinis sauf par leur réciprocité qui

19. Présentation de *La logique du fantasme*, parue en 1967 dans le Bulletin de l'École Pratique des Hautes Études, p. 192.

20. Sur l'insistance et les particularités de la *forme* dans « Le temps logique », cf. *Ecrits*, p. 205-208.

s'exprime dans « l'un l'autre se reconnaître ». Elle introduit la forme de l'autre en tant que tel,

— le moment de conclure (puisque les autres ne sont pas déjà sortis je me hâte de déclarer que je suis blanc) est la subjectivation de la combinaison « trois blancs ». Elle correspond à la forme personnelle, tierce forme, forme dite « je » du sujet de la connaissance (en 1945) ou du sujet de l'énonciation (en 1966).

Ces formes, le sujet personnel du mouvement logique les assume à chacun des moments. Elles sont liées à la catégorie de la personne, puisque y émerge le « je » première personne mais aussi la seule et la dernière (contrairement aux linguistes pour qui il y a le couple « je-tu » et le « il », non-personne).

Il est fondamental de noter que à chaque fois la subjectivation procède d'un manque : manque à voir pour l'instant de voir puisque c'est à partir du fait que les sujets ne voient pas deux noirs qu'ils peuvent subjectiver cette combinaison dans un mode du temps ; manque à comprendre pour le temps pour comprendre puisque c'est le temps pour comprendre de l'autre, qui se repère de l'effet produit par la non-compréhension ; manque à conclure dans le moment de conclure puisque c'est l'acte qui anticipe la déclaration de la conclusion.

Modes qui se modulent, les trois temps réalisent des formes du sujet qui se transforment et s'expriment par des formulations grammaticales : la subjectivation appartient à ce registre de la forme, avec ses déformations, ses transformations, ses formulations : autant d'exigences formelles où fuit le sujet mais registre différent de celui-ci en tant qu'il est déterminé par le signifiant qui lui ne se déforme pas mais tranche et à terme désubjective.

On peut à partir de là faire un retour à cette désubjectivation et tenter de mieux approcher en quoi elle est nouée à la subjectivation et au sujet. Si la subjectivation (première) est posée comme la forme du sujet la désubjectivation devient la dé-forme ou l'a-forme du sujet. La désubjectivation est la surprise de la rencontre de la forme où « fuit le sujet » (au sens de s'y réfugier et d'y échapper), le sujet acéphale. Elle est l'émergence du sujet dans la subjectivation c'est-à-dire dans une forme du sujet. Une forme où dès lors comme le dit Lacan déjà dans *Le temps logique* version 1945 tout ne peut pas être vu d'un seul coup, une forme qui dérouté l'intuition, une forme qui n'est appréhendable que par un certain parcours et en fonction des moments de celui-ci. Telle est la *bouteille de Klein*.

Deux ans avant de faire équivaloir la division du sujet à la coupure de la bande de Moebius, Lacan, dans *Les problèmes cruciaux pour la psychanalyse* (séminaire du 13 janvier 1965), avait fait supporter la modulation des trois temps par la forme de la bouteille de Klein (c'est une surface sans bord, à une seule face, dont l'intérieur communique

avec l'extérieur et qui s'autotraverse [dans son immersion dans notre espace à trois dimensions]. La doublure de cette surface est un tore.) :

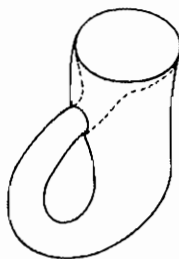


Fig. 4

Les trois temps sont alors baptisés trois dimensions du temps et ces trois dimensions du temps sont les coordonnées de l'Autre avec lequel se noue le sujet. On retrouve de nouveau à cette occasion l'expression « forme du sujet ». L'Autre, les dimensions de l'Autre, réalisent, dit Lacan, une certaine couture de la surface à soi-même, ou « nœud », forme dont le nombre est limité à trois ou quatre. La bouteille de Klein est l'une de celles-ci. Elle permet à Lacan de jouer sur l'équivoque du mot appréhension : saisir, comprendre, craindre (l'ordre peut être variable). Sa compréhension doit vaincre une appréhension et nécessite le temps de son appréhension, qui oblige à faire un certain parcours qui a ceci de particulier qu'il rencontre un moment où le sens des tours et retours de son vide central (chiffant la progression circulaire de la demande) s'inverse :

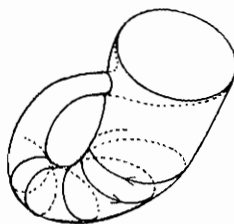


Fig. 5

Cela correspond par exemple à ce qu'à la demande, adressée à l'Autre, d'être nourri, répond, simultanément, la demande de se laisser nourrir.

C'est le moment où nous concluons pour aujourd'hui : à notre demande d'être nourri par le texte de Lacan, répond de ce texte la demande de se laisser nourrir et puisque dans toute demande est impliquée aussi une insatisfaction, au moins aurons-nous cette satisfaction que le texte de Lacan ne nous rend pas anorexique.

ANNEXE 1

Références explicites au *Temps logique* dans l'enseignement de Lacan

- 1945 *Le temps logique*, Cahiers d'Art (1940-1944).
1951 Séminaire sur *l'homme aux loups*.
1953 « Fonction et champ de la parole et du langage », *Ecrits*, pages 256-7, 287, 310-11.
« Introduction au commentaire de Jean Hyppolite », *Ecrits*, page 373.
1955 *Le Moi*, séminaire du 15 juin.
1956 « La lettre volée », *Ecrits*, p. 15.
1958 *Les formations de l'inconscient*, séminaire du 22 janvier.
1959 *Le désir et son interprétation*, séminaire du 27 mai.
1961 *Le transfert*, séminaire du 14 juin.
1962 *L'identification*, séminaire du 16 mai.
1964 *Les quatre concepts*, séminaire du 29 janvier (pages 33 et 39-40 de l'édition du Seuil).
1965 *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, séminaire du 13 janvier.
1966 « Le temps logique », *Ecrits* : texte remanié. Note page 15. Page 829.
1967 « Proposition du 9 octobre », *Scilicet*, 1, p. 24.
« Résumé de La logique du fantasme », *EPHE*, p. 192.
1973 *Encore*, séminaire du 16 janvier (p. 47 de l'édition du Seuil).
1974 *Les non-dupes errent*, séminaire du 9 avril.
1977 *Le moment de conclure*.
1978 *La topologie et le temps*.

ANNEXE 2

Liste des modifications apportées par Lacan en 1966 au texte de 1945 du *Temps logique*. (Les mots et phrases modifiées sont en italiques ; la pagination indiquée entre parenthèses est celle des *Ecrits*).

1945

Nous appelons maintenant à notre aide l'attention de celui qui parfois se montre à tous sous l'habit du philosophe, qu'il faut plus souvent chercher ambigu dans les propos de l'humoriste mais qu'on trouve toujours *présent au plus secret* de l'action *du vrai* politique : le bon logicien, odieux au monde.

On appelle A le *personnage* qui vient conclure pour lui-même, B et C ceux sur la conduite desquels il établit sa déduction.

Mais elle est aussi exclue *en fait*, dans cette première étape de la déduction, car, personne *ne se trouvant réellement voir le couple* d'un noir et d'un blanc, il n'est question que personne sorte *en fait pour cette raison* b)

chacun des sujets étant A *en terme logique* en tant qu'il se décide ou non à sur soi conclure, rencontre le même doute au même moment que lui.

Le sophisme garde donc, à l'épreuve de la discussion, toute la rigueur contraignante d'un *progress* logique.

1966

(page 199)

Nous nous mettons maintenant sous les auspices de celui qui parfois se *présente* sous l'habit du philosophe, qu'il faut plus souvent chercher ambigu dans les propos de l'humoriste, mais qu'on *rencontre* toujours au secret de l'action du politique : le bon logicien, odieux au monde.

On appelle A le *sujet réel* qui vient conclure pour lui-même, B et C ceux *réfléchis* sur la conduite desquels a)

(page 200).

Mais elle est aussi exclue *réellement* dans cette première étape de la déduction, car, personne *ne se trouvant en présence* d'un noir et d'un blanc, il n'est question que personne sorte *pour la raison qui s'en déduit*.

(page 201).

chacun des sujets étant A *en tant que réel, c'est-à-dire* en tant qu'il se décide ou non.

toute la rigueur contraignante d'un *procès* logique.

a) Il y a à ce niveau une « dépersonnagisation ».

b) Le mot « couple » disparaît. Plus loin apparaîtra le mot « binaire ».

VALEUR DES SCANSIONS SUS-
PENSIVES MANIFESTEES

(page 202).

Valeur des *motions suspendues* dans
le *procès* c)

Est-il justifié d'intégrer à la valeur du sophisme les deux *scansions suspensives* ainsi apparues ? Pour en décider, il faut examiner quelle est *leur fonction, par rapport au progrès logique, dans la solution du problème.*

Elles ne jouent leur rôle, en effet, qu'après la conclusion du *progrès* logique, puisque l'acte qu'elles suspendent manifeste cette conclusion même. *Peut-on donc objecter* de là qu'elles apportent dans la solution un élément externe au *progrès* logique lui-même ?

Il est patent que ce rôle est celui d'une vérification cruciale dans la conclusion de ce progrès. Est-ce à dire qu'il est tel que celui d'une donnée d'expérience contrôlant une hypothèse scientifique, ou bien d'un fait tranchant une ambiguïté logique irréductible, et qu'en dernière analyse les données du problème se décomposeraient ainsi :

2° la donnée *de fait* ou d'expérience des *scansions suspensives* qui équivaldrait à un signal par où les sujets se communiqueraient l'un à l'autre... à savoir ce qu'ils voient l'un de l'attribut de l'autre ?

Non, car ce serait là donner du *progrès* logique en question une conception spatialisée, celle-là même qui transparait chaque fois qu'il prend l'aspect de l'erreur *logique* et qui ne rend compte en aucun cas de la solubilité du problème.

Est-il justifié d'intégrer à la valeur du sophisme les deux *motions suspendues* ainsi apparues ? Pour en décider, il faut examiner *quel est leur rôle dans la solution du procès* logique. Elles ne jouent ce rôle, en effet, qu'après la conclusion du *procès* logique, puisque l'acte qu'elles suspendent manifeste cette conclusion même. *On ne peut donc objecter* de là qu'elles apportent dans la solution un élément externe au *procès* logique lui-même.

Leur rôle, pour être crucial dans la pratique du procès logique n'est pas celui de l'expérience dans la vérification d'une hypothèse mais bien d'un fait intrinsèque à l'ambiguïté *logique*. Du premier aspect en effet, les données du problème se décomposeraient ainsi :

2° la donnée d'expérience des *motions suspendues*, qui équivaldrait... ; savoir ce qu'ils voient l'un de l'attribut de l'autre.

Il n'en est rien, car ce serait là donner du *procès* logique une conception spatialisée, celle-là même qui transparait chaque fois qu'il prend l'aspect de l'erreur et qui seule objecte à la solubilité du problème.

(page 203).

c) L'expression « scansion suspensive » reste pourtant en 1966, pages 201 et 203. C'est l'ensemble du chapitre sur les motions suspendues qui a été remanié.

(Note 1) Mon cher L., ce mot en hâte.

Tout au contraire, *la fonction des phénomènes ici en litige ne peut être reconnue que dans une intuition temporelle, et non spatiale du progrès logique. Ce que les scansion suspendues dénoncent, ce n'est pas ce que les sujets voient, c'est ce qu'ils ont trouvé, ce qu'ils cherchent et, en dernier ressort, positivement — ce qu'ils ne voient pas à savoir l'aspect des disques noirs. Ce par quoi elles signifient, ce n'est pas par leur mouvement mais par leur temps d'arrêt. Leur valeur cruciale n'est pas celle d'une discrimination contradictoire entre deux combinaisons juxtaposées comme des objets inertes, et dépareillées par l'exclusion visuelle de la troisième, mais de la vérification historiquement e) déterminée d'un mouvement logique dans lequel le sujet a organisé les trois combinaisons possibles en trois temps de possibilité. C'est pourquoi aussi, tandis qu'un seul signal devrait suffire pour la seule discrimination qu'impose la première interprétation erronée, deux scansion sont nécessaires pour la vérification des deux laps qu'implique la seconde et seule valable. Loin, en effet, d'apporter, une donnée d'expérience externe au progrès logique, les scansion suspendues ne représentent rien que les instances du temps intégrées dans le progrès logique, enregistrées dans sa conclusion et qui se déroulent en une véritable*

(Note 1) Mon cher Lacan, ce mot en hâte.

Tout au contraire, *l'entrée en jeu comme signifiants d) des phénomènes ici en litige fait-elle prévaloir la structure temporelle et non pas spatiale du procès logique. Ce que les motions suspendues dénoncent, ce n'est pas ce que les sujets voient, c'est ce qu'ils ont trouvé positivement de ce qu'ils ne voient pas : à savoir l'aspect des disques noirs. Ce par quoi elles sont signifiantes, est constitué non pas par leur direction, mais par leur temps d'arrêt. Leur valeur cruciale n'est pas celle d'un choix binaire entre deux combinaisons juxtaposées dans l'inerte, et dépareillées par l'exclusion visuelle de la troisième, mais du mouvement de vérification institué d'un procès logique où le sujet a transformé les trois combinaisons possibles en trois temps de possibilité. C'est pourquoi aussi, tandis qu'un seul signal devrait suffire pour la seule choix qu'impose la première interprétation erronée, deux scansion sont nécessaires pour la vérification des deux laps qu'implique la seconde et seule valable. Loin d'être une donnée d'expérience externe dans le procès logique, les motions suspendues y sont si nécessaires que seule l'expérience peut y faire manquer le synchronisme qu'elles impliquent de se produire d'un sujet de pure logique et faire échouer leur fonction dans le procès de la vérification.*

d) Le terme de « signifiant » est introduit en 1966 et à propos des motions suspendues.

e) Le mot « historiquement » disparaît en 1966, Peut-être était-ce une référence à Hegel.

expérience logique pour le vérifier. Comme on le voit dans leur détermination logique qui, objection du logicien ou doute du sujet, se révèle à chaque fois comme le dérochement mental d'une instance du temps, ou, pour mieux dire, comme sa désintégration logique d'un progrès qui se dégrade à chaque fois en exigences formelles. Comme on le voit encore à ceci que les scansion, pour jouer leur rôle de vérifications doivent être synchrones entre les trois sujets, et ceci dès leur départ, c'est-à-dire exprimer la réciprocité logique des sujets. Ces instances du temps intégrées au progrès logique du sophisme permettent de reconnaître en celui-ci un véritable mouvement logique : elles y montrent en effet des fonctions proprement logiques qui font son originalité et que nous allons maintenant examiner dans ce mouvement même qu'elles instituent.

LA MODULATION DU TEMPS DANS LE MOUVEMENT LOGIQUE :

Dans l'équivalence logique des deux termes « Deux noirs :: un blanc ».

LA TENSION DU TEMPS DANS L'ASSERTION SUBJECTIVE ET SA VALEUR MANIFESTÉE DANS L'EXPÉRIENCE LOGIQUE.

puisque l'un ne se reconnaît que dans l'autre et ne découvre l'attribut qui est le sien que dans *l'aliénation de son temps propre*. Le « je », sujet de l'assertion conclusive, *se définit* par un battement de temps logique d'avec

Elles n'y représentent rien en effet que les paliers de dégradation dont (page 204) la nécessité fait apparaître l'ordre croissant des instances du temps qui s'enregistrent dans le procès logique pour s'intégrer dans sa conclusion.

Comme on le voit dans la détermination logique des temps d'arrêt qu'elles constituent, laquelle, objection du logicien ou doute du sujet, se révèle à chaque fois comme le déroulement subjectif d'une instance du temps, ou pour mieux dire, comme la fuite du sujet dans une exigence formelle.

Ces instances du temps, constituantes du procès du sophisme permettent d'y reconnaître un véritable mouvement logique. Ce procès exige l'examen de la qualité de ses temps.

La modulation du temps dans le mouvement *du sophisme* : (page 205).

« Deux noirs : un blanc ».

(page 207)

La tension du temps dans l'assertion subjective et sa valeur manifestée dans la *démonstration du sophisme*.

(page 208).

puisque l'un ne se reconnaît que dans l'autre et ne découvre l'attribut qui est le sien que dans *l'équivalence de leur temps propre*. Le « je », sujet de l'assertion conclusive, *s'isole* par un

l'autre, c'est-à-dire d'avec la relation de réciprocité. Ce mouvement de genèse logique du « je » par une *désaliénation* de son temps logique propre est *singulièrement calqué sur* sa naissance psychologique. De même que, pour le rappeler en effet, le « je » psychologique se dégage d'un transi-tivisme *spectaculaire* indéterminé par *le sentiment primordial d'une ten-dance propre* comme jalousie, le « je » dont il s'agit ici se définit par la subjectivation d'une concurrence avec l'autre dans la fonction du temps logique.

(Note 3) Ainsi le « je », tierce forme du sujet *de la connaissance* dans la logique, y est encore la « première personne », mais aussi la seule et la dernière. Car la deuxième personne grammaticale *ne nous paraît pouvoir être vidée de toute relativité psycholo-gique*. Pour la troisième *et prétendue* personne grammaticale, c'est un démonstratif, également applicable *aux personnes et aux objets pour les particulariser dans une situation*.

Le sujet, en effet, a saisi le moment de conclure qu'il est un blanc sous l'évidence subjective d'un temps de retard qui *précipite l'acte de son départ*; mais, s'il n'a pas saisi ce moment, *il n'en précipite pas moins cet acte* sous l'évidence objective du départ des autres.

battement de temps logique d'avec l'autre, c'est-à-dire d'avec la relation de réciprocité. Ce mouvement de genèse logique du « je » par une *décantation* de son temps logique propre est *assez parallèle* à sa nais-sance psychologique. De même que, pour le rappeler en effet le « je » psychologique se dégage d'un transi-tivisme *spéculaire* indéterminé par *l'appoint d'une tendance éveillée* f) comme jalousie, le « je » dont il sagit ici se définit.

(Note 1) Ainsi le « je », tierce forme du sujet *de l'énonciation* dans la logique, g) y est encore la « première personne », mais aussi la seule et la dernière. Car la deuxième personne grammaticale *relève d'une autre fonc-tion du langage*. Pour la troisième personne grammaticale, *elle n'est que prétendue* : c'est un démonstratif, également applicable *au champ de l'énoncé et à tout ce qui s'y particu-larise*.

d'un temps de retard qui *le presse vers la sortie*, mais, s'il n'a pas saisi ce moment, *il n'en agit pas autrement*, sous l'évidence objective du départ des autres.

f) Le « sentiment primordial d'une tendance propre comme jalousie » devient « l'appoint d'une tendance éveillée comme jalousie » : cette version de 66 est moins biologisante.

g) Dans quelle logique le « je » y est-il la tierce forme du sujet de la connaissance (version 45)? Ne s'agit-il pas de la Logique de Hegel?

Il sera *le* seul à se déclarer tel *pour ce motif*.

sa certitude se vérifie dans une *expérience* logique que détermine la décharge de cette tension.

D'abord reparait le temps objectif de l'intuition initiale du mouvement qui, comme aspiré entre l'instant de son début et la *précipitation* de sa fin, avait paru éclater comme une bulle.

l'intervalle de la première *scansion suspensive*.

Assurément, si le doute, depuis Descartes h), est intégré à la valeur du jugement, il faut remarquer que, pour la forme d'assertion ici étudiée *avec l'expérience qu'elle engendre* cette valeur tient moins au doute *provisoire* qui la suspend qu'à la certitude anticipée qui *la soutient*.

Mais, pour comprendre la fonction de *cette première détente temporelle quant à la certitude subjective de l'assertion*, voyons ce que vaut objectivement *cette première scansion* pour l'observateur que nous avons déjà *mis en jeu, à propos de l'un quelconque des sujets*. Rien de plus que ceci : c'est que *ce sujet*, s'il était impossible jusque-là de juger dans quel sens il avait conclu.

Mais *l'expérience* logique se poursuit vers la *seconde scansion suspensive*. Chacun des sujets, s'il a ressaisi la certitude subjective du moment de conclure,

Il sera seul à se déclarer tel *en ces termes*.

(page 209).

sa certitude se vérifie dans une *précipitation* logique.

comme aspiré entre l'instant de son début et la *hâte* de sa fin.

l'intervalle de la première *motion suspendue*.

pour la forme d'assertion ici étudiée, cette valeur tient moins au doute qui la suspend qu'à la certitude anticipée qui *l'a introduite*.

Mais, pour comprendre la fonction de *ce doute quant au sujet de l'assertion*, voyons ce que vaut objectivement *la première suspension* pour l'observateur que nous avons déjà *intéressé à la motion d'ensemble des sujets*. Rien de plus que ceci : c'est que *chacun*, s'il était impossible jusque-là.

(page 210).

Mais *la descente* logique se poursuit vers le *second temps de suspension*.

h) Descartes est le seul nom propre cité.

Ainsi l'assertion *qui conclut le sophisme* vient, dirons-nous, à la fin de l'expérience logique des deux scansion dans l'acte de sortir, à se désubjectiver au plus bas.

Ainsi l'assertion *de certitude du sophisme* vient, dirons-nous au terme du rassemblement logique des deux motions suspendues dans l'acte où elles s'achèvent à se désubjectiver au plus bas.

ce même sujet peut aussi exprimer cette même certitude par sa vérification désubjectivée au plus bas par l'expérience logique.

(page 211).
vérification désubjectivée au plus bas dans le mouvement logique.

Conclusion qui, sous sa première forme, peut être avancée comme véritable par le sujet, dès qu'il a achevé le mouvement logique du sophisme, mais ne peut comme telle être assumée *que par* ce sujet personnellement, mais qui, sous sa seconde forme, exige que tous les sujets aient consommé l'expérience logique qui vérifie le sophisme, mais est applicable par quiconque à chacun d'entre eux. N'étant même pas exclu que l'un des sujets, mais un seul, y parvienne, sans avoir achevé le mouvement logique du sophisme et pour avoir seulement suivi sa vérification manifestée chez les deux autres sujets.

dès qu'il a constitué le mouvement logique du sophisme, mais ne peut comme telle être assumée par ce sujet *que i)* personnellement, —... aient consommé la descente logique qui vérifie le sophisme... sans avoir constitué le mouvement logique du sophisme.

Ainsi, la vérité du sophisme ne vient à être vérifiée *que parce qu'elle est*

Ainsi, la vérité du sophisme ne vient à être vérifiée *que de sa présomption j)*,

i) Le « personnel » revient et en plus accentué, alors que il y a eu élimination des personnages.

j) On peut rapprocher le substantif « présomption » qui fait en 66 son apparition de la « suspicion » dans *Le nombre treize et la forme logique de la suspicion* paru en 1946 aussi dans « Les cahiers d'art ». Voici d'ailleurs la note que l'on trouve dans cet article et qui fait référence au Temps logique : « L'étude ici développée prend sa place dans les analyses formelles initiales d'une logique collective, à laquelle se référerait déjà le morceau publié dans le numéro précédent des Cahiers d'Art sous le titre *Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée*. La forme ici développée, quoiqu'elle comporte la succession, n'est point de l'ordre du temps logique et se situe comme antérieure dans notre développement. Elle fait partie de nos approches exemplaires

d'abord si l'on peut dire, *présumée par anticipation dans l'assertion qui le conclut*. Elle se révèle ainsi dépendre d'une tendance qui la vise.

Il n'est que de *donner* au terme logique des autres la moindre *relativité hétérogène*, pour que *cette forme* manifeste combien la vérité pour tous dépend de la rigueur de chacun.

pour voir qu'il peut s'appliquer logiquement à un nombre illimité de sujets, étant posé que...

à quelque forme que ce soit de la logique classique, qu'on la *porte* en conclusion de telles prémisses que l'on voudra.

Et qui pourtant réserve *l'indétermination existentielle* du « je »⁵.

(Note 5) *Fragment d'un Essai d'une logique collective.*

si l'on peut dire, *dans l'assertion qu'il constitue*.

(page 212).

Il n'est que de *faire apparaître* au terme logique des autres la moindre *disparate* pour qu'il s'en manifeste combien la vérité pour tous.

pour voir qu'il peut s'appliquer logiquement à un nombre illimité de sujets¹ (p. 212), étant posé que l'attribut « négatif » ne peut intervenir qu'en un nombre égal au nombre des sujets moins un¹. (p. 213).

(page 213).

(Note 1, p. 213) Cf. la condition de ce moins un dans l'attribut avec la fonction psychanalytique de l'Un-en-plus dans le sujet de la psychanalyse, p. 480 de ce recueil.

qu'on la *rapporte* en conclusion.

Et qui pourtant réserve *la détermination essentielle* du « je »² (p. 213).

(Note 2, p. 213). *Que le lecteur qui poursuivra dans ce recueil, revienne à*

pour la conception des formes logiques où doivent se définir les rapports de l'individu à la collection, avant que se constitue la classe, autrement dit avant que l'individu soit spécifié. Cette conception se développe en une logique du sujet, que notre autre étude fait nettement apercevoir, puisque nous en venons à sa fin à tenter de formuler le syllogisme subjectif, par où le sujet de l'existence s'assimile à l'essence, radicalement culturelle pour nous, à quoi s'applique le terme d'humanité. »

cette référence au collectif qui est à la fin de cet article, pour en situer ce que Freud a produit sous le registre de la psychologie collective (Massen : Psychologie und Ichanalyse, 1920) k) : le collectif n'est rien, que le sujet de l'individuel.

k) Par cette écriture du « Massenpsychologie » de Freud, Lacan fait entendre que la foule c'est la psychologie du moi, se séparant en cela de toute visée sociologique.

Penser/classer : le sujet

Michel CRESTA

« A vrai dire, je suis également l'huissier du tribunal, mais je ne connais pas les juges. Sans doute suis-je un tout petit huissier auxiliaire. Je n'ai rien de définitif. » Kafka se mit à rire. Je l'imitai, bien que je ne l'aie pas compris.

« Il n'y a de définitif que la souffrance, dit-il gravement. Quand écrivez-vous ? »

Gustav Janouch, *Conversations avec Kafka.*

Ce titre est un emprunt au recueil de Georges Perec, *Penser/Classer*. Précieux assemblage de textes pour qui a cru, un jour, découvrir la raison d'un classement définitivement provisoire, d'un ordre momentanément sans appel. Je renvoie aux *Notes brèves sur l'art et la manière de ranger ses livres*, et me contente de citer ici le petit résumé que l'éditeur a placé au dos du livre :

« Que me demande-t-on au juste ? Si je pense avant de classer ? Si je classe avant de penser ? Comment je classe ce que je pense ? Comment je pense quand je veux classer (...). Tellement tentant de vouloir distribuer le monde entier selon un ordre unique ; une loi universelle régirait l'ensemble des phénomènes : deux hémisphères, cinq continents, masculin et féminin, animal et végétal, singulier pluriel, droite gauche, quatre saisons, cinq sens, six voyelles, sept jours, douze mois, vingt-six lettres. Malheureusement ça ne marche pas, ça n'a même jamais commencé à marcher, ça ne marchera jamais. N'empêche que l'on continuera longtemps à catégoriser tel ou tel animal selon qu'il a un nombre impair de doigts ou de cornes creuses. »

C'est à partir de ce « pessimisme raffiné » appliqué à la classification et au désir de nomenclature, que je souhaiterais avancer une

présentation de la clinique « telle qu'on la rapporte », et en l'occurrence « telle qu'on la publie ». C'est-à-dire travaillée, « triturée » par la pensée qui classe, qui compte, répartit, distribue, organise et invente (au plein sens du terme) la rationalité universelle. Manipulée, façonnée si je puis dire, par un *je pense* avec méthode et discernement.

Mais ce que soulignent ces textes de Pérec, concerne moins l'assise ontologique du *penser* (bien que cette dimension ne soit évidemment pas absente), que sa matérialité, sa manifestation en quelque sorte. Qu'il y ait du Cogito, du Ego Sum, l'ordre, la disposition en séries, la croyance nécessaire et naïve, sinon feinte, en une typologie possible, en un classement, l'attestent. L'ordre révèle ici le *je pense*, c'est le cartésianisme à l'envers ! Certes, mais à partir d'une loi, écrite bien sûr, voire une loi d'écriture. Une loi de présentation. Penser la clinique comme un absolu, comme une « pure expérience », un « contact », une « transitivity », ne suffit pas. Cette pensée doit se présenter, d'une manière ou d'une autre s'écrire. Et c'est du mode de présentation que dépend la force de conviction de ce *je pense*. Car, et Descartes ici représenté ne s'en offusquera pas, l'évidence de ce sujet qui pense en première personne, ne s'appuie que sur la conviction de l'Autre. L'évidence du Cogito est rhétorique. Il y a un « art de persuader » qui fonde la pensée cartésienne du sujet. C'est dans cette perspective que le détour par Pérec s'est imposé ici. Au « Je pense/Je classe » initial, au « Je dois penser une nosographie plus "présentable" », il faut ajouter un « je pense la classification », un « je pense la pensée qui ordonne », « je pense l'ordre de mes pensées » (détournement pascalien du Cogito). Penser/classer, c'est aussi penser la présentation, présenter la présentation, la loi, la dimension de l'Autre. Et moi aussi j'ordonne, j'organise, je classe mes arguments sous vos yeux pour ainsi dire. Je range mes questions avec méthode, autant que faire se peut. Je fais ce que l'on interdit par hypothèse au patient. Je parle sous (« ma ») contrainte.

Il faudrait s'arrêter ici à ces parenthèses, relever la fonction et le jeu des guillemets. Car associer librement, n'est-ce pas se soumettre à la pire des contraintes, celle du signifiant ? En tout cas la règle de l'extension s'ordonne à un présenter. Et présenter un « cas » est sujet à contrainte. Les filtres, les passages obligés, les multiples défilés et points d'inhibition existent. Passages étroits qui peu ou prou réélaborent le récit du cas en le défigurant¹. L'analyste narrateur règle son pas sur l'Autre (le moyen de faire autrement !). De sorte que *traditionnellement* le témoignage clinique se referme en une démonstration lors de son passage au public toujours anonyme, quoiqu'on dise. De ce réseau problématique j'extrais pour ma part une question qui s'ordonne au thème de ce colloque : « Qu'est-ce que le sujet de la clinique ? ». Question qui fait écho au « Qui suis-je ? » et qui en induit d'autres : « A

1. Je renvoie ici à dessein au texte de Walter Benjamin, *Le Narrateur*.

quoi ça sert un sujet dans la clinique ? », « Ne peut-on s'en passer ? », « Comment ça se présente ? ».

Sous le nihilisme volontiers provocateur de ces questions, je souhaite introduire un peu de flou, un peu de distance par rapport à cette notion de sujet du cas qui est loin d'aller de soi. Mais ce qui m'intéresse provisoirement dans cette notion problématique, c'est son application, au sens de l'objet *a*, dans le champ de la clinique, son fonctionnement comme instrument de présentation. Application qui ne s'est sans doute jamais décidée, qui a dû s'opérer d'elle-même, qui sait ? Tant il est clair pour chacun que tout énoncé a un support, toute pensée une origine et tout verbe un sujet.

Avec tout ce qui se trame autour de ces thèmes de pensée, classification, contrainte aussi, il n'y a rien d'étonnant je pense à ce qu'intervienne à ce point de ma présentation « le côté² de la névrose obsessionnelle » voire l'obsessionnel le plus célèbre de la psychanalyse : « l'Homme-aux-Rats » comme on l'appelle. Nomination totalement étrangère au texte de Freud, donc à son analyste. La précision a son importance. Mais ce *choix de sujet* a d'autres raisons, la plus évidente étant la publication pure et simple. Décision et recours qui ne sont certes pas sans effet sur la mise en forme du cas et le déroulement de la cure. Mais il se trouve surtout que de tous les cas publiés par Freud, celui-ci soit le seul dont nous possédions les notes prises, on le sait, le soir après le départ du dernier patient. Nous disposons des *Remarques sur un cas de névrose obsessionnelle* parues en 1909, texte traduit par Marie Bonaparte et Loewenstein en 1932, devenu brutalement *l'Homme-aux-Rats* et inséré dans les *Cinq Psychanalyses*. Parallèlement les notes de Freud ont paru dans une version curieusement tronquée en Angleterre en 1955 sous le titre *Original Record of the Case*, puis en traduction française intégrale en 1974, *l'Homme-aux-Rats, Journal d'une Analyse*³.

La confrontation, l'articulation entre les deux états du cas est évidemment précieuse, ne serait-ce que pour ce projet de présentation. Car si l'on suit d'un peu près les choses, il y a une série d'emboîtements de textes dans cette confrontation. La combinaison *Original Record/Remarques*, se voit redoublée par les opérations de traduction, de coupure (Strachey), de nomination (M. Bonaparte-Loewenstein). Dans toutes ces manipulations manifestes, on peut se demander qui aura été le support de *L'Homme-aux-Rats*, quelle figure de sujet a décidé de l'ordre à donner à cette histoire, qu'est-ce qui a recherché pareil arrangement et dans quel but, avec quel enjeu à la clé. Bien entendu, le pauvre Doktor Lehrs, si c'est véritablement son nom comme l'affirme

2. Côté au propre sens de Proust.

3. Introduction, traduction, notes et commentaires de Elza Ribeiro Hawelka, P.U.F., 1974, comportant un index précieux pour l'exploitation de ces notes.

l'Original, eut été extrêmement surpris de s'entendre appeler *L'Homme-aux-Rats* pour la postérité. « *Rattenmann* » aurait ainsi rejoint « *Wolfmann* »⁴ dans le panthéon analytique... Rien n'empêche de rêver un « *Pferdkind* »⁵ pour « le petit Hans » etc.

Tous ces aménagements aisément repérables, outre le recours à un bestiaire de la nomination, ne sont pas à négliger quant à une approche de la mise en cas. Mais il m'a fallu trancher, et pour cause, en faveur du report effectué par Freud des notes (aujourd'hui en notre possession) dans le cas publié. Qu'advient-il du sujet de la mise en cas lorsque s'effectue le passage au public d'une clinique enracinée a priori dans un espace rigoureusement privé ? Qu'advient-il du sujet de tout cela lorsque l'analyste publie ? C'est le déploiement de ces questions que l'on tentera de suivre ici.

Il se trouve que l'année de publication des *Remarques*, le 30 juin 1909, Freud écrivait à Jung : « Quel gâchis quand nous tentons de décrire une analyse ! Quel dommage de mettre en pièces le grand travail artistique que la nature a créé dans la sphère psychique ! ». Il n'est pas innocent que pour Freud, fin lecteur de Goethe, l'artistique soit du côté de la nature, de la névrose, et non du côté de l'écriture du cas. Si l'on suit Freud sur ce point, il faut gager contre toute attente, que les notes contiendraient plus « d'art », donc plus de « nature » que les *Remarques* vouées au « gâchis ». Notes non détruites après la publication, qui représentent un fait unique dans la manière de Freud. Corrélativement le public se situe du côté de la « mise en pièces ». D'une certaine façon ces quelques lignes à Jung distribuent les rôles, en ordonnant la présentation. Ce qui prend place pour Freud en 1909 dans le champ de l'analyse est fondamentalement hétérogène à l'espace public identifié à la destruction, à la dévoration, à la consommation. Pourquoi ne pas prendre cette distribution au mot, et démembrer encore sa présentation ? Mais toute « mise en pièces » ne saurait se passer de règles. D'une certaine manière les règles nous sont apportées par le matériel des notes, et par les écarts, les sauts de côté qu'effectuent les *Remarques* dans la constitution d'un nouveau corpus publiable. Il n'est pas question de « contrôler » une cure effectuée en 1909, en allant « plus loin » que les acteurs de cette histoire. Mais simplement de rester à cette place de « sujet » public définie par l'analyste du cas, et de repérer les effets de présentation (donc également d'une telle partition au plein sens du terme) quant à l'analyse elle-même.

La lecture des *Remarques*, même en l'absence de toute connaissance de *l'Original*, fait clairement apparaître une quasi-absence de la mère du patient. C'est un des points importants qui signent la série des « mises à l'écart » de cette présentation. Corrélativement, la figure

4. C'est-à-dire l'Homme-aux-Loups.

5. *Pferd* : cheval, soit l'Enfant-au-Cheval.

paternelle est « massivement » présente. Quelque chose fait que dans les *Remarques* elle semble, comme on dit au théâtre, avoir mangé la mère, l'avoir effacée, du moins rapetissée. Car *l'Original* rapporte, à la fin de la première séance : « Après que je lui ai indiqué mes conditions, il dit qu'il lui faut en parler à sa mère, revient le lendemain et accepte⁶. » Le fil maternel a été raccourci par la publication, plus précisément la fragmentation⁷ du cas. Freud d'une certaine manière, couvre ces opérations en alléguant la lisibilité dans tous les sens du terme — il renvoie à la déontologie.

Les notes fourmillent évidemment, compte-tenu de ce qui clôt la première séance, de mentions concernant la mère. Il importe d'en donner un bref aperçu, pour prendre la mesure de l'opération effectuée lors de la dernière phase de la mise en cas. Voici donc quelques « chutes » concernant la mère :

La pensée de sa mère a empêché le Doktor Lehrs de se suicider...

Il lui a laissé sa part de l'héritage de son père, lui restituant sa dot ; « *es ruht kein Segen darauf* » (il n'y a rien de bon là-dedans), ajoute le patient comme s'il s'agissait d'argent maudit.

Elle le protège des coups de son père, un homme violent.

Il existe un conflit perpétuel entre le père et la mère, que le patient a intériorisé (intériorisation interprétée par Freud au cours d'une séance).

Enfant adoptée, la mère souhaite qu'il épouse une fille Speransky, c'est-à-dire un membre de sa famille adoptive.

La mère, comme la cousine Gisa, sont identifiées à des putains, etc⁸.

Une omission plus amusante touche à la politique de la psychanalyse, celle d'un thérapeute illustre, qui a échoué face à la névrose du Doktor Lehrs, Julius Wagner von Jauregg, prix Nobel.

Une seule parenthèse et quelques allusions à la mort de la sœur aînée Helga, à l'âge de huit ans, sont la traduction dans les *Remarques*, d'un trouble spectaculaire dans les notes. Cette mort survenue à un moment où le patient découvre la masturbation, sera à l'origine de la sanction familière chez lui : « si tu te masturbes, tu meurs ! ». Le manuscrit, à l'endroit du récit de la mort de Helga, porte l'indication suivante : « C'est curieux, je ne sais pas avec certitude s'il s'agit là de ses souvenirs ou de ceux de Thüringer » (un autre patient). Et à la séance suivante : « Oublié cela à cause de mes propres complexes » (allusion à son propre sentiment de culpabilité lors de la mort de son frère cadet et rival).

D'une manière générale, Freud passe sous silence tout ce qui a trait directement au transfert. Comme pour la mère, les raccourcis sont ici saisissants :

6. Omis dans le cas publié.

7. La partie clinique est intitulée *Fragments de l'Histoire de la Maladie*.

8. L'édition Hawelka comporte un tableau des élisions, notamment celles concernant la mère.

La fille de Freud (Anna) est appelée *Freudenhaus-Mädchen*⁹.
Le patient fantasme des fellations que lui ferait la fille de l'analyste.
L'analyste et sa femme sont couchés dans leur lit, un enfant mort entre eux.

La mère de l'analyste découvre tous ses enfants pendus, car le juriste qu'était Ernst Lehrs savait pertinemment que plus de trente ans auparavant à Budapest, un certain Léopold Freud avait été jugé et condamné pour assassinat. Il croyait depuis le début de la cure qu'il s'agissait du frère de l'analyste. D'où une certaine méfiance à l'égard de cette famille d'assassins. De fait, il avait cru un temps qu'Alex, le propre frère de Freud, allait épouser Gisa, la cousine tant convoitée. Sa fureur est aussi à l'origine de ce désir de tous les condamner à la pendaison, procès dont il aurait sans doute été le juge.

Un jour, Lehrs arrive chez Freud et dit être affamé. Freud note laconiquement : « *Hungrig und wird gelabt* » (A faim on le nourrit). On lui apporte des harengs. Un mois plus tard se fait jour le fantasme suivant : « entre ma femme et ma mère, note Freud, un hareng s'étend de l'anus de l'une à celui de l'autre, jusqu'au moment où une jeune fille le coupe en deux, après quoi les deux morceaux dépiautés s'échappent de l'anus. Il m'avoue qu'il déteste les harengs... »

De son côté Freud ne se prive pas de « gronder » vertement (sur le papier) le Doktor Lehrs, lorsqu'apparaît un souvenir ou un fantasme anal : « *Afterbohrer* »¹⁰, « gros salaud », « petit saligaud », sont ses commentaires.

En fait comme l'a écrit Lacan dans *la Métaphore du Sujet*¹¹, Freud nous fait parcourir le chemin de « l'enfant encore infirme en grossièreté, que fut son Homme-aux-Rats, avant de s'achever en névrosé obsessionnel ». Il s'agit bien d'achèvement. Et pour ce faire, Freud le taille à la mesure de l'enjeu. Cette taille correspond « trait pour trait » à la sentence fameuse du père, qui émerge dans les *Remarques*, comme le promontoire de la névrose. Cette sentence, je vous le rappelle est une réponse à la nomination imaginaire de son fils. Après avoir été battu, le petit Doktor Lehrs, alors « infirme en grossièreté », traite son père de « lampe », « serviette », « assiette »... Un instant suspendu, ce père d'obsessionnel recule en lâchant : « *Der kleine da wird entweder ein großer Mann oder ein großer Verbrecher!* » (Ce petit-là sera un grand homme ou un grand criminel). Alternative mythique et inoubliable, pour ne pas dire invivable, que Freud conteste d'ailleurs dans ses *Remarques*, voyant une troisième issue : la névrose.

Désormais, avec cette alternative à trois entrées/issues, le lecteur des

9. *Freud(e)* : joie/*Haus*:maison/*Mädchen* : fille, soit fille de la maison Freud ou fille de joie.

10. Litt. « celui qui se foure les doigts dans le cul ».

11. *Ecrits*, p. 891.

Remarques tient le fil de la présentation. Toutes les compulsions/contraintes/*Zwang* s'originent dans ce criminel/névrosé/grand homme... C'est le « bon bout ». Ce que Freud cherche ici avant tout, comme l'écrivait Octave Mannoni, c'est « à mettre la main sur la théorie de la névrose obsessionnelle ». Et tout est organisé de fait en fonction de cet impératif. D'une certaine façon Ernst Lehrs est une aubaine pour la psychanalyse. C'est *la première analyse* d'obsessionnel menée à terme¹². Mais Freud voit beaucoup plus loin encore.

Dans les *Actes de la Société Psychanalytique de Vienne* que l'on appelle aussi *les Minutes*, pour la période allant du 30 octobre 1907 (Lehrs en était à sa quatrième semaine d'analyse) au 8 avril 1908, on trouve à trois reprises des mentions de cette cure. Freud, on le sait, en a « parlé » trois mercredis. Rank, alors secrétaire de la société, a utilisé la dénomination suivante pour rendre compte de cette cure : « le cas d'une névrose obsessionnelle (pensée obsessionnelle) ». En note, il confirme : « Nous avons ici, pour la première fois, le compte-rendu d'une analyse menée à bien selon la méthode de la libre association. » Et dans le résumé, il précise : « la technique de l'analyse s'est modifiée dans la mesure où maintenant l'analyste ne cherche plus ce qui l'intéresse lui-même, mais permet au patient le développement naturel de ses pensées. »

Un significatif insiste : « la pensée ». Cette émergence de « la pensée » dans la cure, comme dans le cours de la psychanalyse en 1907, est en fait l'indice d'une invention et aussi d'un emballement, nous le verrons plus loin. Freud est très clair à ce sujet en 1909, lors de la publication des *Remarques*, il en appelle aux psychologues et aux philosophes ! Il est certain de tenir là, pour peu qu'on se donne la peine de l'exploiter, un matériel qui pourrait permettre de concevoir la névrose comme la pensée elle-même. De penser la pensée, ce que la philosophie n'a jamais pu faire avec autant de précision. La philosophie en deçà de la psychanalyse : une longue histoire... « Erotisation de la pensée » dit Freud, voire « toute-puissance de la pensée »¹³. Et il ne s'agit pas de la pensée de l'obsessionnel, mais de *la Pensée*...

On peut se demander ce que cherchait Freud à ce moment-là, à travers l'édification d'une typologie de l'obsessionnel confondue avec une typologie de la pensée. Présenter la pensée à travers un cas, autrement dit présenter aussi la théorisation analytique, la pensée analytique pourquoi pas — encore une fois il s'agit de *la pensée* ? N'y

12. Détail troublant : « Lehrs » renvoie au verbe *lehren*, apprendre, enseigner. *Die Lehre* signifie la doctrine ; *der Lehrer*, le professeur, ce qui tire franchement le cas vers la transmission. En outre *leer* (même prononciation) désigne le vide. Doctrine et vide mêlés dans la pseudonymie.

13. En 1919, dans *L'Inquiétante Etrangeté*, il fera de Ernst Lehrs le « père » de cette notion (nouvelle traduction Gallimard, p. 244).

aurait-il pas, derrière cette envolée théorique, un autre sujet plus épineux ? Plus vague aussi ? Plus lourd ?

A mon sens, c'est précisément lors du report des notes, au moment même d'opter, de trancher en faveur d'une structure définie (soit « claire et distincte ») du cas, que se joue le « destin » de ces questions : au moment d'écrire donc. Freud utilise les termes de « forte abréviation » pour dire ce qui a été infligé à « cette histoire de maladie et de traitement ». L'insuffisance est la justification majeure de cet ensemble de gestes. Protéger l'anonymat de Lehrs, le peu d'avancement des recherches sur les obsessions, l'hostilité de Vienne à l'égard de la psychanalyse, le combat inégal pour l'imposer à la science, l'insatisfaction du chercheur face à son sujet, sont autant de raisons qui nourrissent son argumentation justificative. L'analyste paraît avoir de la réserve. Il pourrait multiplier les contraintes, les *Zwang* qui l'obligent à classer, à respecter un ordre de la présentation. Et ce faisant il pense, pour reprendre Pérec justement, il « pense avant de classer ». Il constitue une loi sous la contrainte, une loi qui devait ouvrir sur la pensée. En confectonnant ce sujet de l'obsession, il fabrique un « type », mais en conservant ce qu'il abandonne, en insistant sur le reste. Il semble dire, par l'accumulation des justifications : « Voici l'obsessionnel... Mais il y a du reste ! » Quelque chose est mis de côté pour des temps plus éclairés. Freud clôt sa présentation par : « j'aimerais exprimer l'espoir que ce travail, incomplet à tout point de vue, incitât d'autres chercheurs à étudier la névrose obsessionnelle et, en l'approfondissant plus encore, à mettre au jour ce qui la constitue »¹⁴. Le topos de la recherche scientifique masque à peine le trouble de pensée, au sens du *déjà-vu* (voire du déjà-pensé), dans lequel se trouve placé Freud en 1908-1909. Il subit toute la puissance « unheimlich » des archétypes jungiens, dont l'écriture du cas en 1909 porte maintes traces. Ce parasitage fondateur certes, fécond, est un nouveau *Zwang*. Aussi opère-t-il comme les égyptologues déchiffrant les papyrus qui, face aux masses d'informations qu'ils entrevoient, n'ont d'autres recours, empêtrés, que de classer grossièrement ce qu'ils lisent, en empilant sans ordre, en fouillis, ce qui ne leur paraît pas toucher immédiatement leur sujet, et qui leur serait une perte de temps. Ils vont à l'essentiel. Le texte de 1909, texte canonique et reconnu comme tel pour tout ce qui concerne la névrose obsessionnelle, n'est en fait qu'une première lecture, une tentative insatisfaisante pour son auteur. Ce qui expliquerait partiellement la surprise de ceux qui se risquent à commenter l'écart entre les notes et le texte publié en 1909, s'étonnant avec régularité du peu de *cas* que fait Freud de tout ce qui s'écarte du sujet : la névrose obsessionnelle. Le fameux *Homme-aux-Rats* aurait appelé dès sa parution en 1909, une reprise justifiant la somme de « sacrifices » (ce sont les mots de Freud)

14. P.U.F., p. 260.

consentis à la diffusion et à la transmission de la psychanalyse. C'est le prix payé à la pensée et à l'avancée théorique.

Nous pourrions en rester là. Freud a publié. Il est vrai qu'il s'agit d'une opération fort peu anodine, qui engage nécessairement un ensemble de contraintes, de « compulsions » à classer, à abrégé, à celer. Freud aurait fait les frais de tout cet attirail de la présentation, ni plus ni moins, sans avoir jamais pu véritablement « revenir » à ce cas, le reprendre.

Il est difficile de s'arrêter là, en concluant à un symptôme. Pour ma part je mettrais plutôt en relation cette émergence signifiante, « pensée », avec une certaine transitivité. Il y a du « trans » dans cette présentation comme dans toute présentation. Il y a transmission « ouverte », affichée dans les *Remarques*. De la transmission de pensée, au sens d'un savoir, de la pensée analytique qui en appelle, on l'a vu, à la pensée en général. Il y a aussi du « trans » dans la mesure où Freud parle de la névrose obsessionnelle comme d'un « dialecte de l'hystérie ». C'est un langage que l'analyste se doit de traduire : autre statut des *Remarques*. Enfin, il y a transcription du cas et effet d'écriture, passage à l'écrit sous couvert de la présentation. Les signifiants de la présentation, « penser/classer », ouvrent un passage. Quelque chose passe ici, silencieusement. Un événement, une découverte qui confine à l'invention. Quelque chose s'est passé qui se passe, s'évanouissant dans la pensée. En fait en 1909, Freud dé-couvre moins la « vraie théorie » de la névrose obsessionnelle qu'il ne met le doigt sur la plaie et la condition de possibilité de l'analyse : le transfert. Dans les notes il parle de transferts. Il écrit parfois : « il me communiqua un transfert », c'est-à-dire généralement un fantasme en rapport avec la personne de l'analyste. Par suite, il lui arrive de louer le fait que le discours de son patient suive le cours « d'un exposé systématique » (sic). Quinze ans auparavant, en 1895, le transfert était encore une « mésalliance » : « diese Mesalliance — die ich falsche Verknüpfung heiße » (cette mésalliance que j'appelle fausse connexion)¹⁵. En 1910, un an après la publication des *Remarques*, Freud crée le mot *Gegenübertragung* (contre-transfert comme on traduit)¹⁶. C'est le « retour de bâton » du transfert, la dimension de l'hainamoration qu'il relate dans ses notes. La route menant à une conception globale du transfert n'est pas encore achevée pour Freud, néanmoins il témoigne constamment des effets de passage, de « trans », de « über », qui émanent des *Zwang*/contraintes de *Lehrs*. C'est le cas du « si..., alors... » de la logique expérimentale : le

15. *Psychothérapie de l'Hystérie*, GW I, p. 309, fr. p. 245.

16. *Gegen* : contre, plus que le français, l'allemand confond ce « contre » avec un « envers », l'aversion et l'hostilité étant sémantiquement mêlées. Cette création de mot intervient fin mars 1910 lors du Congrès de Nuremberg, dans l'article, *Perspectives d'Avenir de la thérapie analytique*. GW VIII.

« si » régit l'hypothèse, « alors » commande la déduction/vérification, soit l'effet. En obsessionnel, dans les termes du Doktor Lehrs, cela donne : « si mon père apprenait ce que j'ai fait avec mes sœurs, alors il en mourrait ». L'analyste se trouve là en *contact* avec ses propres instruments tournés contre lui-même. La structure logique semble folle, comme la pensée. Il n'est pas étonnant que face à cela le terme de « délire » vienne sous la plume de Freud avec facilité dans les *Remarques*. L'énoncé a subi en fait une technique que Freud rapproche, dans la partie théorique du cas publié, du *Witz*, celle de la déformation elliptique. Il s'agit de reconstituer ce qui est tombé, ce qui a été élidé, pour comprendre : « si mon père vivait encore, il serait furieux de mon intention d'épouser la dame, comme il l'avait été lorsque je faisais des choses interdites avec mes sœurs jadis, de sorte que je me mettrais à nouveau dans une telle colère qu'il en mourrait puisque mes pensées sont toutes-puissantes ». En 1830, dans son traité de rhétorique¹⁷, Fontanier décrivait l'ellipse comme « une des figures qui disent le plus et font le plus penser (...) due à l'activité impétueuse de notre esprit, qui voudrait se faire comprendre à l'instant même, et communiquer la pensée presque aussi rapidement qu'il l'a conçue ». Les exemples qu'il propose sont empruntés essentiellement à Racine, dont le fameux :

« Je t'aimais inconstant, qu'aurais-je fait fidèle ? » d'Hermione à Pyrrhus. L'ellipse est aussi la figure idéale des devises (peut-on imaginer plus puissante contrainte) du type : « Vaincre ou mourir » qui est le calque rhétorique du « criminel ou grand homme » de Ernst Lehrs. L'analyse rencontre cette logique parodiée, tronquée, dont la cohérence est résolument faussée, et qui *fait comme* la théorie. L'analyste encore « inexpérimenté » dans ce type d'analyse a dû passer de mauvais moments, tant les logiques, celle de la névrose et celle de l'analyse se rencontrent dans le transfert, en un combat pour l'intégrité.

Des effets de miroir aussi : le très goethéen Freud transcrit dans ses notes sans sourciller *Wahrheit und Dichtung*¹⁸ et ce à plusieurs reprises ; ou encore il note que son patient s'obligeait à compter entre le tonnerre et l'éclair (sic)¹⁹. Les choses passent dans le transfert et s'inversent dans les contraintes. Celles-ci paraissent se heurter et se façonner de part et d'autre. Freud a tenu le choc face à cette pensée toute-puissante et meurtrière, qui portait en elle les vestiges de tant d'*assassinats*. Ne pas

17. Le traité de Fontanier, *les Figures du Discours*, a le mérite de se vouloir historique, donc globalisant. En outre l'ellipse est la forme majeure du baroque, l'amande, comme l'imperfection de la perle qui donne son nom à cette époque, en était la figure.

18. *Dichtung und Wahrheit* (Poésie et Vérité) est le grand texte autobiographique de Goethe, autant cité dans les pays germaniques que les Fables de La Fontaine ou Victor Hugo en France.

19. « *Unter Donner und Blitz* » est une polka très célèbre de Johann Strauss, qui émerge peut-être ici.

fléchir, ne pas mourir par la pensée, voilà un des sujets de la présentation.

Si j'ai mis en avant cette distinction de présentation qui tourne à la mise en scène et à la construction du sujet de la pensée toute-puissante, sur cette fiction théorique, telle la *persona ficta* de la théorie du droit²⁰, c'est qu'il me semble que le recours à l'écriture, à la transcription, en l'occurrence à la publication, était inscrit, si j'ose dire, d'entrée dans la cure. Comme si tout s'était noué dans le transfert, autour de l'écriture, et pas n'importe quel type d'écriture... Freud n'a pas fait qu'écrire un fragment de nosographie, encore moins un morceau d'anthologie psychanalytique (fût-ce pour témoigner des effets de transfert). Il fallait bien autre chose pour soutenir l'enjeu de cette cure pas comme les autres. On pourrait montrer aisément dans les notes les traces du désir d'écrire de l'analyste : les points d'ordre sont constants, pour reprendre, corriger, éclaircir ultérieurement tel ou tel aspect. La mise en forme semble programmée dès la première transcription de séance. Mais tout s'est disposé ainsi parce que dès le départ, il y avait autre chose dans la demande. Il y avait de la preuve, du désir de certitude de part et d'autre. Chacun avait quelque chose à prouver par écrit.

Il va me falloir rapporter une histoire connue et fort embrouillée. Celle qui conduisit le Dr Lehrs chez le Dr Freud. La première séance a fait plaisir à l'analyste. Le patient a parlé de « sexualité infantile » (il faisait ainsi honneur à ce qu'il savait en 1907 de la psychanalyse). Freud pour sa part a relevé d'importants éléments d'homosexualité. Le récit elliptique commence dès la deuxième séance, narration torturée de « l'expérience vécue » (*Erlebnis*) comme il dit, de sa rencontre avec le réel. Il lui est arrivé de participer à des manœuvres en tant que sous-officier de réserve. A l'occasion d'une halte, au cours d'une « démonstration virile d'endurance » (une marche) aux officiers d'active toujours narquois à l'égard des réservistes, le Doktor Lehrs est assis à côté d'un capitaine (*Hauptmann*)²¹ dénommé Nemeček : en tchèque « petit allemand » ou « muet »²², en tout cas « étranger ». La relation que Lehrs établit avec cet homme est sans ambages : il le décrit à Freud comme extrêmement cruel, violent, prônant la réintroduction des châtements corporels dans l'armée. Nemeček rapporte avec délice à la cantonnade un supplice oriental : on place un bocal dans lequel se trouvent un ou deux rats (Freud voudrait savoir précisément combien mais sans succès) affamés sur l'anus du condamné et « les rats pénètrent en vrille (*bohren*, littéralement forent) dans l'anus ». Aussitôt se produit chez Lehrs une représentation (*Vorstellung*). « Cela » arrive à une

20. Sur la *persona ficta*, voir Kantorowitz *Christus Fiscus et la Souveraineté de l'Artiste au Moyen-Âge* in *Mourir pour la Patrie*, ainsi que *les Deux Corps du Roi*.

21. *Haupt* : la tête, comme le « caput » de capitaine.

22. Il est intéressant de noter que « ce qui n'est pas tchèque », Nemeček, est donc muet, ne parle pas...

personne qui lui est chère, la dame qu'il aime et qui reste inaccessible, ou bien son père mort depuis près de dix ans. Au moment de repartir, il ne trouve plus ses lunettes, un pince-nez (*Zwicker*)²³. Il dira en séance qu'il aurait pu le retrouver en cherchant un peu, mais qu'il n'en a rien fait pour ne pas « retarder le départ ». Il a décidé en fait de télégraphier à Vienne, une fois rentré au camp, afin que son opticien lui envoie un nouveau pince-nez. A propos du nom Nemeček, Elza Ribeiro Hawelka propose d'entendre « *Nemasjalg* » : « *Nemas* » en tchèque signifiant « tu n'as pas » tandis que « je » signifie « les », soit « tu n'as pas les... », voire « tu ne les as pas » selon la logique de l'inversion chère à Lehrs. Hypothèse fondée sur le fait que Lehrs entendit le tchèque, ce qui est probable pour un viennois du début du siècle. Un soir, au camp, le capitaine « Tu-ne-les-as-pas/Nemeček » lui remet un paquet contenant les lunettes, avec ces mots : « le lieutenant David a avancé l'argent, tu dois le lui rendre » (*du mußt sie ihm zurückgeben*). Deux commandements retentissent en lui : 1. « Ne pas rembourser ou cela arrivera ! » 2. Une forme de « serment » : « Tu dois rendre les 3 couronnes 80 au lieutenant David en main propre ! ». Or Lehrs savait pertinemment que l'employée de la poste, qui était un de ses flirts, avait avancé l'argent et que le lieutenant David n'y était pour rien. Donc le capitaine cruel « Nemeček/Tu-ne-les-as-pas » s'était trompé, et Lehrs était resté muet.

J'abrège à mon tour : David refuse l'argent en précisant que ce jour-là c'est le lieutenant Ehrlich qui était en charge du courrier. Pour tenir son serment, donc ne pas être le « grand criminel » jadis prédit par qui de droit, il « ratiocine » (*ausklügelt*), il cogite la mise en scène suivante lors d'une sieste : aller à la poste avec les deux officiers, puis remettre l'argent à David qui les donnera à l'employée de poste, qui les « restituera » à Ehrlich. Le serment serait donc tenu. Pourtant cela risque alors d'arriver. Donc il hésite, épargne, diffère, gagne du temps. Par ailleurs s'il fait ainsi, il passe pour un fou aux yeux de David (et des autres acteurs), mais tient son serment. Néanmoins s'il tient son serment, il recule devant la contrainte du commandement, devant le *Zwang* : il cède. Il n'est donc pas un « grand homme » là non plus, mais un lâche. Au terme d'un périple compliqué, il revient à Vienne désespéré et se confie à un ami juriste comme lui, le Doktor Guthman, qui le convainc pour un temps qu'il ne s'agit là de rien de « réel », mais uniquement d'obsessions, et lui fait expédier les 3 couronnes 80 à la postière. Aussitôt après les doutes (*Zweifel*)²⁴ le reprennent (ils resurgiront évidemment à plusieurs reprises en cours d'analyse). Un étudiant en philosophie ayant séjourné dans sa famille, il lit « par hasard » la *Psychopathologie de la Vie Quotidienne*. Séduit, il cogite

23. « *Zwicker* » est formé sur « *zwei* » : deux.

24. « *Zweifel* », le doute, est également formé sur « *zwei* ». Il y a du « deux ».

(*ausklügelt*) un traitement adéquat à partir de ce qu'il sait de la psychanalyse (on ne met pas en doute les obsessions des patients) : demander au Docteur Freud une *pré-scriptio*n singulière, un certificat (*Zeugnis*) attestant ses troubles et le bien-fondé de sa mise en scène visant à « restituer » l'argent à David, afin qu'il soit délivré de ses obsessions. Certificat (*Zeugnis*) qu'il présentera au lieutenant David sous couvert de la signature de Freud.

Celui-ci dira que cette « demande » a disparu, qu'elle s'est évanouie dès les premières séances. Il y a de l'écriture au départ entre eux. Freud note avec soin l'analyse de cet obsessionnel princeps, qui ne s'enfuit pas comme les précédents. Il a en vue sa future présentation. Lehrs tient sa demande d'écriture en réserve. L'écriture espérée n'est pas si éloignée de celle qui porte Freud. Le patient voulait une attestation, un certificat (*Zeugnis*) qui le délivrerait du doute, de l'à peu près, du trouble dans lequel il est plongé. Le sujet de la certitude le délivrerait. On peut en dire autant de la psychanalyse en 1907. Il y a malentendu... Malentendu bien compris par chacune des parties en présence. Un lapsus le révèle : l'analyste « rassure » son patient effrayé par la dimension transférentielle, en lui disant que lui n'est pas *cruel* comme le capitaine (*Hauptmann*) Nemecek, l'autre glisse un « Herr Hauptmann » retentissant pour remettre Freud à sa place. Lehrs veut un « *haupt Mann* » (litt. un homme-chef, un homme-tête : un grand homme...), comme Marlène dans quelques années, voudra « *ein richtige Mann* » (un homme, un vrai) dans *l'Ange Bleu*. Le patient veut donc un homme qui, pour le coup, en ait... Et qui puisse le prouver, c'est-à-dire signer une attestation (*Zeugnis*). Le cas présenté et l'analyse s'articulent magistralement autour de ce signifiant. Freud en rajoute même, il évoque l'infailibilité en guise d'interprétation de la toute-puissance de la pensée, et ce faisant la renforce du côté du transfert : « sa Majesté ne peut se tromper, et si Elle s'adresse à quelqu'un en lui donnant un titre que cette personne n'a pas, celle-ci le portera désormais ». Parallèlement il joue sur d'autres tableaux en lui démontrant à chaque instant la certitude de la science analytique. La pensée analytique est en position de création et d'expansion. Comme le *Hauptmann* Nemecek, le Kaiser et le Pape, la Psychanalyse (qui se décline rigoureusement au masculin ici) est au-delà d'un supposé-savoir. Plus tard, le patient avouera qu'il pensait, dans ces moments-là (fort heureusement d'ailleurs) : « je te chie dessus ». Le *Hauptmann* cruel à tuer par la pensée, l'homme viril à abattre, est le faiseur de preuve, d'attestation (*Zeugnis*), un créateur de génie, un pro-créateur forcément. Du père...

Il n'est pas aisé de repérer de prime abord les chaînes signifiantes autour de cette attestation : *Zeugnis*. Freud nous y aide curieusement par une note singulière, sans grand rapport apparent avec sa présentation, à la page 251 de la traduction des *Remarques* : « Lichtenberg : L'astronome sait à peu près avec la même certitude si la

lune est habitée et qui est son père, mais il sait avec une tout autre certitude qui est sa mère. », et Freud de poursuivre « Ce fut un grand progrès dans la civilisation lorsque l'humanité se décida à adopter, à côté du témoignage (*Zeugnis*) des sens, celui de la conclusion logique, et à passer du matriarcat au patriarcat. Des statuettes préhistoriques sur lesquelles une petite forme humaine est assise sur la tête (*Haupt*) d'une plus grande représentant la descendance paternelle (*die Abstammung vom Vater*) ; Athéna sans mère jaillit du cerveau (*Haupt*) de Zeus. Encore dans notre langue (l'allemand donc !) le témoin (*Zeuge*), dans un tribunal, qui atteste (*bezeugt*) quelque chose, tire son nom de la partie mâle de l'acte de la procréation et déjà, dans les hiéroglyphes, le témoin (*Zeuge*) était représenté par les organes génitaux mâles. »

Attester c'est, comme le disait cet autre juriste du Moyen-Age, François Villon, jurer « sur son couillon ». Dans les dernières séances, Freud sidéré laisse filer : « Tout innocemment il raconte qu'un de ses testicules est retenu dans la cavité abdominale, alors que sa puissance est satisfaisante. » Cette dernière proposition fait écho à la toute première séance « sa puissance est normale », écrivait Freud. Ce que raconte Lehrs ici ne quittera pas les notes manuscrites de Freud...

En fait l'écriture de ce cas allait de soi, coulait de source. L'équivoque de l'attestation, du témoignage fonde le transfert. Freud se voit demander de témoigner, de « tester », comme aurait dit Villon, de la névrose obsessionnelle. Il ne demande que ça, mais en déplaçant/remplaçant le destinataire. Nous participons évidemment, en tant que lecteurs, de ce détournement, nous usurpons la place du lieutenant David. Peut-être Lehrs savait-il que son analyste écrivait pour un tiers absent, un sujet destitué. Mais David avait-il plus de consistance ? Appelé à témoigner (*zeugen*) de la névrose obsessionnelle, Freud engendre (*zeugt*). Il devient père. Père d'un sujet de l'obsession, de la pensée obsessionnelle, d'un grand bouleversement dans l'analyse surtout. De fait le sujet de *l'Homme-aux-Rats*, c'est le sujet de l'attestation (*Zeugnis*), de l'engendrement, c'est la transmission de la psychanalyse. Plus qu'une description clinique à laquelle il aurait pu donner son nom, Freud témoigne de l'analyse, de l'écrasante manifestation d'un transfert particulièrement « tumultueux » de part en part. Il s'en tire justement par l'engendrement de l'écriture, par le passage à l'Autre de ces notes concernant un sujet absent, le dessin en creux de l'objet *a*.

Il existe des textes très réussis sur la clinique, sur l'analyse et le maniement du transfert. Leur lecture laisse rarement l'analyste autrement « qu'en plan », sinon désespéré. Peu échappent à l'institution de rituels, de cérémoniaux édifiants. Tout au plus marquent-ils une ouverture, ce qui n'est pas si mal. En fait, écrire, traduire, destiner un écrit clinique, n'est pas sans rapport avec la demande qui porte l'écriture, qui se soutient de la lettre. Ce qui fait transmission, et c'est

bien le cas de ce texte « insuffisant » sur le plan théorique comme l'énonce Freud lui-même, description fortement lacunaire, imprécise, « à revoir », aussi paradoxal que cela puisse paraître, c'est son incomplétude. Ce qui accomplit la transmission est peut-être justement le manque, l'absence, l'impossible, le reste qui ne peut être transcrit, ce qui demeure en *souffrance* et qui s'ouvre à l'Autre. A un moment donné, que je situerais pour ma part dans la scansion de la note sur Lichtenberg dans les *Remarques*, le texte reflue, la pensée se dévoile, elle abandonne soudain le classement pour engendrer. Le procès de publication, le « livre » s'évanouit, comme le sujet, et la théorie se destitue. Le cas passe à l'invention, à l'oubli de soi et devient feuille de route (*Zwangspaß*), témoignage de détresse de l'analyste en proie au transfert. Et pour évoquer dans l'ultime, Heidegger (difficile de l'éluder avec mon titre) *l'Homme-aux-Rats* comme on l'appelle, réalise de façon « exemplaire » l'issue d'une pensée qui n'a trouvé d'autre ordre, d'autre voie, que l'impossible d'une rencontre : « présenter ce qui n'est plus et qui pourtant est encore »²⁵. Tel le sujet...

25. *Qu'appelle-t-on penser?*, trad. fr., p. 61.

Du littoral au littéral

Marie-Claire BOONS

Le texte « Lituraterre » date de 1971 : contemporain du séminaire *Ou L'Pire...* il précède de deux années *Encore* et *Télévision*. Le fleuve lacanien roule et se déporte vers le réel et ce qui le borde, la lettre, à distinguer du signifiant : dès lors la question se pose, au-delà de la représentation d'un sujet par la chaîne signifiante, du statut d'un savoir qui serait sans sujet, soit sans appel de sens à cet Autre que supposait l'hypothèse de l'inconscient. A la parole adressée à l'Autre, fibrée du « ça veut dire » d'où se tirait pour une part l'aliénation d'un « je suis », se substitue, homogène à l'inconscient, la langue, qui serait sans adresse, la langue du « ça veut jouir » et non plus du « ça veut communiquer ».

Ainsi le symbolique n'est plus seulement pensé comme relation à partir de l'Autre et de ses effets de sens, il devient, grâce au truchement de la langue, le trésorier d'une jouissance à laquelle il s'agira pour l'artiste, de donner limite, par la production créatrice d'un objet qui se détache de lui, susceptible d'être présenté à la communauté sociale.

Une telle perspective suppose un tout autre régime de la communication, du lien et du sens, une autre position subjective, si tant est que, par-delà la destitution du sujet supposé savoir, qu'implique tout acte créateur, il y ait du « du sujet »... encore — mais lequel et comment se manifesterait-il ?

S'efface-t-il au profit d'une économie pulsionnelle se sublimant dans l'acte de peindre, d'écrire, de sculpter ?

Entre la jouissance sexuelle, dite phallique, ordonnée à la loi de la castration et celle, sans limite, qu'impose et prescrit la voix la plus archaïque du Surmoi, l'objet d'art, en son artifice réel, dompte et fait resplendir une seule chose d'une manière très précise : cette chose même qui, d'échapper au sens, convoquerait un sens absolu, ce gouffre, cela

même qui manque à toute sexualité, ce « moment que je ne puis pas dire » dont Lacan définit quelque part le réel de la jouissance.

Mais la question demeure : que devient le sujet dans cette affaire ?

Dans *Lituraterre*, la lettre, point de butée de la psychanalyse, met le savoir en abyme : volée dans le conte de Poe, et passant d'une main à l'autre, porteuse d'un message inconnu — mais supposé — elle demeure en souffrance de ne jamais revenir à celui qui l'a émise.

Cette lettre comme objet, résiste à son message en quoi elle n'épuise pas son destin : elle insiste.

Lacan en 1957 prononçait son *Instance*, il en faisait la Raison de l'inconscient, c'est-à-dire la Raison depuis Freud. Titre annonciateur s'il est vrai que dans le mot « instance » il y a non seulement ce nom qu'on donne à tout procès où il y a demande et défense mais aussi l'idée d'une sollicitation pressante, de cela qui poursuit toujours. Mais en 1957 cette lettre, pensée comme « support matériel que le discours concret emprunte au langage », comme « structure essentiellement localisée du signifiant », se distinguait mal de ce dernier : toute la démonstration du texte sur la métaphore et la métonymie, le prouve.

Si la lettre est « raison » de l'inconscient, elle n'y est pas de plein droit. Nous lisons dans *Lituraterre* : « N'est-ce pas désigner assez dans la lettre ce qui, à devoir insister, n'est pas là de plein droit si fort de raison que ça s'avance ? »

L'opposition majeure dans cette phrase est entre *droit et devoir* : devoir insister n'est pas là de plein droit. Comme il y a devoir-être de la lettre qui est son insistance, il ne peut pas y avoir seulement son droit qui serait une persistance. Si elle était pure inscription elle persisterait. Mais comme elle insiste, et comme elle doit insister, il y a un devoir-être de la lettre qui se propose en excès de la raison inconsciente et la fait participer d'un autre registre : Lacan propose ici celui de « frontière ».

Quoi de plus « logique » que cette référence à la frontière si tant est qu'on ne peut penser le devoir-être qu'en fonction du franchissement d'une borne ? Ce que Lacan spécifie ici tient au fait que la lettre insiste, non point de partager, telle une frontière, deux pays plus ou moins semblables mais de « figurer » qu'un domaine tout entier constitue une limite pour un autre qui, dans une essentielle non-réciprocité, lui est entièrement hétérogène : ainsi la terre, l'eau, et le littoral. Ainsi le symbolique, le réel et littoral de la lettre, « dessinant » leur bord, c'est-à-dire une ligne de démarcation, ce lieu où ils se touchent, sans jamais se confondre.

N'est-ce pas dire que la lettre ne s'épuise pas à atterrir dans la structure symbolique ? Qu'elle n'est pas résorbable dans une quelconque transformation en savoir ?

Parce qu'elle insiste, la lettre résiste, contre vents et marées, c'est le cas de le dire.

Donc, écrit Lacan, « le bord du trou dans le savoir, voilà-t-il pas ce

qu'elle (la lettre) dessine ». Mais on est là à un point si aigu que la psychanalyse, qui précisément prend la lettre au pied de la lettre, se trouve en partie astreinte à le méconnaître, ce trou. Et ce, de deux façons : d'une part, en prenant la lettre à la lettre et en tentant de la faire tomber du côté du savoir. D'autre part, en bouchant le trou par l'invocation de la jouissance.

En d'autres termes, le dispositif théorique savoir-jouissance est ce qui, en un certain sens, escamote le trou dans le savoir, puisqu'il est, sur le versant savoir, ce qui inscrit la lettre, sur le versant jouissance, ce qui se donne comme comblement du trou.

Le rapport savoir-jouissance serait donc en partie source d'une méconnaissance que Lacan, dans *Lituraterre*, s'attache à lever.

Dès lors, la question se pose : comment l'insconscient commande-t-il à la lettre si elle ne se résout pas de droit à sa raison ?

Sans doute la lettre peut-elle désigner des effets analogues à ceux qu'on a coutume d'attribuer au signifiant — mot pris par ou pour un autre — mais dans ces effets mêmes, la lettre n'est pas primaire.

Lacan va tenter de penser la lettre non comme primarité, archi-écriture, mais au contraire comme corrélat de ce que, qui parle, habite le langage.

La lettre est un effet du langage en tant qu'habité par les parlêtres : c'est de là que Lacan part pour s'efforcer de la déduire, tout en la distinguant rigoureusement du signifiant et de ce que ce dernier implique, moins au niveau des lois qui président à son fonctionnement qu'à celui de sa conséquence majeure : l'apparition d'un sujet que le signifiant a pour destin de représenter. Un sujet, soit celui qui compte pour un, aux deux sens du terme compter, même si, comme dit Lacan, il ne se retrouve pas dans ses comptes.

Il va pour ce faire, conjointre dans son texte, ce qu'il rapporte d'un voyage en Asie : la calligraphie japonaise, fascinante de « marier » l'art pictural à la lettre, et, depuis l'avion qui le ramène en occident, l'admirable vision, sur les plaines de Sibérie, d'un ruissellement issu de nuages déchirés.

D'une rupture de ce qui dans le ciel a semblant de forme — le nuage — pleut ce qui fait pur miroitement sur la plaine dénudée. Le signifiant, de ne plus s'adonner au semblant, se précipite en une pluie de lettres, matière ruisselante qu'il retenait dans ses filets.

Que le calligraphe japonais tire un trait par l'unique geste où son encre, à la pointe du pinceau, exsude, et voici que s'inscrit cette singulière rature dont Lacan nous dit qu'elle n'est « d'aucune trace qui soit d'avant ». Elle n'est, cette rature, que rature d'elle-même : rature du trait sans que le trait apparaisse autrement que dans sa rature. Le geste du calligraphe est pur mouvement de rature. Ce qui est ici raturé par conséquent ne se soutient de rien : il n'y a rien avant, ou dessous, ou

de représentable dont cette rature serait la rature. Elle est donc en un certain sens rature pure.

« Litura pure, c'est le littéral. La produire, c'est reproduire cette moitié sans paire dont le sujet subsiste. »

Nous sommes ici au niveau de l'écriture du trait unaire. Lacan dit : « Figurer d'un trait l'un unaire comme caractère. » Ce trait, le « sujet » qui est un, « papeludun », le produit, d'une main paradoxale : car ce qui le raye, et le fait un, le sujet l'efface avec cette rature même qu'il inscrit, s'offrant par là même, non plus un Idéal marqué par l'Autre, où régler sa position, mais dans l'arrachement même à tout ce qui venait de l'Autre, ce trait d'où s'inaugure, dans la blancheur du papier, une lettre magnifique. Et puis toutes les autres, une à une, ruisselantes, dont le trait premier annonçait la puissance et que, dans la langue japonaise, il est possible de lire, chacune par leur nom, indépendamment de ce qu'elles veulent dire.

On n'est pas ici dans l'avènement du trait unaire en tant que, marqueur de la différence pure, il constitue un sujet comme désirant, d'effacer la jouissance et le rapport du signe au quelque chose qu'il désigne. On est au-delà — c'est-à-dire après, là où il y a eu sujet de désir — mais dans un chemin inverse, soit dans un acte d'inscription qui, *traçant le trait, le radie au profit de la lettre*, dès lors offrant ce qu'elle entoure de jouissance à qui la regarde, et la lit pour elle-même, fasciné. Ici la lettre, belle, d'être non point simple graphie mais calligraphie — et c'est en quoi elle peut être dite objet d'art — est par essence objet livré, évoquant l'insaisissable objet où se condense en un fragment, le tout de la jouissance perdue.

Ainsi ce que le calligraphe — mais aussi bien chaque artiste — crée, ce dont il se détache et à quoi il se mesure, à raison de ce qu'il ne cesse de se départir de toute aliénation signifiante, participe de cet objet a, dont Lacan nous dit qu'il cause le désir, qu'il « vient meubler l'angoisse de l'Achose », écrite rigoureusement dans *Lituraterre*, en un seul mot : l'Achose, apostrophe, A majuscule.

Je dis « rigoureusement » parce qu'en vérité c'est bien à la place même de la jouissance, nommée par Lacan la Chose, que l'Autre, qui est le lieu du signifiant, établit ses lois symboliques. De ce qu'elle est couverte par le signifiant, on le sait, la jouissance ne peut être que perdue. Mais on le sait aussi, ce recouvrement est inégal : il manquera toujours un signifiant pour dire la jouissance que l'ordre symbolique tente en vain d'effacer. De là se déduit l'objet, reste coordonné à l'angoisse qu'implique l'opération, substrat authentique de toute forme comme telle de la cause du désir : plus-de-jouir.

Cela même que suscitent le calligraphe japonais, comme tout artiste digne de ce nom : ils inscrivent ce qu'ils fabriquent autour de ce manque qu'implique toute sexualité humaine, à la place où s'évoque la jouissance perdue.

La lettre pure, par quoi le littoral entre savoir et jouissance, vire au littéral, est donc reproduction et effacement de l'unique barre donnant lieu à un sujet : il n'y a pas là un autre signifiant pour dire ce que cela veut dire. Pas de S_2 donc, mais la moitié d'une paire : le S_1 tout seul que la lettre re-produit en l'oblitérant.

Prise au pied de la lettre, la lettre, comme inscription du littoral, identique à elle-même, soustrait le sujet à la supposition d'un savoir : elle grave son point de réel et ce faisant elle abolit son être, en tant que marqué comme un.

Donc il n'est pas encore ici question de ce dont Lacan parlera plus tard dans le séminaire *Le Sinthome* et qu'il éclaire au titre du chiffrage de la jouissance, conférant à l'inconscient un statut de pur savoir sans sujet : inconscient d'avant le sujet, jouissant de chiffrer, sans référence à l'Autre, ouvrant à la jouissance d'un déchiffrement infini : lequel, au mépris de l'objet, peut ne jamais cesser de tirer le chiffre du côté du signifiant, ce qui revient en somme à fabriquer de l'être et du sens, soit de l'Autre pour un sujet, là où il n'y en n'avait pas.

Dans *Lituraterre*, il s'agit en fait de l'ex-istence en réel du sujet et c'est à proprement parler ce qui qualifie le rapport de ce sujet-là, à l'écriture d'art : ce que l'artiste soutient, ou plutôt ce qu'il endure, c'est sa convocation, en tant que sujet désirant, au point de son réel.

En un certain sens on pourrait soutenir qu'il y a une communauté d'entreprise entre l'enjeu d'une cure et l'enjeu de l'art, si tant est que de part et d'autre, le réel doit y être rencontré.

Point décisif de butée dans la cure, qui n'est fécond qu'à détacher le sujet du désir de savoir ce qu'il est pour qu'il s'autorise de faire, dans le non-savoir, avec ce qu'il a : point qui s'avérerait d'impasse, si un virage crucial n'était pas là pris auquel Lacan a tenté de fournir un dispositif qui est aussi un procès, et qu'il appelle si justement la passe.

L'artiste fait œuvre sans savoir ce qu'il est : « allant tout droit », comme il est mentionné dans *Lituraterre* à propos de Joyce, « au mieux de ce qu'on peut attendre de la psychanalyse à sa fin ».

Ultimement l'œuvre d'art doit aussi « passer », parce qu'elle doit passer à son destin public et ce n'est pas rien qu'elle se vende, ne fut-ce que pour démontrer qu'elle n'a pas de prix.

L'élément de passe, pour l'œuvre d'art, c'est la mise au dehors, du lecteur qu'elle incluait dedans, qu'il soit œil, oreille ou main : elle passe pour toujours au lecteur, au-delà de la mort de l'écrivain.

Cette « passe au lecteur » ne doit pas être confondue avec la thématique herméneutique ou académicienne du fait que l'art est ouvert à une interprétation infinie : car ce à quoi l'œuvre d'art nous convoque d'abord n'est pas le déchiffrement infini — même si l'université s'en occupe — mais à cette impensable place où un objet surgit dans le vide creusé d'une jouissance, qu'il apprivoise.

Là le sujet répond du réel, dans les deux sens du terme : il en répond et il répond depuis.

C'est pourquoi on peut soutenir que l'œuvre d'art convoque toujours à une vérité, car ce qui se joue, ultimement, dans ce point du réel, c'est la mise en défaut du semblant « en tant qu'il fait le signifiant ». Mise en défaillance, rupture : la forme se dissout d'où ruisselle en écriture, une pluie de lettres, donnant lieu à une autre forme que celle prévue et dont l'effet est, « dans le réel le ravinement du signifié ».

Raviner désigne le ravage causé par une ravine qui est une sorte de torrent se précipitant d'un lieu élevé nous dit Littré, mais il ajoute qu'il faut aller voir du côté du mot « rapine » où se « ravit » quelque chose par violence. C'est bien ce ravage par la lettre, du signifié, en tant que ce signifié dépend du signifiant comme semblant, qui nous ravit : au sens où cela nous emporte et nous donne à jouir.

Or ce qui fait que le signifiant va au semblant, c'est bien qu'il est pris dans un discours. Il y a donc par la lettre possibilité de faire rupture dans les formes et les effets du signifié prévus par les signifiants de ce discours. Ceci revient à dire que ce que l'écriture d'art tranche, dans le signifiant, pour en libérer le ruissellement littéral, c'est proprement ce qui du signifiant relève du semblant. Car ce qui du signifiant échappe au semblant a en vérité la lettre pour appui.

L'ordre propre d'une œuvre d'art n'est pas le semblant mais sa défaillance, n'est pas le signifiant comme semblant mais son ossature matérielle qu'est la lettre, n'est pas le savoir mais ce trou dans le savoir, que borde la lettre.

Et pourtant objectera-t-on, l'œuvre d'art n'est-elle pas le comble du semblant ?

A quoi il faut répondre que l'œuvre d'art est artifice du réel et qu'à ce titre d'artifice, le semblant est son matériau : elle ne peut qu'utiliser le semblant, s'il est vrai que son effet propre, qui est plus-de-jouir, tient dans la mise en défaut du semblant, soit dans la mise en perspective de sa défaite transitoire.

Ce que nous développerons en posant la question un peu trop massive : qu'en est-il de l'inconscient de l'artiste, dans le moment de création ?

Certes l'artiste fonctionne à partir de son désir, soit à partir des réseaux signifiants qui en constituent la trame inconsciente. Mais il ne s'agit pas, en ce qui concerne l'œuvre d'art — et plus précisément ici l'écriture littéraire ou poétique — d'un simple dépôt des signifiants dans l'écriture, soit d'une circulation où le signifiant se donnerait dans un pur transit vers l'écrit.

Il ne s'agit pas de l'inscription d'un discours dont l'écriture serait la reproduction écrite. Après tout le président Schreber a beaucoup écrit ; c'est pour autant qu'il se borne à noter ce qui se passe en lui, qu'il

produit un discours académique. Mais c'est le discours académique d'un fou et c'est à ce titre de la folie exposée qu'il nous passionne.

Pour un artiste il s'agit au contraire de bâtir un dispositif fictionnel à l'intérieur duquel les signifiants sont toujours exposés à être rompus par la lettre. L'inconscient de l'artiste fonctionne en trouée du signifiant vers la lettre, de telle sorte que, de cette incise dans le signifiant, les lettres pleuvent et fassent ravinement dans le registre du signifié.

Ainsi l'écriture, comme il est dit dans *Lituraterre*, « ne décalque pas le signifiant mais ses effets de langue, ce qui s'en forge par qui la parle ». Elle fait comme le signifiant dans ses lois mais n'est proprement littéraire que pour autant que dans la translittération, se produisent des incises, par quoi la lettre, de dissoudre les formes du semblant, grave un sujet, non plus comme représenté par la chaîne, et arrimé au désir de savoir, mais comme répondant du réel, hors savoir.

La condition de la création exclut une position du sujet dans le savoir « si je sais, me disait un écrivain, je ne peux pas écrire : j'écris comme un aveugle marche ».

Notons-le au passage, dans l'entame de l'écriture, le corps traverse un danger : le danger de perdre ses assises, de risquer l'objet qui soutient le désir. En témoignent ces petites mesures destinées sans doute à rassurer le corps, à boucher ses trous de manière dérisoire, à vérifier son bon fonctionnement, auxquelles s'adonnent bien des écrivains et parfois pas des moindres : musique pour les oreilles, petits bonbons en pile sur la table d'écriture, usage particulièrement intensif du tabac, interruptions pour aller vérifier son image dans le miroir, faire l'amour quand c'est possible, ou appeler quelqu'ami.

Où s'avère dans l'acte créateur, le risque souverain pris par l'artiste : risque de béance d'un corps engagé dans une partie qui exige la séparation d'avec l'objet porteur d'un plus de jouir, puisqu'il s'agit de présenter au dehors, une matérialité au destin aléatoire, susceptible d'en produire l'effet.

Posons-nous maintenant une question : quelle différence y a-t-il entre la mise en forme — que nous dirons « spontanée » — de la parole soi-disant libre d'un analysant, et le travail de la forme dans l'œuvre d'art ? Quelle est ici la fonction propre de la forme ?

Nous l'avons souligné : pour qu'il y ait incise dans la forme, il faut qu'il y ait forme : l'informe est inincisable.

Ce que l'artiste inscrit du réel, ce qu'il lui arrache, requiert, non pas un choix de la forme, mais un travail rigoureux, un labeur actif sur une forme qui, en quelque sorte, s'impose à lui. Il n'y a pas là doctrine formaliste. Le travail de la forme n'est pas le but de l'œuvre d'art comme on le dit souvent : elle est la condition de son effet, ou plutôt le moyen de la vérité qui s'y joue.

Dans cette perspective, on pourrait dire que l'artiste inscrit et redouble les formes « spontanées » qui structurent la parole de

l'analysant : il met en forme cette première mise en forme. Il construit et délivre la forme de cette forme, non pas comme Autre de l'Autre mais comme puissance deux, comme travail sur le chiffrage qui fait déjà forme en lui, comme d'ailleurs en tout un chacun.

Par ce labeur, dont Lacan dit dans *Lituraterre* qu'il est « une ascèse de l'écriture » ce qu'on nomme de la vérité, advient et une fois qu'elle est advenue, l'œuvre, cette œuvre-là, est finie : ce qui ne veut pas dire que l'artiste ne se remettra pas à l'ouvrage, mais ailleurs : dans un autre livre, une autre toile, un autre poème.

Une écriture d'art s'autorise à finir de ceci que, du point de vue de l'artiste, ce qui pouvait être, dans la translittération, effectué en incise, l'a été : une vérité a été produite. L'écriture d'art produit la légitimité de sa fin. Là, ça s'arrête.

En quoi l'artiste par le terme qu'il met à chaque « objet » produit dont l'œuvre constitue la série, se trouve à chaque fois, et en un certain sens, confronté à la problématique de la castration symbolique. Je dis « en un certain sens », parce que la castration joue aussi son rôle dès la mise en forme de la forme, soit dès la mise en forme du chiffrage qui est déjà écriture.

Comme me le racontait une jeune femme psychotique qui s'est mise à peindre et à écrire des nouvelles, vers la fin de son analyse : « au départ, quand j'étais dans la rue, j'entendais tous les bruits, je voyais tous les visages, toute une vie sur un visage. C'est l'univers entier, comment découper là-dedans ? » En même temps elle se disait bien qu'un récit ou une toile, « ça condense l'univers entier, c'en est un fragment, mais c'est tout l'univers ! » Elle développait aussi un discours sur le thème de l'oubli : parvenir à s'oublier pour se retrouver dans des personnages. Elle évoquait Flaubert qui était Madame Bovary. Il y avait aussi l'idée que lorsqu'on est habité par quelque chose et que ce n'est pas encore sorti, on peut croire que c'est merveilleux : « mais une fois que c'est sorti, ce n'est presque plus rien ! » La limitation du cadre lui posait aussi des problèmes : « d'ailleurs disait-elle, les peintres commencent toujours à peindre parce qu'ils sont dans l'illimité et dans l'obligation de limiter ! »

Toutes thématiques qu'il faudrait reprendre une à une pour ce qu'elles connotent, mais qui démontrent en tout cas à quel point chaque artiste se trouve confronté au procès de la castration symbolique et ce, pas seulement au moment où il doit terminer une toile, un récit, un poème — moment où s'effectue une première séparation — mais aussi bien à leur ouverture, qui est d'entame dans l'imaginaire du tout, et que Claudel résumait dans le fameux « C'est le premier pas qui compte ».

Pendant l'ouvrage, pendant l'œuvre, l'artiste comme agent du procès de création, « pour qu'il soit agent qui le soutienne », dit Lacan dans *Lituraterre*, a donc à barrer la barre du signifiant unaire qui le déterminait et l'enchaînait aux effets de signification de l'Autre. C'est

donc d'un déchaînement qu'il s'agit, d'une prise à rebours de ce que la théorie analytique nomme « refoulement originaire ». « J'ai peur » me disait toujours cette même patiente en proie à l'acte de peindre, « de gâcher... les toiles ! » Si l'on sait qu'elle avait, dans les minutes précédentes parlé de « l'étoile qui la guide », on mesure à quoi cet acte portait atteinte : elle le vivait comme un attentat.

Et pourtant c'est bien connu, en se donnant une œuvre, l'artiste se procure un en-plus, là où un signifiant s'est avéré défaillant : c'est le cas du névrosé à qui fait défaut le signifiant du phallus imaginaire.

Pour ce qu'il en est de la structure psychotique, Lacan nous a ultimement et très explicitement montré à partir de Joyce, comment l'œuvre créée vient à la place et prend la relève du signifiant forclus du nom-du-père : elle en fait office puisque par son œuvre, Joyce s'est en fin de compte donné un nom.

On est là dans l'espace du symptôme en tant qu'il vient toujours substituer à l'identité problématique ou non advenue d'un sujet, quelque chose du corps qui effectue, dans sa chair même, dans un de ses organes, cette marque, qui n'a pas « pris » ou qui n'a pas eu lieu, de la castration liée à l'entrée dans l'ordre symbolique. Le symptôme se sert du corps pour métaphoriser la vérité du sujet en proie à son réel : à ce sujet-là, le symptôme fournit une « identité en souffrance », qui est sa vérité même. S'il s'en plaint c'est pour que l'Autre l'accroche au savoir. S'il y tient c'est parce qu'il n'a pas d'autre moyen de « tenir » la jouissance. Car le symptôme névrotique inscrit la métaphore qu'il est, à cette place même où la jouissance ne s'est pas perdue, ni liée dans l'instauration signifiante.

Pourquoi certains, névrosés ou psychotiques, resteront-ils enfermés dans les souffrances et les impasses de leurs structures respectives ? Pourquoi d'autres, apparemment dotés de structures analogues réussiront-ils à produire une écriture d'art ?

Il y a là une énigme dont la solution exigerait qu'on se tienne ailleurs que dans l'après-coup de l'acte créateur. Mais après tout il faut peut-être se réjouir de ne pas pouvoir être ailleurs que dans les enchantements que nous réserve chaque œuvre d'art, après son coup.

Pli et repli

Guy LE GAUFÉY

Un jour — à la suite de quelques péripéties transférentielles dont je ne tiens pas à faire cas pour l'instant — me fut rapportée l'histoire suivante :

C'est le début des vacances d'été. Deux maisons accolées l'une à l'autre : celle des parents et celle de la grand-mère. En face de ces maisons, un grand jardin et, au bout de ce jardin, une petite rivière. Les volets des portes-fenêtres de chaque maison, repliés d'une certaine façon, créent un minuscule espace de jeu, à l'ombre et à l'abri des regards. C'est dans ce repli qu'une petite fille joue en ce milieu d'après-midi. A un moment, sa grand-mère l'appelle ; elle ne répond pas. La grand-mère demande alors aux parents s'ils savent où elle est. Réponse négative. On la cherche, on l'appelle et, pour elle, le jeu commence : elle a vraiment très envie de ne pas répondre. La petite famille commence à s'agiter, de plus en plus fébrilement. Elle peut de moins en moins répondre. On trouve rapidement ses traces de pas au bord de la rivière. C'est l'affolement. Les pompiers arrivent. Là, elle voudrait bien mettre fin au jeu, mais comment faire, comment se sortir d'un si mauvais pas ? Ça sent le roussi. Et ce n'est qu'en fin de journée, alors que la désolation a commencé de s'installer, qu'elle réussit à franchir le pas. L'histoire se termine bien : elle reçoit alors de la part de son père une bonne et solide volée.

Cette mise en épopée d'une demande d'amour est bien plus banale qu'on pourrait le croire au premier abord. Une fille unique, qui n'avait qu'à demander pour être (à peu près) exaucée, trouve ici sa première vraie figure de style d'une interrogation qui ne la quittera pas : que suis-je pour eux ? Suis-je autre chose qu'un objet de satisfaction ou d'insatisfaction ? Mais l'intensité due à la mise en scène dévoile une autre facette de cette interrogation, à savoir cette inhibition à se

manifester qui la tient rivée derrière ses volets, bien au-delà de ce qu'elle pouvait souhaiter au titre de son petit jeu de cache-cache.

Sous son regard — qu'aucun autre regard ne toise pendant toute la durée de cette scène sans réflexivité — se déroule un monde, son petit monde, non pas sans elle, mais troué de son absence. Elle peut alors se voir, non plus dans le miroir de ses présentations mondaines, mais dans l'affolement réel dont elle sait être la cause de par ses traces... de pas. Qu'elle en ait jubilé, c'est assez sûr pour qu'on en risque l'hypothèse sans autre forme de procès. Mais cela non plus ne suffit pas à clore la question ouverte par ce repli subjectif et sa singulière *tenue*.

De fait, se met en place — pendant quelques heures — une véritable tentative de *sortie du miroir*. La remémoration de la scène en porte d'ailleurs les stigmates : le temps derrière les volets est présenté comme une remémoration au deuxième degré : ça a existé, je me souviens que des années auparavant, je m'en souvenais déjà, mais en vérité, je n'arrive pas à me souvenir de ma participation directe à la scène. Présence différée, jusque dans la parole qui la remet en piste : elle n'arrive pas à s'y voir, alors même qu'aucun doute ne plane sur la réalité historique de la scène.

Je propose de considérer ce type de tentative (baptisée ici « sortie du miroir ») comme exemplaire de la mise à l'épreuve de la charpente symbolique à laquelle un sujet, en tant que tel, est appendu. Car s'il est vrai que le sujet tel que Lacan l'a avancé ne se confond pas avec le moi, il doit bien y avoir de cela quelque trace repérable ailleurs que dans les nécessités internes de ses constructions théoriques. C'est en suivant l'émergence en deux temps bien distincts de ce sujet que nous pourrions éventuellement nous en convaincre, et, peut-être, apporter quelque clarté à cet événement d'enfance.

Partons d'abord de ceci que la problématique la plus générale de l'image est d'établir une relation entre une image et *autre chose* qu'elle, tout comme l'ordre du langage établit des relations bijectives entre des sons et autre chose que des sons.

De même, l'aliénation dans l'image spéculaire — le : « C'est moi ! » — n'est pas sans laisser en réserve un quelque chose qui ne passe pas à l'image et qui, à lui seul, fait la différence entre l'image et *ce dont* elle est l'image. Ceci, qui se lit en clair dans la dialectique spéculaire chez Lacan est par ailleurs un véritable poncif dans l'ordre de la représentation : celle-ci est toujours conçue comme un *être diminué* relativement à ce qu'elle représente, et à quoi elle se trouve liée dans une relation bijective.

Pour ce qui est de l'apprentissage de la langue par l'entremise de la parole, toute une part non négligeable de cet apprentissage tient à la constitution (n'en déplaise à Saussure) d'une *nomenclature* : à certains sons se trouvent associées certaines « choses ». Il est bon de garder ici le

mot le plus vague qui soit, ces « choses » n'ayant nul besoin d'être claires et distinctes pour répondre à l'appel du nom qui leur est conféré dans cette situation de parole.

Il est alors facile de remarquer — et Lacan n'a pas manqué de le faire en prenant appui dessus — que l'enfant se dépêche de jouer délibérément avec cette nomenclature (qui, par ailleurs, lui est absolument vitale) : le chat fait « oua oua » et le chien fait « miaou ».

C'est le temps de la feinte où l'Autre est questionné — non plus directement : « Qu'est-ce que c'est ça ? » — mais par la bande : « Si je dis ça, qu'est-ce que ça te fait ? ». Premiers décollements de la rétine langagière qui autonomisent, le temps d'un sourire, la face signifiante du signe par substitution induite du référent.

Jouer ainsi des appellations, c'est ouvertement tendre la perche à l'Autre (une des façons de le faire exister), un Autre qui n'est que très accessoirement parental, et le plus comique dans ces moments ne vient pas tant de l'enfant que du parent qui se précipite à s'y croire, à se croire l'adresse exacte de cette question posée, partagé dès lors lui-même entre la surdité pédagogique (un chat est un chat) et la complaisance ravie (cet enfant !).

Puisque ça ne colle pas tant que ça entre les noms et les choses, mais qu'aussi bien pourtant, dans l'ensemble, ça colle plutôt bien, alors problème : car ceci vaut tout autant pour l'image spéculaire. C'est moi, c'est sûr, ça ne fait pas un pli, mais en même temps, il n'est que trop évident que je ne suis pas ça, que je ne me réduis pas à ça. S'il est dicible que le chien fait « miaou », alors je ne suis pas cette image qui est tout moi, d'accord, mais rien d'autre.

Ce premier temps est infiniment plus cartésien qu'on pourrait le croire : *Dubito*. Je doute... de la nomenclature qu'on est en train de me réfléter comme savoir, ce qui ne m'empêche pas de m'en servir par ailleurs. J'en doute, c'est-à-dire que je brise *localement* le lien qui unit un nom et une chose, une idée et un état du monde, bref : qui unit un élément symbolique et « quelque chose » de non symbolique.

Or ce geste de rompre un tel lien ne peut s'effectuer, techniquement parlant, qu'en éprouvant le caractère de non-nécessité de ce lien. Bien sûr, dans l'ensemble, quand on parle, on parle de quelque chose. Mais lorsque je veux m'assurer qu'à chacun de mes pas, je suis bien en train de parler de quelque chose, ma belle assurance s'effondre dans une incertitude *locale* puisqu'éclate alors la contingence d'un lien éprouvé là comme non nécessaire.

Ici gît une difficulté, qu'on retrouve aussi bien dans la dialectique spéculaire. Face au miroir, la *globalité* que me propose l'image est aliénante, peut-être, mais vaut pour moi : ici le doute n'est pas de mise. Que cette *totalité* imaginaire me représente : oui. C'est seulement lorsque je m'engage dans le détail de cette totalité, dans le recensement des traits qui la composent, que tout chavire : chacun de ces traits, c'est

clair, ce n'est pas moi. Seule leur collection me convient, comme me convient le bouclage imaginaire qui présente ces traits sous les espèces d'une unité introuvable ailleurs.

Je postule ici qu'il en va de même dans le procès de la signification. L'acte d'expression est en lui-même une entité insécable si l'on y cherche d'emblée la ou les significations dont il est porteur ; mais à le prendre élément par élément, on va déjà dans le sens de briser le lien qui unit chacun de ses éléments signifiants à son référent usuel, lien qui donc engendre, pour chacun d'eux, sa signification. (Si du moins l'on tient, comme Lacan, que la signification dépend de la liaison d'un signifiant à un référent.)

Chiffrons cela pour nous y reconnaître un peu par la suite. Décidons de la convention suivante : je donne un nom de constante mathématique (a, b, c, \dots) à l'élément symbolique, et un nom de variable mathématique (x, y, z) à l'élément non symbolique. Si le temps de la nomenclature revient à lier a à x , b à y et c à z , le premier décolllement s'opère par une permutation simple dans cet appareillage, sans qu'on puisse dire évidemment si ce sont les lettres qui changent d'objets ou les objets qui changent de lettres. Simplement : là où x était lié à a et b à y , a devient lié à y et b à x . Il y a mise à l'épreuve du lien qui fondait la nomenclature par démonstration de sa non-nécessité *au coup par coup*.

Au terme de cette épreuve, un double résultat est donc obtenu : la nomenclature continue évidemment d'exister et de se révéler indispen-sable dans la vie quotidienne, mais chacun des ordres qu'elle appareillait solidement acquiert une espèce d'indépendance. Il est ici important de remarquer que cette « relative » indépendance n'est pas première dans l'ordre de l'expérience ; elle ne surgit que par décolllement de ce qui se donne dans un premier temps comme rigoureusement lié terme à terme. L'unité de départ se révèle, après épreuve, constituée de deux éléments, et donc aussi constituée d'une relation qui, localement, n'est jamais nécessaire, alors que globalement elle est inéliminable du fonctionnement de la langue.

Ces permutations langagières ouvrent à elles seules l'espace de la métaphore et de la métonymie, mais il ne suffit pas qu'un espace s'ouvre pour qu'il soit pleinement occupé.

Car si a peut aussi bien être x que y , arrive un moment où notre petite convention mathématique qui instaurait une différence de nature entre des constantes et des variables s'effondre, et où il est permis de s'apercevoir que ces lettres appartiennent toutes *au même alphabet*¹, et

1. Prévenons ici l'objection qui ramènerait ce « même » (alphabet) au seul choix de la convention de départ, laquelle s'appuyait, en effet, sur un seul alphabet, facile dès lors à reconnaître comme « même ». Mais en aurait-il été différemment si nous avions choisi deux alphabets, ou deux systèmes de notations aussi étrangers l'un à l'autre qu'on voudra ? Certainement non, si l'on se rend attentif au mouvement par où l'élément, pour en venir à se questionner lui-même, se doit d'énumérer *tous* les autres du même

que donc la question se pose aussi de savoir *si a est a*. Oui ou non.

On atteint ici un point catastrophique au sens où cette question (qui a l'air d'être de la même veine que lorsqu'on demandait si a pouvait être z) s'avère être d'une autre trempe. Tant que la question de savoir si a est a n'est pas abordée, la nomenclature continue d'être triomphante, quels que soient les jeux de glissement qui peuvent s'effectuer sur son dos : ils ne remettent pas à eux seuls en cause le fait même de la relation bijective élément par élément.

Par contre, quand vient à s'éprouver le fait de savoir si a est a, de constituer « a est a » *comme un savoir*, quand donc se trouve mis sur la sellette le principe d'identité, c'est une autre affaire qui se déclenche.

On peut en dire l'essentiel en remarquant que, parce que les deux éléments ont l'air d'être les mêmes, la question de la relation qui les unirait prend un relief qu'elle n'avait pas quand les deux éléments se présentaient encore comme différents.

Et ce relief s'accroît encore du fait que l'identification qui *aboutit* au principe d'identité — au « a est a » — ne prend pas son ressort sur une ressemblance imaginaire, sur une quelconque *mimesis*. Le principe d'identité ne trouve son plein registre de fonctionnement que s'il est conçu comme mettant en œuvre ce que nous appelons après Lacan l'identification symbolique.

Ce qui va en effet permettre d'identifier a à a, ce n'est en aucune façon les propriétés particulières de la lettre a, mais ce que Lacan nomme à cet endroit « un des secrets de l'identification », à savoir « cette assumption spontanée par le sujet de l'identité de deux apparitions pourtant bien différentes ».

Voilà donc notre sujet ainsi introduit, alors qu'il n'en a pas été question avant, et pour cause. Il ne vient ici que pour donner un nom à la relation qui fera, dorénavant et dorénavant seulement, que a sera a. Le sujet — notre sujet — surgit comme la condition de possibilité du principe d'identité.

C'est pour cette raison que Lacan s'est échiné à faire démarrer toute son affaire sur l'affirmation contraire qui énonce, en toute clarté, que *a n'est pas a*, que le signifiant (jusque dans sa structure localisée qu'est la lettre) n'est pas identique à lui-même. L'appui pris sur Saussure est ici précieux pour soutenir qu'un signifiant n'est jamais que différent de tous les autres, et non pas identique à lui-même.

Et ceci, non pour contrer le principe d'identité — ce qui serait une bêtise puisque pour le nier il faudrait d'abord l'affirmer — mais pour

ordre, soit ici tous les éléments possibles de notation. La question de l'identité à lui-même de chaque élément symbolique pose ainsi la question du « tout » de l'ordre symbolique (l'auto-référence touche immédiatement à des questions de consistance globale) ; et c'est parce que de telles questions sont inabordables en quelques phrases qu'a été choisie la convention en question, qui présente fallacieusement... un point de fallace obligé dans l'abord de l'auto-référence.

bien marquer que si l'on fait de ce principe un point de départ, on aura d'ores et déjà définitivement oublié la question du sujet.

C'est parce que a n'est pas a qu'un sujet doit être requis pour identifier « deux apparitions pourtant bien différentes », et produire ainsi la *conclusion* que, oui, « a est a ». C'est sur fond de différences qu'un sujet, au sens où Lacan a pu avancer et soutenir ce terme, s'inscrit comme opérateur d'identification symbolique, i.e. non imaginaire, autrement dit encore hors toute référence à la *mimesis*, à une mêmété première. Ce n'est pas parce qu'il y a du même qu'on identifie symboliquement; c'est parce qu'on identifie qu'il y a du même, consécutivement à cette opération d'identification symbolique.

Ce sujet n'est pas plus actif pour autant. Ce n'est pas parce qu'un tel sujet déciderait comme ça, dans sa petite tête, que ceci et cela, désormais, ce sera la même chose, qu'une identification se produit. S'il est vrai que « le signifiant représente le sujet pour un autre signifiant », dès que nous voulons mettre ce sujet en position de sujet grammatical, il est mis à la voix passive : « Le sujet est représenté par un signifiant pour un autre. »

C'est par là que le parallèle établi dès le début entre l'ordre langagier de production des significations, et le procès de constitution de la subjectivité trouve sa raison d'être. « a est a » est à entendre exactement de la même manière que « moi, c'est moi » : qui voudrait faire de l'un et de l'autre de ces énoncés un point de départ, une véritable origine dans le chemin vers la certitude subjective, est voué à l'échec. Ce n'est pas en moi que je trouverai les raisons d'affirmer mon identité à moi. Tout au contraire, dans cette approche, je ne cesserai de rencontrer dans ce moi l'aliénation imaginaire qui le constitue et le fait indéfiniment autre. De même, ce n'est pas en a que je trouverai les raisons de dire que « a est a ». Le principe de l'identité est ailleurs que dans ces affirmations rageuses où la tautologie cherche à se présenter comme n'ayant pas d'histoire, et donc se prétend apte à incarner un point origine au-delà duquel il serait vain de vouloir remonter.

Si j'ai pu précédemment rapprocher le premier décollement de la nomenclature langagière du premier temps du doute cartésien (lorsqu'il s'agit d'éprouver les vérités reçues par la voie de la sensibilité), ce temps second d'émergence du principe d'identité me paraît être de la même veine que le temps dit du doute hyperbolique, lorsqu'il s'agit de douter jusqu'aux vérités mathématiques et logiques.

Car il ne suffit pas à Descartes de faire le sceptique en prétendant ne rien savoir qui vaille, il lui faut encore éprouver la contingence des vérités que le doute sur le savoir issu des sens a épargnées, soit les vérités mathématiques et logiques. Par son invention métaphysique du Dieu créateur des vérités éternelles — ou l'invention narrative du Dieu trompeur dans les *Méditations* — Descartes réduit ces vérités à des êtres

créés par Dieu, des êtres comme nous ; elles doivent donc être conçues comme étant infiniment éloignées et infiniment différentes de Lui. Et ce faisant, Descartes redonne ainsi à la stricte nécessité qu'elles ont pour nous leur contingence première : elles auraient fort bien pu être autres, elles n'en auraient pas été moins nécessaires pour nous. Leur identité n'est pas une condition de la création du monde par Dieu, mais bel et bien le *résultat* de cette création : une fois le monde créé *avec* ces vérités-là, c'est joué. Ce sera comme ça et pas autrement, car Dieu n'est pas inconstant. Il ne viendra pas changer les règles du jeu (tout comme le Dieu d'Einstein, qui ne joue pas aux dés).

Le moment de la certitude subjective s'établit dans ce culmen de la mise à l'épreuve du principe d'identité. D'abord, je doute du savoir en tant que relation nécessaire et donnée d'avance entre éléments symboliques et éléments non symboliques ; puis je doute encore de la nécessité que chacun de ces éléments symboliques entretient à l'égard des vérités qu'il produit dans son ordre. Je doute... que 2 et 2 fassent 4, qu'un triangle ait trois côtés. Arrivé là, le salut n'est plus que dans le sujet, ce sujet qui chez Descartes déploie immédiatement un double registre : celui d'*ego* avec son *cogito*, lequel appelle irrésistiblement celui du Dieu non-trompeur qui surgit dans l'illumination de sa preuve.

Dans une pulsation temporelle remarquable, quand Descartes a réussi à suspendre toute nécessité dans les relations qui se trouvaient :

- entre les figures et le monde (doute sur les vérités sensibles) ;
- entre les figures elles-mêmes (doute hyperbolique sur les vérités mathématiques et logiques),

surgit alors en pleine clarté l'élément de base de toutes ces relations antérieures, jusque-là toujours masqué par les termes pris dans ces relations : le sujet.

Voilà pourquoi — quelles que soient les différences qui ne manquent pas d'apparaître dans l'étude minutieuse des textes cartésien et lacanien — le sujet cartésien est dit par Lacan être celui-là même auquel nous avons affaire dans l'analyse.

Certes, l'analyse n'est pas une ascèse cartésienne, et la règle fondamentale n'invite personne à douter de quoi que ce soit. Mais s'il est vrai — comme j'ai cherché à l'indiquer — que la dialectique spéculaire et la mise en jeu de la langue par l'entremise de la parole conduisent toutes deux à ce point catastrophique de questionnement du principe d'identité, alors le « Qui suis-je ? » qui sous-tend régulièrement une demande d'analyse trouve invinciblement ses coordonnées cartésiennes. « Je » est ce qui permet d'instaurer *comme savoir* que « a est a ». Je suis ce qui fait qu'il y a de l'identité, quand mes sensations et mon entendement ne me livrent jamais que des différences (à y regarder de près).

Ceci est décisif car il s'en déduit... rien de moins que l'existence d'un monde. Dès qu'un objet peut être affirmé, su comme identique à

lui-même, la totalité de ces objets, c'est ce qu'il est convenu d'appeler : le monde. Le monde, c'est la totalité des objets qui « s'appartiennent » à eux-mêmes : ce n'est que lorsqu'on cherche à totaliser des objets qui « ne s'appartiendraient pas » à eux-mêmes, qui feraient en quelque sorte défaut au principe d'identité (comme par exemple les « concepts » de Frege), que surgit le paradoxe de Russell et tous les problèmes de consistance.

Ce qui nous conduit alors à un singulier constat : il y a un monde connu et reconnu comme identique à lui-même (et par là-même objet d'investissement narcissique), *parce qu'un* sujet aura pu assurer un principe d'identité. Si pas de sujet, pas d'identité, et alors pas de monde qui puisse être investi narcissiquement comme une totalité, i.e. comme une extension, aussi vaste qu'on voudra, de l'image spéculaire.

Il est temps maintenant de conclure en faisant retour à notre petit récit initial.

Derrière ses volets, dans ce retranchement qui livre à son regard un monde tout un temps centré sur son absence, la petite fille s'éprouve comme sujet d'une façon apparemment inhabituelle, mais dont je suis prêt à parier qu'elle ne manque pas — selon un biais ou un autre — dans chacune de nos histoires singulières.

Après ce suspens des représentations narcissiques, elle va re-prendre sa place. Elle va pouvoir *faire retour* — comme l'*Enfant prodigue* qu'elle était, assurément — et, de ce fait, pouvoir s'identifier à cette place trop unique jusque-là. L'opération se présente en vérité comme un escamotage : rien n'a vraiment changé entre, disons, deux heures de l'après-midi et huit heures du soir. Elle est la même. Mais à partir du *pli* premier — qui la faisait être cet enfant et nul autre — elle a trouvé moyen d'opérer un *re-pli* qui, à lui seul, ouvre le registre d'une histoire qui pourra désormais être la sienne.

La drôlerie du réel

ou : du signifiant polonais...

Jean-Paul ABRIBAT

Nous placerons en exergue des réflexions qui suivent cette phrase des *NEcrits* (in *Jeunesse de Gide ou la lettre et le désir*) : « La touche d'humour dont l'auteur à de modiques intervalles en tempère l'opération, n'est que place faite à la drôlerie qui structure les choses. »

Ou : du sujet, de sa place, de son illusion d'être auteur et du trait, reversé au compte du sur-moi, qui, le sujet, « irrémédiablement » le barre... « Tout finit à la comédie, mais qui fera finir de rire ? ».

Lorsque le noble navire s'élançe sur les sombres lames de la mer farouche et inhospitalière qui baigne le pays appelé Germanie, « parce que les habitants de ce pays sont tous cousins germains », le Père Ubu peut s'écrier que si beau que soit ce pays, il ne vaut pas la Pologne : « S'il n'y avait pas de Pologne, il n'y aurait pas de Polonais ! », ce qui a toute l'apparence (mais rien que l'apparence...) de l'irréfutable de la tautologie, ou — si l'on préfère — du Moi qui se pose en se pensant, et se pense en se posant, cher à la *Doctrine de la Science* de Fichte... ! $A = A...$ le sujet s'auto-pénétrant et s'auto-élucidant du discours philosophique, de la *Selbsbewusstsein* ou du savoir absolu.

Ce sujet, le sujet supposé savoir, comme nous l'a dit le séminaire *l'Identification*, a la portée d'un trait d'esprit ! celle du sophisme d'Epiménide le Crétois : « Je mens », mais alors, du vrai au faux et du faux au vrai, de la tautologie au non-sens et retour, qui fera cesser la vacillation et le roulis de « ces bateaux dans le nombre réglé de leurs figures » ? Le savoir absolu, ô paradoxe de Raymond Queneau, est tout aussi bien dans le dimanche de la vie le triomphe de la brute et du vaurien.

Nous suivrons Lacan dans son irrévérence, lorsqu'il illustre le défaut de l'énoncé kantien de la Loi morale, par cette mystification retouchée d'Ubu roi. De la loi morale, comme de la maxime sadienne, se détache le sujet de l'énonciation qui s'isole du : « Vive la Pologne... » et ce qui ainsi s'isole est un effet de *fun* : cet effet de *fun* que *toujours* inscrit la manifestation du sujet de l'énonciation dans sa différence avec l'ensemble des énoncés.

Nous verrons plus loin ce que « signifie » que le sujet de l'énonciation (« le présent du dire ») ne trouve que là son signe ou plus exactement sa marque. Il y va de sa vérité, surgie de la méprise.

Mais d'abord insistons sur cet effet de *fun*, quitte à lui laisser son caractère et son départ d'énigme, si sensible dans le « Vive la Pologne... » (pourquoi rit-on au juste?) en renvoyant plus loin la tentative de « démontage »...

Une question posée à Jakobson, lors du voyage à travers les Universités Nord-Américaines, nous rendra sensibles à l'insistance de cet effet de *fun*. Lacan trouve l'entrée de sa question dans l'équivoque : deux et d'eux. Deux vient de *duo*, d'eux de *illis*.

Ce n'est pas, si nous pouvons dire... n'importe quelle équivoque ! qu'est-ce qui d'eux fera deux..., s'agissant de l'impossible du rapport sexuel ou encore... de la série Q, 1 et 2 avec la fonction du successeur, écriture logique de la même question...

Et Lacan demande à Jakobson s'il pense que la langue comme signifiant est apte à happer les différents discours qui s'en tamponnent. Sans détours, nous voilà au cœur de la question et précisément à son nœud, c'est le cas de le dire ! Nous y reviendrons plus loin.

Le phonème comme trait distinctif a-t-il pour destinée d'être un piège à équivoques ? ou cela relève-t-il du hasard, de la *rencontre* avec une oreille particulière : l'oreille française ?

Ce versant de l'équivoque, du calembour, que seules les langues formalisées ne permettent pas, répond Jakobson, et que Lacan dans les « *Non-dupes* » a caractérisé comme hétérogénéité de l'effet de sens, sur la base d'un même savoir : celui qui véhicule la langue, est le versant auquel un analyste doit toujours être sensible, a dit Lacan à Jakobson.

Car l'équivoque est ce sur quoi joue l'interprétation. Lacan le pose en rapport avec le symptôme : « intervenant d'une certaine manière sur le symptôme on se trouve équivoquer ». Or ce versant, dans sa *duplicité* est celui du *fun*, précise Lacan.

Dans ce qui suit, nous tenterons d'articuler les dimensions de cet effet par rapport au sujet et au réel.

Nous ne pensons pas pouvoir le faire sans articuler aussi, avec le trait, la dimension du comique et de la comédie, tant il s'avère que le *fun* recoupe les dimensions du *sens* et de la *signification*.

Si Lacan a pu dire « ça rêve, ça rate et ça rit », à Bordeaux en mars 68, il a par là inscrit « une même structure de bâti ». Celle qui est la place de l'interprétation, en tant qu'elle ordonne la direction de la cure — sidération et ténèbres, sidération et lumière, où il peut advenir de l'analyste.

Pour un essai de démontage

Dans le *Witz*, Freud avait remarqué que l'explication du trait, son développement, en une ou plusieurs phrases : du sous-entendu à

l'entendu... fait cesser le rire ! Il s'agit toujours d'une réduction par un démontage : de la chute d'un dire. « L'analyste est en quelque sorte une chute de ce dire et en tant que tel il fait *semblant* de comprendre et c'est en ça qu'il intervient au niveau de l'inconscient ». Ce dire est un *lieu* : le sujet y va en tant qu'il dit n'importe quoi, précisément dans l'équivoque signifiante (Impromptu sur le discours analytique du 2 décembre 1975).

De ce qui dans le « Vive la Pologne... » nous fait rire, essaierons-nous d'en « comprendre »... un bout ? Nous ne saurons le faire qu'à passer par la *Critique de la raison pratique*, que le caractère toujours fuyant de l'objet de la Loi marque d'un érotisme inestimable..., s'il est sans doute innocent !

Nous en revenons à l'épreuve à laquelle a à se soumettre la maxime de la volonté, si elle doit prétendre à la dignité de la loi : valoir universellement pour toute volonté rationnelle, l'universalité ne se réduisant jamais à la généralité qui relève d'une constatation, empirique et non a priori ; elle dépend des cas de l'expérience, loin de pouvoir la fonder, ce à quoi l'universalité prétend.

Et nous en revenons au *dépôt* et au *dépositaire* : pas de dépôt sans un dépositaire à la hauteur de sa tâche : les deux oreilles à jamais bouchées à tout ce qui pourrait faire trébucher sa fidélité ! Voilà où se fonde inconditionnellement le devoir de garder les dépôts... pour les rendre. L'inconditionnalité de l'impératif est indépendante de l'expérience, a priori et dans son écriture logique : jugement, liaison analytique, « identitaire », $A = A$, tautologie et même « tauto-ontologique » de l'universel, « écoute bien Toto... ».

Mais pourquoi, diable..., faut-il qu'il y ait des dépôts ? Lacan dans l'*Etourdit* écrira « il n'y a pas d'universelle qui ne doive se contenir d'une existence qui la nie », pas d'universel qui ne se réduise au possible : l'*acte* d'énonciation est un moment d'existence et pour qu'un dit soit vrai : pas de dépôt sans un vrai dépositaire, encore faut-il qu'on le dise « que dire il y en ait »... L'impératif moral a une vérité universelle certes mais, située de ce discours, son énonciation « ex-siste à la vérité »... !

Et ce que le gag de « Vive la Pologne... » fait apparaître, dans son rapprochement avec l'impératif du dépôt et du dépositaire, est bien que la loi, à se fonder dans la liaison analytique, ... s'affirme comme formulée de nulle part « c'est-à-dire d'être sans raison, elle confirme encore d'où part son dire » : de l'Autre comme sans garantie et sans raison : rien peut-être...

« Vive la Pologne, sans doute... » mais pourquoi faut-il qu'il y ait des Polonais ?

Si, en tant que telle, la tautologie est irréfutable¹, est-il si sûr qu'elle

1. Signalons, en parallélisme... curieux : la formulation « une psychanalyse, type ou non, est la cure qu'on attend d'un psychanalyste » in *Variantes de la cure type* (1955).

ne puisse être prise en défaut : « car les polonais se sont recommandés de toujours par une résistance remarquable aux éclipses de la Pologne, et même à la déploration qui s'en suivait » ?

Voilà ce qui fait la singularité de cet effet de *fun* : en dépit des partages comme de l'oppression, que le singulier ne cesse pas d'ex-sister, au « nez et à la barbe » de l'effacement du discours universel où il se trouve situé ! ou du bord d'un réel, nous y reviendrons plus loin.

Le pas-sans délivre alors son équivoque, sa duplicité entre la condition nécessaire et suffisante et... l'inclusion qui ne se motive que de l'exclusion. « Vous n'êtes pas sans savoir » avec, comme y insistait Lacan dans le séminaire *L'Identification* le double sens, et l'inévitable « compréhension » à rebrousse-sens, inévitable dans ce genre de formulations où le sens glisse et fuit ; l'anneau du sens, courant comme un furet sous les enchaînements de la grammaire.

Le pas-sans qui conduit à reconnaître le sujet de l'énonciation que le sujet de l'énoncé désigne comme celui qui parle actuellement (le dire du présent) mais ne signifie pas (le présent du dire), trouve sa place dans ces particules en suspension où le sujet de l'énonciation trouve sa marque : ainsi le *ne*, dit abusivement explétif « Je crains qu'il *ne* vienne ». Le je de l'énoncé et le je de l'énonciation se divisent, le second peut s'élider et disparaître sous le dit : « énonciation qui se dénonce, énoncé qui se renonce, ignorance qui se dissipe, occasion qui se perd... » Le sujet de l'énonciation ne s'avère que dans le jeu des équivoques, comme une trace qui s'efface, où perce la tension équivoque du désir : la valeur du *ne* est à trouver dans une fonction de la *hâte* dans le temps logique, car le jeu des équivoques, celui des identifications, « se fait au pas d'une scansion », comme Lacan l'écrit dans la *Remarque sur le rapport de Daniel Lagache*.

Cette division du dit au dire ou cette refente du sujet, est bel et bien présente dans ce que « la voix de la conscience » comporte comme effet de *fun*. Qui me parle à cette heure... et d'où me parle qui me parle, plus intérieur à moi que moi-même c'est-à-dire irrémédiablement Autre ? Insistante moquerie...

Ce « critère » n'est pas énoncé, dit Lacan, pour la raison qu'il est considéré comme une *proposition tautologique*.

Mais son évidence, loin de reposer sur une identité, relève de l'*ironie*.

Une ironie qui a pour effet de répéter une impasse, celle à laquelle a conduit la première démarche, appelée dogmatique, pour définir la cure : dogmatique parce qu'elle s'efforçait d'atteindre un jugement universel à partir de la réalité et le manquait, se mettant dans une impasse.

L'évidence ironique, rien qu'ironique... de la tautologie la démasque comme *jugement synthétique a priori* : voilà « son grain de sel » ! Mais le caractère synthétique de la liaison renvoie à la *raison pratique*.

En effet l'universel n'a que l'existence — précaire, comme une ombre évoquée par Ulysse dans l'*Odyssée*... Il y faut pour la maintenir un homme, et un homme *réel*.

L'ironie de l'apparente tautologie s'ouvre sur toute la question du désir de l'analyste.

La maxime sadienne de la jouissance, dans son *humour* (noir) est alors plus honnête car elle démasque l'Autre « J'ai le droit de jouir de ton corps, peut me dire *quiconque...* ». L'énoncé sadien s'adresse à tous, moins une personne : moi précisément et de ce droit il découle pour moi un impératif : je suis obligé à ne pas faire obstacle au droit de quiconque sur moi (*Paraphrase de Kant avec Sade, Scilicet 2/3*).

Dans l'impératif de Kant « Agis de telle sorte etc. » le singulier de la 2^e personne correspond à la similitude des personnes qui sont *toutes* deuxièmes par rapport à un je universel, je transcendantal de la raison pure pratique, du sujet parlant qui fonde en miroir la réflexivité de tous les sujets empiriques, phénoménaux.

Dans la maxime sadienne, nulle trace de réflexivité : elle ne peut être prononcée que par un autre que moi, qui *me* concerne quand il l'énonce à *sa place*.

Le sujet de la jouissance manifeste donc ce que l'impératif moral occultait : c'est de l'Autre que provient mon propre message (droit à la jouissance) sous une forme inversée (le devoir de ne pas me refuser aux caprices et aux exactions de la volonté de jouissance de l'autre).

Le sujet de l'humour noir sadien, « qui n'est pas un incompréhensible humour triste mais la connotation du comique... qui ne s'arrête que sur la menace d'une impossibilité intrinsèque de la raison de raisonner plus loin », ce sujet d'un discours « plus rigolo » est la déchéance du sujet philosophique, du sujet transcendantal.

Il marque ainsi que la réciprocité (je-tu) ne constitue en rien un temps de franchissement dans la subjectivation. La maxime sadienne, dans son humour, montre (contre Kant) que c'est le désir qui fait la loi, désir énoncé de l'Autre, qui m'impose la renonciation à résister, la renonciation à la jouissance, et cela très précisément au nom de mon droit à la jouissance, quand un autre prononce la formulation de la maxime. Voilà qui ne cesse pas d'être drôle !

Mais ce que la maxime sadienne révèle est ce que l'impératif masquait, voilà en quoi elle est plus honnête : l'impératif moral masquait qu'il nous requiert de l'Autre : *la voix* (du dedans).

Ainsi le sujet de l'énonciation « requiert le sujet de l'énoncé à s'énoncer en se barrant ». Il n'apparaît qu'au prix de disparaître : irrésistible effet de *fun* !

La dialectique du désir est comme telle celle du désir de l'Autre ; nous désirons toujours selon la loi de l'Autre.

Cet Autre n'est pas l'Autre absolu du sujet philosophique, transcendantal, mais le lieu du sujet, ou comme le dit le séminaire *L'Identification* le dépotoir des représentants de sa représentation, pour quoi le sujet n'est jamais que représenté. On pourrait dire : contre le sujet philosophique, le sujet du trait d'esprit...

Mais le sujet de l'énonciation s'adressant au sujet de l'énoncé, le suscitant : « tu es celui qui... », le tue par son impératif même : « le

fonds tuant de tout impératif », car le sujet de l'énoncé n'est que pour autant qu'on lui dit : tu es...

« La jouissance, à s'avouer impudemment dans son propos même, se fait pôle dans un couple dont l'autre est au creux qu'elle fore déjà au lieu de l'Autre pour y dresser la croix de l'expérience sadienne » (*Kant avec Sade*). La jouissance « Jouis selon la loi ! » décompte le sujet, accapare sa volonté, la provoque « au-delà ». La jouissance est une faille « précaire d'être suspendue dans l'Autre à un écho qu'elle abolit à mesure, d'y ajouter l'intolérable ». La croix est celle de la barre dont la jouissance se barre, fout le camp au lieu de l'Autre — expérience crucifiante et cruciale !

La dialectique de la maxime sadienne, dévoilant la racine de l'effet de *fun* est celle de l'aliénation et de la séparation, la *Logique du fantasme* : La jouissance est cette part perdue en l'Autre. Insistons : la structure de la subjectivation, référée à la jouissance est à l'extérieur du sujet, très précisément il s'y évanouit.

La maxime sadienne dans son humour dévoile donc que le sujet n'est tel que comme assujetti, (a) sujet, à un ordre du signifiant qui le précède et qui fore sa place au lieu de l'Autre. Lacan dira : le symbolique c'est-à-dire la lettre fait trou.

L'ordre de la lettre est en référence au désir en tant que s'il n'est pas articulable, il n'en est pas moins articulé, à la fois fuyant au-delà et trouvant son appui, sa *limite*, dans l'écriture du fantasme.

Nouage du sujet de l'énonciation, de l'effet de *fun* qui le manifeste dans la *lettre* où le désir vient recevoir sa marque, la maxime sadienne rejoint ce qu'énonce la *Remarque sur le rapport de Daniel Lagache*.

Et précisément, en référence à Alfred Jarry et Ubu Roi (qui dira les interférences de Lacan, non avec le surréalisme... La cause est entendue mais avec Jarry, Queneau, l'Oulipo : ouvroir de littérature potentielle... ?). Pour illustrer le ruisseau où *court le sujet* avant d'en sourdre, par la *duplicité* qui fonde le signifiant, Lacan recourt au *Witz* ; à l'interjection illustre : Merdre, condensation d'un simple phonème supplémentaire « trivialité raffinée de lapsus, de fantaisie et de poème ». Une *seule lettre* transforme la jaculation la plus vulgaire vers le rire allant au sublime : le Mot d'avant le commencement.

Le jeu des lettres : meindre - redimer -, mairdre - admirer -, inscrit et la promesse et la dette et l'admirable ; tant il s'avère que l'effet de *fun* touche, et à l'histoire de la destinée, et au sublime qui confine toujours au rire insoutenable, ô poème de l'amour courtois d'un Arnaud Daniel... Nous renvoyons à la lecture qu'en fait Philippe Julien in *Le retour à Freud de Jacques Lacan*.

La maxime sadienne donne la vérité de l'impératif kantien : le désir comme désir de l'Autre, désir de désir, n'est pas sujet mais il donne la vérité du sujet, du sujet *ex-centrique* ;

La jouissance de l'effet de *fun* est dans l'Autre : la troisième personne,

die dritte Person, comme Freud l'a éclairé dans le *Witz*. La tendance du sujet pathologique (S) y reçoit le sceau du signifiant, qui décomplete le sujet (§ par l'opération de l'aliénation et de la séparation, du *vel* : V). Ainsi est requise la structure quadrangulaire, celle du fantasme sadien mais dont relève *tout calcul* du sujet.

Le sujet, qui se fige comme agent de tourment (fétiche *noir* comme l'humour) s'y trouve comme objet, comme *a*.

Ainsi l'effet irrésistible met en circulation « *l'atome de l'amour haine* » (de la *triple* passion, avec l'ignorance de qui n'en veut rien savoir) qui s'irise au voisinage de la Chose. Le trait d'esprit « flirte » avec l'horreur — la volonté de jouissance dans sa liberté s'exalte à la façon « d'une autre, horrible liberté »...

Mais Sade ne donne la vérité de Kant qu'à rester sur le même plan, soumis à la loi, n'allant pas plus loin que la disjonction du désir et de la Loi, même si au nom du désir il blasphème la loi. Il reste suspendu à l'aporie du roc de la castration et du *Penisneid*, celle de l'analyse indéfinie... « D'un traité du désir peu, sinon rien de fait. »

Par là précisément il retombe au sérieux (au sériel de la succession des victimes toujours aussi fades et inconsistantes). Il manque à une exigence : celle du trait d'esprit, « du *wit* dont Pope, depuis près d'un siècle avait alors dit l'exigence ».

Il trouve alors le *contraire* du *Witz*, non pas sidération et lumière, mais sidération et ténèbres, au-delà de la crainte et de la pitié, la tragédie, l'*Atè* du signifiant.

Lacan considère ce tragique, qui va se préciser dans « le roman érotique ou le drame religieux », tragique tardif..., comme un genre : le tragique gâteaux, tout proche du tragique noble... !

Sade a manqué le trait, tant celui de l'impuissance que masque le projet éducatif et où il se fonde (celui des instituteurs immoraux) que le trait du triomphe trop historique des vertus pharisiennes (déjà avec Paul l'apôtre du rang des pharisiens) à partir des traits en ligne de feu dont Jésus a accablé hypocrites et faux dévots : les pharisiens eux-mêmes... les ayant enveloppés dans la « tunique de Nessus du ridicule » selon l'expression de Renan.

Le démontage de l'effet de *fun* nous conduit ainsi à une « réflexion sur le sérieux... et le ridicule, le tragique... et la comédie ».

Plus tard Lacan questionnera Freud : pourquoi mettre une tragédie (l'Œdipe) à l'origine ? La vie n'est pas tragique, dira l'*Une-bévue*, elle est comique.

Tant il est vrai que l'effet de *fun* se manque, s'il ne s'approfondit jusqu'au point où « l'essence » du désir rejoint celle de la comédie et, nous le verrons avec *Les Formations de l'inconscient*, de son signifiant majeur : le phallus.

L'acéphale

Ce que le gag du « Vive la Pologne... » fait ressortir est une caractérisation de la subjectivité comme la possibilité de manier des signifiants à des fins purement signifiantes. Lacan a pu dire dans le séminaire sur les psychoses qu'un vrai signifiant, en tant que tel, ne signifie rien et que c'est précisément par là qu'il est indestructible. La langue fondamentale de Schreber est faite de ces équivoques, de ces calembours, de ces à-côtés du sens qui renvoient à ce qu'on a appelé, après Lacan, le trognon de la parole.

Ainsi pas de trait qui ne renvoie, en fin de *compte*, au signifiant asémantique ; ce qui trace la voie de la formation des analystes, par les *Fliegende Blätter* chères à Freud, ou ce que Rabelais nommait déjà les fanfreluches antidotées... C'est dire que l'énonciation renvoie dans le réel à un sujet capable de se servir du signifiant pour nous leurrer, ce qui donne sa valeur comique éternelle à la plainte du juif qui accuse son compagnon de voyage de le leurrer... en lui disant la vérité.

La souffrance de Schreber s'adresse à ce sujet trompeur dans le réel (les voix : les voix jacassantes des oiseaux miraculés dont les noms se déploient dans des équivalences purement homophoniques). Bien plus ! Ahriman, le dieu inférieur, se dévoile à Schreber dans toute sa puissance lorsqu'il l'interpelle par un mot simple *Luder* ! que Lacan rapproche du *lure* anglais, du *leurre* français « le grand Autre a de ces impertinences » in « *Du traitement possible de la psychose.* »

Devant les universités nord-américaines Lacan parlera du comique de la psychose, en tant que la psychose est un essai... de rigueur...

Lorsque le signifiant se déchaîne dans le réel, des jaculations divines envahissant le sujet : c'est pour envoyer le Nom du Père se faire f... avec aux fesses le Nom de D... »

Nous retrouvons le mot, le mot des mots, l'épos que la conférence du 8 juillet 53 illustre par le nom du légume le plus vulgaire (chou), de l'animal le plus répugnant (rat) au cœur, c'est le cas de le dire, de la pâmoison elle-même et *L'Etourdit* dira : le mot commence à l'injure « conféromère »...

Il s'agit là d'une parole au-delà du sujet, seule prégnance de l'Autre ; à la fois ce comble du sens par lequel Lacan caractérisait l'énigme et vidage de tout sens. Schreber capte la parole de la langue de fond : « tout non-sens s'annule » au moins même où il est livré, pieds et poings, corps non pas entier mais dépecé pour être recomposé, à la radicale *Unglauben*.

Mais si le subjectif, comme le dit le séminaire sur les psychoses, est par là « quelque chose que nous rencontrons dans le réel » cela requiert que nous distinguions, eu égard à l'acte d'énonciation, le sujet et ce qui y advient comme *ego*, sans pour cela être nécessité à trouver sa marque

dans le seul je de l'énoncé. Ni l'impératif, ni l'exclamatif, ni les particules en suspension dans la langue ne nécessitent un je de l'énoncé.

Le séminaire II a caractérisé l'*ego* comme le point d'où part le « regard sur l'objet », c'est de là que les objets sont désirés et tant que tel l'*ego* est une structure où la relation imaginaire, le rapport à l'autre, trouve un centrage. Comme tel l'*ego* est un objet, nous dit Lacan, un objet privilégié mais un objet.

Ce que montre le rêve (le rêve comme rébus) et très précisément le rêve de l'injection faite à Irma est formulé par Lacan sous la forme suivante « tu es ceci, qui est loin de toi, ceci qui est le plus informe ».

Le rêve — mais aussi toutes les formations de l'inconscient — inscrit la cacophonie du discours d'une multiplicité d'*ego*. Lacan parle d'une abolition, d'une destruction du sujet en tant que le sujet est transformé en une image polycéphale (les cornets et les formations blanchâtres de la gorge d'Irma).

Les formations de l'inconscient pointent vers un sujet *acéphale*. Le mot triméthylamine surgit par une voix qui n'est plus la voix de personne, qui parle en moi, par un mot qui n'est qu'un mot, au-delà de moi.

Les formations de l'inconscient dans leur effet fondamental de *fun* renvoient à un sujet au-delà de l'*ego*.

Ce sujet acéphale, alpha et oméga du sujet, est Nemo, personne mais c'est lui qui parle. Si, comme le dira « *Subversion du sujet* » le *moi* est constitué par un procès imaginaire à partir de l'image spéculaire, le graphe permet de lire la *double* articulation de ce procès : en court-circuit, dans l'aliénation du sujet \S , reporté de la pointe au départ du graphe, à l'*insigne* qui forme l'Idéal du moi pour l'identification première, et en *second lieu* par une voie de retour qui passe par le message reçu de l'Autre, comme lieu du code.

Le moi ne s'achève donc que comme métonymie de la signification du Je du discours. L'algorithme de la métonymie nous indique précisément que le rapport de signifiant à signifiant (le mot à mot) permet une élision qui installe le manque à être dans la relation d'objet : renvoi de la signification que le désir investit en visant ce manque à être.

Pour le Je, l'énonciation est un *fading* : le fantasme, division du sujet par un objet qui le traverse sans qu'ils se pénètrent en rien ($\S \diamond a$; identité qui se fonde sur une non-réciprocité absolue), est l'étoffe de ce Je. Comme tel, ce Je est primordialement refoulé.

L'*Instance de la lettre*, bien avant *La Logique du fantasme* avait formulé cette équivoque du Je : « je pense où je ne suis pas donc je suis où je ne pense pas » ; cette équivoque est la fuite du sens, ambiguïté de furet. Le séminaire II avait dit « Est-ce qu'on joue au furet ici ? ». En tout cas Freud y joue et *Les Formations de l'inconscient* avaient encore repris cette image du furet.

Mais *L'Instance* a précisé la réunion (disjonction) du *vel* : je ne suis

pas, là où je suis le *jouet* de ma pensée ; je pense à ce que je suis, là où je ne pense pas penser. Nous y lisons la formulation : « ou je ne suis pas ou je ne pense pas » de *La Logique du fantasme* ; l'inconscient du côté où je ne suis pas, le ça du côté où je ne pense pas (pas je).

Le sujet de l'inconscient, « le mode de la subjectivité absolue », est une *excentricité* (laissons jouer toute l'équivoque signifiante...) radicale ou encore (in *La chose freudienne*) l'homophonie entre le *Es* allemand et l'initiale du sujet. Lacan forge le verbe s'être sur la réponse au *Was ist das ? Das ist*, qu'est-ce ? c'est. L'aphorisme freudien *Wo Es war...* nous introduit alors à un « ce suis-je ». Le sujet, comme l'a dit le *séminaire II* est affronté à un pur *quod* symbolique, *ce que*, cela qui est le plus informe « quelque chose de bien plus *acéphale* encore que dans le rêve d'Irma ».

Ce sujet ex-centrique ne parle pas, ça parle pour lui et le jeu du *Witz* n'est rien d'autre : le signifiant joue et gagne, il surprend le sujet avant même qu'il « s'y reconnaisse »...

Primauté du signifiant, où le sujet ne s'y reconnaît, si on peut dire !, qu'à y défaillir, à se figer sous le signifiant qui le recouvre et Lacan dans *Position de l'inconscient* souligne que c'est là la structure de toutes les formations de l'inconscient : rêve, lapsus et *Witz*.

La surprise du *fun* est ce qui avère qu'aucun sujet n'est cause de soi, qu'il est précédé comme d'avant par ce qui était prêt à parler. Lacan est à plusieurs reprises (*Psychoses, Etourdit*) revenu sur une citation de Cicéron : « *Ad usum autem orationis, incredibile est quanta opera machinata natura sit* » (Pour l'usage du discours, il est incroyable combien d'œuvres a machiné la nature).

Bien plutôt ce qui allait parler, ce qui était là à l'instant, ce qui « un peu plus y était d'avoir pu y être » disparaît quand dans l'énonciation s'inscrit le signifiant, le *je* comme *un* signifiant, escamotage et tour de passe-passe : « entre cette extinction qui luit encore et cette éclosion qui achoppe, *Je* peut venir à l'être de disparaître de mon dit ».

Le Je advient comme sujet dans l'abolition de toute substance. L'énonciation n'est pas mieux marquée dans son effet de *fun* que par le rêve, longuement analysé dans *Le désir et son interprétation* : « Il ne savait pas qu'il était mort » avec la clause refoulée « selon son vœu » renvoyant au désir comme condition « absolue ». Sidération et lumière, où la mort soutient l'existence.

Le phénomène inconscient est décentré par rapport à la première personne : l'*ego* ne vise l'être perçu de l'objet (*percipi* du *percipiens*) qu'à s'aliéner au sujet de l'inconscient (divisé : ce qu'un signifiant re-présente pour un autre signifiant). Critique radicale et subversion de tout *ego* intentionnel, phénoménologique. Le phénomène inconscient, nous a dit le *séminaire II*, se passe toujours entre deux sujets ; le sujet est toujours dans une *immixtion* des sujets. Le tu présent dans l'énonciation y inscrit un « tu es... ». *Cogito ergo Es* dans l'équivoque signifiante de la

logique du fantasme. L'immixtion des sujets inscrit la structure du temps logique, un nouveau *sophisme*.

Amour ou gag bouffonnant ? très précisément « ce jardin choisi du plus amer amour » où Freud nous conduit dans le *Witz*, pour reprendre ce que Lacan avait dit dès le *Discours de Rome*.

Nous ne saurions mieux résumer et conclure les pages précédentes où tente de se retracer notre propre promenade que par le « gag » où, selon nous la *Remarque sur le rapport de Daniel Lagache* trouve sa pointe : celui d'Ulysse et d'un autre Polyphème, beau nom de l'inconscient dans cette suite (chaîne ?) de paroles. Si Ulysse se moque du cyclope (œil rond : topologie inepte de la sphère...), il le fait en l'amenant à l'instant où il réclame n'être *rien* (*Wo Ès war*), à énoncer être une personne (*soll Ich werden*) en l'aveuglant (mirage spéculaire) parce qu'il lui donne un œil, soit la figuration du moi selon Freud (cf. son dessin de la protubérance vitelline sur l'œuf à l'œil).

Divine dérision où vient s'inscrire, nous avons voulu le montrer, l'articulation paradoxale et aporétique du sujet, du moi et de l'*ego*.

Ris ! le fameux ris de l'eau sur lequel équivoquaient, comme le rappellera Lacan dans *RSI, les Propos sur la causalité psychique*, dès ... 1946 !, rideau où se dessine la même figure vieillotte de marquis du XVIII^e siècle, in *séminaire I* : le réel est ce qui revient toujours à la même place.

Car ce ris n'est qu'une autre écriture de RSI « J'aurais pu être tenté d'écrire les trois lettres dans un autre ordre », 10 décembre 1974...

Dans *l'Etourdit* Lacan articule explicitement avec la notion de signifiant asémantique mise en place par le séminaire sur les psychoses, le sujet qui comme « effet de signification, est réponse du réel ». Le sujet divisé (moitié de sujet) se produit d'une fonction, la fonction phallique avec le jeu des quanteurs, en satisfaisant cette fonction c'est-à-dire en la complétant de son argument ou la niant. Cette fonction phallique renvoie à l'impossible du rapport sexuel comme *réponse* du réel.

Par là « rien n'opère que *d'équivoque signifiante*, soit de *l'astuce* par quoi l'ab-sens du rapport se tamponnerait au point de suspens de la fonction ».

Il en tire les conséquences — qui concernent précisément la fin de l'analyse — notamment que rien ne saurait se dire sérieusement (dans une série « faisant » limite) qu'à prendre « sens de l'ordre comique » projetant la virilité dans une dimension où le ridicule met une ombre..., la féminité dans une dimension d'égarément ou de mascarade — « irréalisant les relations à signifier », déplaçant les relations de chacun des sexes, « jusqu'à la limite de l'acte de copulation », dans la comédie. L'acte manqué par excellence est « l'acte » sexuel ; toujours la lecture des actes manqués renvoie en eux à ce qui est de l'ordre du sexuel.



La danse macabre reflète
un des avatars de la croyance aux revenants.
(*La Danse macabre*, Paris, Guyot Marchand, 1485).

De la souplesse des revenants-en-corps

Mayette VILTARD

L'âme du symptôme est quelque chose de dur, comme un os.

Lacan, 2 déc. 1975,
Massachusetts¹.

Dans le temps de fin d'une analyse, en ses différents moments, moment inaugural de deuil de l'objet *a* du point de vue de l'analysant, achèvement du deuil, « désêtre » frappant l'analyste, sans doute n'y a-t-il pas la « même » effectuation par l'analysant et l'analyste de la « même » opération, mais peut-être pourrait-on avancer qu'il y a équivalence de ce qu'ils effectuent l'un et l'autre ensemble. Car dans ce temps de destitution du sujet supposé savoir, l'analyste, différemment de l'analysant, est lui-aussi aux prises avec ce qui fait son rapport à un savoir désupposé et au réel de la séparation.

C'est trop schématiser que de dire que l'analyste résiste avec son image, mais à suivre ce fil, imaginaire, on peut tenter de développer un certain point de vue clinique, partiel certes, sur ce temps final.

Pour cela, partons de ce qui est développé par Lacan sur la fin de l'analyse dans ses premiers séminaires, et particulièrement du séminaire de 1958-59, *Le désir et son interprétation*. « Pas d'autre signe du sujet que le signe de son abolition de sujet². » Devant cette absence totale de recours où le laisse la loi signifiante, le sujet pour se soutenir quant à l'objet suit deux axes imaginaires, celui du fantasme $\$ \diamond$ a et celui de

1. J. Lacan, Conférence du 2 déc. 1975. Massachusetts Institute of Technology, in *Scilicet* n° 6/7, Seuil, Paris, 1976.

2. J. Lacan, « *Le désir et son interprétation* ». Séance du 17 décembre 1958, inédit.

l'image narcissique i(a) dans son rapport au corps propre. Ce clivage de l'objet *a* répond en quelque sorte au clivage du sujet. Sur ce clivage est érigé le phallus, « figure énigmatique du signifiant manquant » dont Lacan cette année-là dira aussi bien qu'il est « le signifiant délégué au rapport du sujet avec le signifiant »³ ou encore « l'objet en tant que symbole de la vie, symbole du crime d'exister »⁴.

Pour amener la question de la fin de l'analyse, Lacan se sert d'un cas d'Ella Sharpe, le cas d'un analysant avec qui tout peut être interprété, remanié, discuté, compris, repris, réinterprété, tout, absolument tout, à condition que... A condition qu'il ne soit pas question de sa femme, sa femme est son phallus, « il ne veut pas sacrifier sa dame »⁵. Là est fondamentalement le point où est l'analyste, le point où va s'exercer sa résistance, car l'analysant a entièrement fabriqué l'analyste à cet usage, préserver l'Autre de la castration. C'est là que l'analyste doit agir. Il doit.

Que se passe-t-il alors ? C'est à Hamlet que Lacan fait appel pour développer la suite, le temps final de ce que Lacan appelle à ce moment-là les trois temps de l'objet⁶. Dans le premier temps ont circulé dans le discours les signifiants de la demande, permettant un réglage imaginaire sur le désir de l'Autre, le *Che vuoi?*, dans une mise au point du fantasme, mise au point dont le pivot est le signifiant manquant, le phallus. Le deuxième temps est un temps de désorganisation subjective où quelque chose vacille dans le fantasme, en fait apparaître les composantes, ce qui se traduit cliniquement par des expériences de dépersonnalisation par quoi les limites imaginaires entre sujet et objet trouvent à se changer. L'objet apparaît alors au-dehors, hors fantasme, réintégré dans son cadre narcissique, et cet objet c'est le phallus en tant que symbole du crime d'exister. Le dernier temps « réalise » les deux premiers, temps à la fois d'aliénation et de séparation. Hamlet, puisque c'est lui qui a la charge de nous indiquer ce qu'il en est de ce temps final, Hamlet devient totalement appliqué au miroir que constitue pour lui Laerte, il entre à la fois dans la position spéculaire, dans une absorption spéculaire, sans le phallus, et il s'identifie au phallus, il « est » dans une homophonie, « l'épée et l'écrin »⁷. Il paye ce temps avec sa chair, il disparaît dans le temps même où il est.

Ce temps de perte réelle du phallus, de trou dans le réel est venu se nouer à une autre béance, symbolique celle-là, celle du refoulement originaire, marquée du trait de l'homophonie. Le signifiant est insuffisant pour combler ce trou dans le réel. Ce qui se produit alors,

3. *Ibid.* Séance du 12 novembre 1958.

4. *Ibid.* Séance du 15 avril 1959.

5. *Ibid.* Séance du 4 février 1959.

6. *Ibid.* Séance du 15 avril 1959.

7. *Ibid.* Séance du 22 avril 1959.

nous dit Lacan, est « parent de la psychose »⁸, mais c'est l'« inverse » de la *Verwerfung*, de la forclusion. C'est en l'occurrence l'imaginaire qui est sollicité pour combler de sa texture, de sa consistance, ce qui fait trou dans le réel et dans le symbolique. Il y a alors une production imaginaire qui survient, réalisant une manifestation imaginaire du phallus. Nous entrons là dans le royaume des fantômes.

Le « *ghost* » n'est pas une hallucination. Le propre de l'hallucination, c'est que précisément l'imaginaire ne peut plus remplir son office, il n'est plus là, l'hallucination, c'est du signifiant dans le réel. Quand Schreber s'attache à Fleschsig lorsqu'il se sent sombrer, les voyelles disparaissent les premières, restent les consonnes auxquelles les signifiants tiennent un peu mieux et le nom de Fleschsig se réduit à FL..SCHS..G. Dans le délire qui se construit alors, les cadavres ne sont cadavres que pour autant qu'ils sont *FL ei CH en*⁹, les hommes bâclés à la 6, 4, 2 sont des *FL u CH t iG hingemachte Männer*, le « Sacré lascar ! » est un *verFLUCHter Kerl*, tout comme la « maudite histoire ! », elle aussi *verFLUCHt*, etc.¹⁰ et le délire peu à peu apparaît pour ce qu'il est, une gigantesque métaphore chargée de tisser par assonance ces signifiants partis à vau-l'eau hors du sens qui les noue habituellement.

Rien de ce mécanisme-là dans le « *ghost* » sinon l'inverse. Lorsque réel et symbolique se creusent infiniment, l'imaginaire produit ce carrefour de la chair et de la loi morale qu'est le fantôme.

Mais chez les fantômes aussi, il y a clivage. Fantasma, spectre, larve, ectoplasme, aliéné, monstre, ombre, double, tels sont les noms du fantôme au cours des âges, fantôme dont Mania est la mère¹¹. Quelles que soient les époques, les fantômes, qu'ils soient latins ou nordiques, déambulent dans les *no man's land*, hors du village, sur la lande, sur les remparts, aux limites. Ils ont une voix, un voile troué d'un regard vitreux, et si on leur concède parfois quelques os sous leur voile, révélés par les plis des draperies et les bruits de squelettes qui s'entrechoquent, il est unanimement admis qu'ils n'ont pas de corps. « Leur corps se transforme en bonne terre nourricière¹². » De tous ces mal-morts, l'Eglise n'eut de cesse de faire des âmes en peine et la naissance du purgatoire au XI^e siècle vint assigner enfin un entre-deux-mondes à ces âmes qui toutefois, un siècle durant, eurent encore droit de faire parfois une petite apparition en ce bas-monde¹³.

8. *Ibid.* Séance du 22 avril 1959.

9. Daniel Paul Schreber, *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*. Ullsteinbuch, Francfort, 1973, p. 27.

10. *Ibid.*, par exemple, p. 163, 174, 223, etc.

11. Lecouteux, *Fantômes et revenants au Moyen-Age*, Imago, Paris, 1986, p. 129.

12. E. Le Roy Ladurie, *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*. Gallimard, Paris, 1977, p. 590-591.

13. J. Le Goff, *La naissance du purgatoire*, Paris, 1981.

Or ces fantômes éthérés, voire osseux, gémissant ou exigeant réparation n'étaient pas la seule manifestation des « mal-morts ». Les revenants-en-corps¹⁴, si bien nommés, dits encore vampires, oupires, ou brucolaques ou fantômes vivants avaient, eux, toutes les apparences du vivant. L'oupire n'erre pas sur la lande, il revient chez lui, se fait cuire à manger et sa femme peut s'attendre à le trouver dans son lit. Pour que le fantôme cesse d'errer, il faut lui rendre justice sur terre et célébrer le rituel qui lui ouvre le repos éternel, mais que faire pour que l'oupire cesse d'oupirer ? « La structure du fantôme vivant est liée si étroitement à celle du corps dont il est l'image que toute absorption de liquide faite par le premier passe aussitôt dans les organes du second. Tout le sang avalé par le spectre passe à l'instant dans les organes du cadavre qu'il vient de quitter et auprès duquel il retourne dès que son œuvre de braconnage est terminée. L'instinct populaire devinera qu'il n'y avait qu'un moyen de rompre cette étrange association du spectre et du cadavre, c'était de réduire à néant l'un des deux¹⁵. »

De fait, le cadavre de l'oupire ne se putréfie pas, ne se dessèche ni se rigidifie. Il reste frais, souple, vermeil, il y a du vivant, le corps ne retourne pas à la terre. Le réduire à néant reste un problème. Selon les pays et les époques, il est recommandé de lui couper la tête, enfoncer un pieu, percer le cœur, enfoncer un clou dans la tempe, faire bouillir dans du vin, etc. Les descriptions sont innombrables de pratiques fort répandues jusqu'au XIX^e siècle, à tel point que, par exemple en 1801, l'évêque de Siges demanda à Alexandre Monezi, prince de Valachie, de promulguer un édit afin d'empêcher les paysans de Stoési de déterrer sans cesse leurs morts pour vérifier s'ils ne sont pas transformés en vampire¹⁶.

Il y a là un espace de l'imaginaire qui est sollicité, une dimension qui accompagne l'image et qui peut se manifester indépendamment d'elle, une dimension de souplesse, de pure consistance, de chair, de corps dépourvu de toute rigidité, sans qu'un seul os fasse arrêt, butée. Si la chair reste molle, sans qu'aucun squelette ne vienne en révéler le support, alors on saisit ce qu'est le corps, un support. Pourquoi cette saisie donne-t-elle lieu à l'insupportable et déclenche-t-elle la nécessité de mettre en pièces ce corps qui EST SUPPORT ?

Il y a maintenant chez les neurologues désormais aidés par des examens médicaux très sophistiqués, une plus grande facilité à admettre que certains enfants qui étaient autrefois affectés de diagnostics d'encéphalopathies de type inconnu présentent des troubles qui ne sont

14. Don Augustin Calmet, *Dissertation sur les Revenants-en-corps, les Excommuniés, les Oupires ou Vampires, Brucolaques, etc.* J. Millon, Paris, 1986.

15. Adolphe d'Assier, Paris, 1883, cité par Roland Villeneuve dans l'introduction à la *Dissertation*, voir *ibid.*, p. 30.

16. Lecouteux, *op. cit.*, p. 29.

pas organiquement répertoriés, voire répertoriables... Ils sont hypotoniques. Autrement dit, ils sont mous, sans paralysies neurologiques, comme dans les conversions hystériques... Ils mangent, mais ne grossissent pas, ne grandissent pas. Très souvent, les parents pensent que l'enfant a été échangé, à la clinique, ou qu'il est la réincarnation d'un mort de la famille. Ces enfants déclenchent les coups, des coups à les mettre en morceaux, des coups qui laissent hagard celui qui s'est laissé happer par cette mollesse (il faudrait que la grammaire permette d'écrire « celui qui s'est laissé happé »). Ces enfants sont ce qu'autrefois on appelait des changelins.

Gide décrit, dans *Ainsi soit-il* une caricature américaine qui, dit-il, « fait sa joie ». Dans la clinique d'accouchement le coq, cigarette au bec, fait nerveusement les cent pas. Enfin, une porte s'entr'ouvre et l'infirmière poule annonce « comme mystérieusement la surprenante nouvelle : c'est un œuf ! »¹⁷. On peut à l'occasion le vérifier, cette histoire ne fait pas exactement rire, elle vient au contraire révéler que ce qui fait le fond de l'attente traditionnellement anxieuse de la paternité n'est pas de savoir si « c'est un garçon ! » ou « c'est une fille ! » mais bien si « c'est un enfant ! ». Dans ce temps de vacillement subjectif qu'est l'arrivée d'un enfant dans ce qui désormais va être « une famille » peut surgir ce personnage de l'entre-deux-monde, le changelin¹⁸.

C'était surtout avant que l'enfant fût nommé, baptisé, que son enlèvement et sa substitution étaient à craindre. De nombreux rites, dont certains persistent encore aujourd'hui, visaient à le protéger contre l'enlèvement. En dépit des précautions, il arrivait que l'enfant soit enlevé et qu'un changelin lui soit substitué. Que l'enfant tombe malade, qu'il soit impossible à rassasier¹⁹ et que pourtant il dépérisse, que son corps ne grandisse pas, et la substitution ne faisait plus aucun doute. Le problème était alors de se débarrasser du changelin pour recouvrer son propre enfant. Pour cela, on faisait souffrir le changelin afin que ses cris de douleurs attirent ses vrais parents, on pouvait également le battre, ou seulement faire mine de le brûler ou de l'ébouillanter. On l'exposait, on le laissait dehors, au froid et à la pluie. Il arrivait qu'on le trempât dans les eaux d'une rivière. S'il résistait, c'était le véritable enfant, s'il mourait, c'était un démon parti rejoindre ses vrais parents, ou bien encore c'était le signe que ses vrais parents n'avaient pas voulu le reprendre²⁰.

17. A. Gide, *Ainsi soit-il ou les jeux sont faits*, Callimard, 1952, p. 67.

18. J.C. Schmitt, *Le saint lévrier, Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le xiv^e siècle*, Flammarion, Paris, 1979, p. 112.

19. *Ibid.*, p. 116, Saint Barthélémy, enlevé, revient plus tard confondre le changelin. « Celui-ci a eu le temps, en 24 ans, de faire mourir d'épuisement quatre nourrices, et pourtant il n'a pas grandi. »

20. *Ibid.*, p. 118.

Constatons dans tous les récits combien il est régulier que l'enfant enlevé soit le bel enfant, parti avec l'image du bel enfant, et que celui qui lui est substitué, le changelin, reste un corps mou d'infans, le plus souvent sans parole... Le bel enfant a une image, conforme à la norme, modèle qui vient insérer l'enfant dans l'ordre des générations, à son rang. Le changelin épuise les nourrices sans pour autant devenir beau, il est ininsérable dans la lignée, on ne peut pas compter avec lui.

Celui qui campe au point même de l'échange, à ce point pivot de ce ballet que font les corps entre la jouissance divine et le réel de la mort est le Saint. Patron et guérisseur, il est en son corps le lieu-même du passage. Il est supposé atteindre le savoir du réel se confondant en lui avec le savoir divin, il est ce point de consistance où le corps, son corps, est le moyen de nouer ensemble mort et jouissance, réel et symbolique.

Ceci se fait non sans encombre puisque le Saint lui-même n'est pas sans avoir quelque problème de corps. Utiliser le corps comme moyen n'est pas une mince affaire, même pour le Saint.

Quel corps, d'abord? Saint Guinefort œuvra longtemps pour renvoyer les changelins au royaume des ombres avant que l'Église ne s'avisât que c'était un chien. Un chien peut-il être un saint? On tergiversa, il y en a des traces, le chien peut accompagner le Saint, il peut représenter le Saint. Y avait-il deux Saint Guinefort, un saint homme et un saint chien? Le saint chien fut finalement décrété hérétique²¹. Le saint doit d'abord être saint homme.

Mais que le Saint doive donner des signes de sa sainteté et le voilà qui n'est saint qu'à ne plus l'être. En effet, le saint partagea à une époque avec l'oupire le fait de conserver un cadavre frais et souple. Comment alors distinguer le saint de son oupire hérétique? Son cadavre était censé répandre une odeur suave et celui de l'oupire une odeur affreuse²², certes, mais c'était bien souvent la mort ordalique qui était convoquée comme moyen d'établir un lien entre corps et savoir divin, entre corps et jouissance. La perversion fait son entrée en scène. On fait souffrir le saint, on le brûle, ou encore on le dépèce. Si sa peau, à l'intérieur, ne présente aucune marque suspecte, c'est bien un saint, sinon, c'est un versipècle, un « peau-retournable », un démon homme-loup qui porte son pelage à l'intérieur et qui, la nuit venue, le retourne. On bat à mort le changelin, on le trempe dans l'eau glacée, on le laisse à la merci des loups, s'il en meurt, c'est que c'était un démon qui est reparti chez lui. Toutefois, prendre la jouissance comme moyen de lier corps et mort ne convient pas davantage au saint. Pendant l'extase, il n'opère plus, le corps devient mort et la mort devient corps, il y a une insensibilisation du corps. Le saint s'absente. Il n'est donc pas

21. *Ibid.*, p. 170, 206-207, 234.

22. Don Calmet, *op cit.*, p. 25-137.

équivalent, pour le saint, de prendre la mort comme moyen de lier corps et jouissance, la jouissance comme moyen de lier mort et corps, ou le corps comme moyen de lier mort et jouissance.

Ainsi le saint, dans la mesure où il n'opère qu'à faire en son corps rapport entre réel et symbolique serait donc une façon d'unir, d'unifier en son corps chose et vouloir, chair et loi morale. Il serait pure consistance, un imaginaire épuré de l'effet de collision du sujet et de l'objet qu'est l'imaginaire du beau. En son corps, il serait ce nouage du réel et du symbolique. Mais il ne le serait qu'objectivement, faut-il ajouter immédiatement, puisque le saint ne choisit pas plus qu'il ne veut. Pour l'autre, il représenterait un espoir de savoir sans esthétique, de savoir absolu.

En quoi cette question de savoir-faire avec la consistance que le saint représente concerne-t-elle l'analyse, dans sa fin, c'est-à-dire dans sa finalité et sa terminaison ?

Dans *Télévision*, Lacan évoque la position du saint à propos du psychanalyste. Le psychanalyste, « on ne saurait mieux le situer objectivement que de ce qui dans le passé s'est appelé : être un saint »²³. Objectivement. La Sainteté chez Kant — *Télévision* est un texte « orienté » vers Kant —, est « l'entière conformité de la volonté à la loi morale, perfection dont aucun être raisonnable du monde sensible n'est capable à aucun moment de son existence »²⁴. « L'incessant effort »²⁵ pour obéir concerne l'être raisonnable, fini, et non pas le saint. La sainteté n'est possible « que dans la supposition d'une existence et d'une personnalité indéfiniment persistantes du même être raisonnable »²⁶.

Or, si Lacan précisément évoque la position objective de saint où se situe le psychanalyste, c'est bien pour ce qui tient au fini de la désupposition. Le saint, écrit Lacan, fait le déchet, « il décharite. Ce pour réaliser ce que la structure impose, à savoir permettre au sujet, au sujet de l'inconscient, de le prendre pour cause de son désir. C'est de l'abjection de cette cause en effet que le sujet en question a chance de se repérer au moins dans la structure »²⁷. *Ab-jection* ici est à prendre au sens propre, jeter en bas. Il s'agit de laisser tomber la *con-jectura*, la supposition — *conjectura* dérive du verbe *conjicere* c'est-à-dire jeter ensemble, se faire une idée. L'*ab-jection* est la désupposition. Et si le saint « se fout de la justice distributive » comme continue Lacan, c'est que cette justice est celle de la vertu, « intention conforme à la loi par respect pour la loi, par conséquent la conscience d'une tendance

23. J. Lacan, *Télévision*, Seuil, Paris, p. 28.

24. E. Kant, *Critique de la raison pratique*, Vrin, 1974, p. 136.

25. *Ibid.*, p. 137.

26. *Ibid.*, p. 136.

27. J. Lacan, *Télévision*, p. 28.

continue à la transgression »²⁸, et non celle de la loi morale car « la loi morale est sainte (inflexible) »²⁹.

On peut alors avancer que situer *objectivement* le psychanalyste comme saint revient à dire que se faire la cause du désir du sujet, objectivement, est la perte-même de la liberté, l'aliénation, la totale conformité à la loi morale. Mais ceci laisse dans l'obscurité ce qu'est se faire cause du désir du sujet, *subjectivement*, dans le réel de la structure, dans la perte de l'objet, (*Objet* que Lacan écrit parfois *Abjet*).

C'est en ce point que Lacan quitte Kant, en ce point qu'il met la topologie. « Ma réponse donc ne répète Kant qu'à ceci près que se sont découverts depuis les faits de l'inconscient et qu'une logique s'est développée de la mathématique comme si déjà le "retour" de ces faits la suscitait³⁰. »

C'était déjà ce que Lacan avançait à la fin de son Kant avec Sade, sans le développer puisque ce texte n'était pas en tant que tel destiné aux analystes mais devait servir de préface à la *Philosophie dans le boudoir*. Venant de montrer comment Sade restait soumis au joug de la Loi Morale, et comment, au terme de *La Philosophie dans le Boudoir*, la Mère restait interdite, Lacan termine : « De ce qui manque ici à Sade, nous nous sommes interdit de dire un mot. Qu'on le sente dans la gradation de la *Philosophie* à ce que ce soit l'aiguille courbe, chère aux héros de Bunuel qui soit appelée enfin à résoudre chez la fille un *penisneid* qui se pose un peu là³¹. » Simple allusion à la topologie qui requiert le courbe.

Oui, la topologie, pourrait-on dire, ne s'aborde que par le corps. Mais quel corps ?

« Nulle critique, continue Lacan à propos de Kant, en effet, malgré le titre bien connu de ses ouvrages, ne vient à juger en eux de la logique classique, en quoi il témoigne seulement être le jouet de son inconscient, qui de ne penser ne saurait juger ni calculer dans le travail qu'il produit à l'aveugle. Le sujet de l'inconscient, lui, embraye sur le corps. Faut-il que je revienne sur ce qu'il ne se situe véritablement que d'un discours...³² ». Dans les dimensions lacaniennes r.s.i., posées par Lacan non pas comme dimensions de l'espace cartésien mais comme « les trois mansions du dit de l'espace habité par le parlant »³³, I, l'imaginaire, n'est pas la dimension de l'image mais celle de la consistance, celle du corps, ce corps « en tant que nous le croyons vivant » dit Lacan³⁴ (ce qui

28. E. Kant, *op. cit.*, p. 142.

29. *Ibid.*, p. 142.

30. J. Lacan, *Télévision*, p. 59.

31. J. Lacan, « Kant avec Sade », in *Ecrits*, Seuil, Paris, 1966, p. 790.

32. J. Lacan, *Télévision*, p. 59-60.

33. J. Lacan, « *Les non-dupes errent* », Séance du 13 novembre 1973, inédit.

34. *Ibid.*. Séance du 20 novembre 1973.

nous renvoie à cette tête du chapitre XLVIII de la Dissertation de Don Calmet « les vampires ou revenants sont-ils véritablement morts ? »). La supposition se développe dans la dimension de la consistance, celle de la vérité de l'objet, non celle de son réel. La consistance est le support du discours analytique.

Avec l'instauration du discours analytique, au cours des entretiens préliminaires, il y a du corps, deux corps, les entretiens préliminaires sont une confrontation de corps, une rencontre de corps³⁵. Ensuite, il n'en est plus question pendant toute la cure, le corps est devenu le support du discours analytique, ce qui supporte la tension tétraédrique des quatre pôles de ce discours. Et puis, à la fin, revoilà le corps, deux corps qui peuvent aller jusqu'à se heurter, l'analyste, à la fin, « doit faire en son corps, en son existence d'analyste, une représentation »³⁶. Qu'est-ce à dire ?

En son corps, c'est en cela que l'analyste est un saint, c'est-à-dire qu'il n'opère qu'à faire en son corps, hors jouissance et hors masochisme, rapport entre le symbolique et le réel, en son corps, c'est-à-dire en tant qu'imaginaire. Mais *en son existence* ? Là, l'analyste n'a plus rien de commun avec le saint.

On l'a vu, être un saint ne saurait concerner l'analyste qu'objectivement. C'est ce qu'en d'autres termes, Lacan écrivait en juillet 72 dans l'*Étourdit*. « Le défi, je le dénote de l'abjection. On sait que le terme d'absolu a hanté le savoir et le pouvoir — dérisoirement il faut le dire : là semblait-il restait espoir que les saints ailleurs représentent. Il faut en déchanter. L'analyste déclare forfait³⁷. » Subjectivement, l'espoir est ouvert par la voie religieuse théologique quant au sujet supposé savoir, mais cet espoir ne concerne pas l'analyste.

C'est là que la topologie fait un pas.

A faire avec Lacan l'hypothèse que la structure de l'homme est torique et à chercher mathématiquement à établir que le tore règle la structure borroméenne du nœud, l'analyste change sa position quant au savoir. Le nœud borroméen n'est plus un modèle, imaginé et symbolisé donc, du réel. L'analyste n'est pas dans l'accès initiatique — c'est-à-dire par la voie de la jouissance — à un savoir divin, le nœud borroméen n'est plus une image sainte. L'analyste n'est pas, non plus, dans la pratique perverse où la mort est ce qui viendrait, sur l'autre versant, garantir encore et toujours la jouissance de l'Autre. Il devient « le patient du nœud, le patient de cette triplicité, il est coïncé »³⁸. A faire le nœud, en le disant et en l'écrivant, l'analyste se met dans la position de

35. J. Lacan... *Ou pire*. Séance du 21 juin 1972, inédit.

36. *Ibid.*. Séance du 14 juin 1972.

37. J. Lacan, « *L'étourdit* », *op. cit.*, p. 51.

38. J. Lacan, « *Les non-dupes errent* ». Séance du 15 janvier 1974, inédit.

débusquer le réel de cette position de supposition qui subordonne le réel à ce qu'on imagine et à ce qu'on symbolise. Faire de la topologie, cette pratique de la souplesse qui fait qu'on devrait faire le nœud borroméen dans le noir, hors image, (ce que Lacan appelle : « prendre le symbolique corps à corps ») met à l'œuvre le dire de l'analyste.

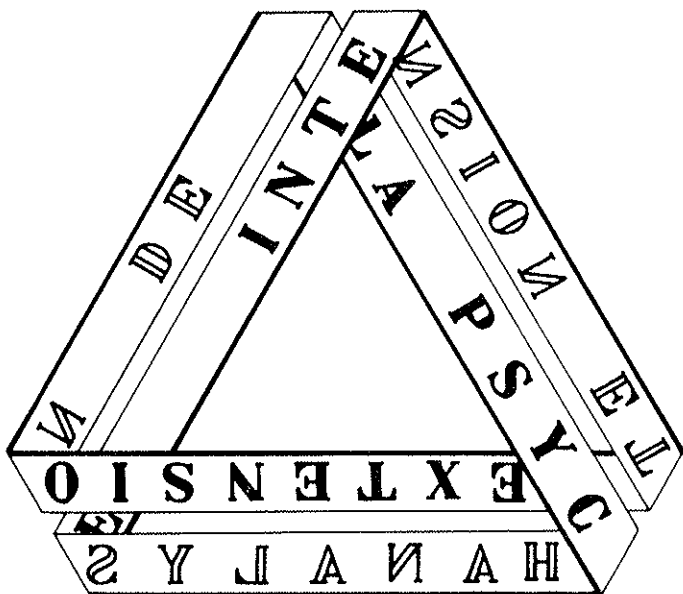
C'est seulement par la mise en œuvre de son dire que l'analyste quitte la voie religieuse, sinon, il reste oupire, doublure subjective du saint. « C'est où s'oupirent les analystes qui ne peuvent se faire à être promus comme abjection à la place définie de ce que l'Un l'occupe de droit avec l'aggravation, que cette place est celle du semblant, soit là où l'être fait la lettre peut-on dire... C'est que se faire ÊTRE de l'abjection suppose l'analyste autrement enraciné dans une pratique qui joue d'UN AUTRE RÉEL : CELUI-LÀ MÊME QUE C'EST NOTRE ENJEU DE DIRE³⁹. »

Oui, mais... il y a un os, celui de la conjonction du réel et du langage, le phallus. Pas de possibilité de penser l'imaginaire, en tant que nous y sommes pris par notre corps, pour en réduire l'imagerie⁴⁰. C'est bien en cela qu'il n'y a pas d'autre voie subjective pour l'analyste que de se faire le patient du nœud. L'écriture, le tracé du nœud, ne peut se passer de l'image, pas moyen de tracer sans mise à plat, l'écriture se produit dans la dimension spéculaire. Ou bien celle de l'artifice de la perspective de la sphère armillaire, où la perspective vient fixer le point de vue, ou bien celle de l'absence de souplesse du nœud dans son tracé orthodoxe, où le point de vue polaire est perpendiculaire au plan, et où est artificiellement logeable l'objet a . C'est une « image écrite » comme la nomme Lacan.

Que l'analyste dise... aux autres analystes, au corps des analystes (et non à leur groupe ou leur société), au corps des analystes en tant que supportant le discours analytique, et l'analyste se mettra en position d'analysant, analysant non plus de son désir singulier comme dans la cure, mais de son désir d'analyste. D'où s'en déduit en guise de conclusion une question bien embarrassante : n'est-ce pas seulement par la passe que le devenant-analyste « effectue » ce qui reste impossible à l'analyste : être subjectivement un saint ? en ceci que, passant, il dissout, il anéantit dans le corps des analystes ce qu'il est encore ou en-corps : la singularité-même de « son » analyste. Là seulement pourrait-on dire, l'analyste est frappé de désêtre.

39. J. Lacan « ... Ou pire », *Scilicet*, n° 5, Seuil, Paris, 1975, p. 6.

40. J. Lacan, « ... Ou pire ». Séance du 21 juin 1972.



*INTENSION ET EXTENSION
DE LA PSYCHANALYSE*

Questionner la dénégation

Kéramat MOVALLALI

Die Verneinung (la dénégation) est un des articles les plus courts et les plus concis de Freud. Il est une élaboration dense sur le plan métapsychologique, mais l'intérêt technique y reste particulièrement présent¹.

A ce jour, nous possédons dix-sept traductions françaises de ce texte. La dernière en date est celle de Bernard This et Pierre Thèves (1982) parue dans la collection du Coq Héron, laquelle sera notre référence principale. Il s'agit d'une traduction hautement élaborée et dûment annotée et commentée par les soins des traducteurs, eux-mêmes analystes, dont la première tentative commence en 1972.

En ce qui concerne la longue histoire et le sort des diverses traductions et élaborations de l'article de Freud, nous renvoyons le lecteur au travail de B. This et P. Thèves cité ci-dessus.

Nous rappelons également l'intervention de Jean Hyppolite au cours du Séminaire I de Lacan sur la *Verneinung* publiée dans les *Ecrits*. Nous attachons une importance toute particulière à cette intervention et nous nous y référons tout au long de notre travail. Nous avons la conviction qu'elle a grandement influencé le développement ultérieur des articulations lacaniennes, dont le Séminaire XI serait l'aboutissement le plus complet.

«*La dénégation*» traite des questions philosophiques. C'est une tentative afin d'expliquer la genèse de «l'intelligence» et de «la pensée» d'une part et la question de l'être de l'autre. Ceci donne lieu à la discussion sur le jugement d'attribution et le jugement d'existence,

1. Selon James Strachey, le traducteur anglais, rapportant les propos d'Ernest Jones, il aurait été écrit en 1925.

c'est-à-dire deux questions philosophiques fondamentales. Le moi est conçu dans sa fonction de méconnaissance face à l'inconscient freudien. « La façon dont nos patients présentent ce qui leur vient à l'esprit pendant le travail analytique, dit Freud, nous donne l'occasion de faire quelques observations intéressantes : vous allez maintenant penser que je veux dire quelque chose d'offensant, mais je n'ai réellement pas cette visée. Nous comprenons, poursuit Freud, que c'est le refus de ce qui vient juste d'émerger par projection... Nous prenons, nous, la liberté, lors de l'interprétation, de faire abstraction de la négation et d'extraire le pur contenu de ce qui lui est venu². »

Là, nous avons une négation de la part du patient, mais nous la prenons comme une affirmation, c'est-à-dire que nous pratiquons la négation d'une négation afin de transformer celle du patient en « dénégation ». Autrement dit toute négation pour l'analyste est une affirmation (une dénégation). Nous assistons, là, à la dialectique entre l'affirmation et la négation qui a comme synthèse la dénégation. Nous venons d'employer un terme philosophique, la dialectique. « C'est ainsi que Freud, dit Hyppolite, s'introduit dans la fonction de la dénégation et, pour ce faire, il emploie un mot auquel je n'ai pu faire autrement que de me sentir familier, le mot *Aufhebung*, qui, vous le savez, a eu des fortunes diverses...³ ». Essayons de voir quel usage Freud en fait : « La dénégation est une façon de prendre connaissance du refoulé, elle est, à proprement parler, déjà une levée (*Aufhebung*) du refoulement...⁴. Si la dénégation est une levée du refoulement la question qui se pose est immédiatement ceci : Pourquoi le contenu refoulé n'est-il pas pleinement accepté, pourquoi émerge-t-il sous forme de dénégation ? Freud poursuit : ... « Mais (elle n'est) certes pas une acceptation du refoulé⁵ ». Aurions-nous affaire à une contradiction ? En quoi la levée du refoulement ne contribue-t-elle pas à l'acceptation du refoulé ? Le problème se situe au niveau du terme « levée » (*Aufhebung*). Dans le commentaire des traducteurs, nous lisons : « *Aufhebung* (*heben* = lever) c'est "levée", suspension, dépassement, annulation, abolition, relâche, cessation, terme hegelien que Freud utilise à sa façon, en clinicien averti⁶. » Dans tous ces termes, nous constatons la connotation « négative » du mot allemand, alors que dans la définition de Heidegger, citée par les traducteurs, nous trouvons tout le contraire : « Dans son séminaire du Thor (6 IX 68) Heidegger a longuement commenté les divers sens de ce mot : "mettre une chose sur" — "élever" — "garder,

2. *La dénégation (Die Verneinung)*, trad. B. This & P. Thèves, le Coq Héron, 1982. C'est nous qui soulignons.

3. Commentaire de J. Hyppolite sur la « Verneinung », *Ecrits*, p. 880.

4. *Op. cit.*, p. 13.

5. *Op. cit.*, p. 13.

6. *Op. cit.*, p. 36.

conserver, mettre en lieu sûr” et J. Baufret a fait remarquer qu’aucun de ces trois sens toujours présents dans *aufheben* n’a le moindre caractère négatif : traduire tout uniment *aufheben* par “suppression” ou “abolition” est souvent un contre-sens⁷. » Alors quel sens choisir ? Supprimer ou conserver ? *Aufhebung* est-elle affirmation ou négation ? Choisir l’un ou l’autre serait réducteur. Maintenir les deux sens ? Oui, mais comment ? Quel équivalent en français serait en mesure de satisfaire l’exigence en jeu ? Il est évident que pour rendre le sens « contradictoire » de ce terme il faudrait que nous pratiquions nous-mêmes une sorte d’*Aufhebung*. Car l’*Aufhebung* conserve tout en supprimant, elle abolit tout en gardant. Elle est une véritable dénégation, en ce sens qu’elle n’est ni affirmation ni négation.

« En français, disent les traducteurs de l’article de Freud, Damourette et Pichon (Essai de grammaire Française, p. 134-138) ont montré que la négation pouvait être forclusive, s’appliquant « aux faits que le locuteur n’envisage pas comme faisant partie de la réalité... ou discordantielle, intervenant pour corriger l’illégitime brutalité de la négation forclusive ». Le discordantiel marquerait « une inadéquation du fait qu’il amplecte avec le milieu ». Le forclusif indiquerait que « le fait amplecté est exclu du monde accepté par le locuteur »⁸. Pourrait-on parler de la négation dénégationnelle ? La dénégation est-elle une négation ? Nous avons vu qu’elle n’est qu’une affirmation : « Nous prenons, nous, disait Freud, la liberté, lors de l’interprétation, de faire abstraction de la négation », et nous ajoutons : afin de mettre en évidence l’affirmation ainsi exprimée. Hyppolite, dans son intervention, fait état d’une distinction entre « la négation interne au jugement » et « l’attitude de la négation ». Dans ce cas, la dénégation n’est pas une négation mais l’attitude de la négation. Là, l’introduction du terme attitude pose tout le problème que l’on rencontre à l’endroit du concept de dénégation. Il introduit, certes, une nuance, mais cela ne résout pas notre problème. Car il faudrait trouver une solution qui nous permettrait de tenir compte de son caractère paradoxal, c’est-à-dire qui mettrait en évidence l’*Aufhebung* en question. Il faudrait même trouver une forme grammaticale qui garderait et/ou supprimerait les deux côtés du paradoxe dichotomique : la négation et l’affirmation. Car la dénégation à vrai dire est quelque chose entre les deux entités grammaticales. Ces formes grammaticales devraient être en mesure de répondre à nos exigences cliniques. Car quelle est la fonction exacte du moi qui, sous forme de négation, c’est-à-dire d’une fonction intellectuelle, répond aux exigences de l’inconscient ? « un contenu refoulé de représentation, affirme Freud, ou de pensée peut donc percer jusqu’à la

7. *Op. cit.*, p. 36.

8. *Op. cit.*, p. 33.

conscience, à condition qu'il se laisse dénier (*verneinen*) »⁹. Ce contenu, dans la mesure où il « se laisse dénier » par la conscience (le moi) devient conscient. « On voit comment, poursuit Freud, la fonction intellectuelle se sépare du processus affectif¹⁰. » Le moi étant le détenteur de la fonction intellectuelle. Là nous sommes d'emblée dans la polémique qui oppose la pensée lacanienne à l'*ego psychology*. Si l'on s'en tient au clivage freudien, ici introduit par lui, on penchera du côté de l'école américaine qui défend la théorie du moi fort et autonome.

Selon Freud, il y a deux modes fonctionnels de négation développés par le moi : le jugement d'attribution et le jugement d'existence. « Derrière le jugement d'attribution, s'interroge Hyppolite, qu'est-ce qu'il y a ? Il y a le "je veux (m')appropriier, introjecter" ou "je veux expulser". Il y a au début, semble dire Freud, mais au début ne veut rien dire d'autre que dans le mythe "il était une fois"... Dans cette histoire il était une fois un moi (entendons ici un sujet) pour lequel il n'y avait encore rien d'étranger¹¹. » Selon Hyppolite, donc, non seulement le clivage freudien n'est qu'un mythe sans fondement, mais en plus il ne s'agirait pas là du moi mais du sujet. Nous connaissons, depuis Lacan, la différence fondamentale entre le moi et le sujet. Si, à la place du moi, nous mettions le sujet, le problème se poserait de façon radicalement différente. La question du moi autonome serait complètement écartée si l'on prenait le clivage en question comme sans fondement. Freud serait-il un adepte de la thèse du moi fort ou un disciple de Lacan ? Est-ce que dans la pensée freudienne le dit clivage existe ou n'est-il qu'une question de lecture différente tel qu'on l'a vu chez Hyppolite. En tous les cas, il nous semble plus judicieux de parler d'équivoque. La pensée freudienne est entachée d'une équivoque constante qui traverse son œuvre et elle consiste en une sorte d'oscillation entre sa découverte historique de l'inconscient et son souci de scientificité dont les présupposés restent impensés. Cette équivoque freudienne, ou selon Hyppolite son mythe, est repérable partout dans ses élaborations notamment métapsychologiques. Une recherche dans ce sens nous permettrait de pénétrer dans les présupposés non-pensés de Freud afin de dégager les préjugés métaphysiques qui ont véhiculé sa pensée. Il semble qu'un mythe platonicien sous-tende l'ensemble des élaborations de *Die Verneinung*.

Selon ce mythe, il y a un début antérieur à toute scission entre l'inconscient et le moi, « nous prenons, nous, précise Freud, la liberté... de faire abstraction de la négation et d'extraire *le pur contenu* de ce qui lui (au patient) est venu » à (l'esprit)¹². Comment comprendre ce « pur

9. *Op. cit.*, p. 13.

10. *Ibid.*, p. 13.

11. *Ecrits*, p. 884.

12. *Op. cit.*, p. 11.

contenu » ? comme quelque chose de réellement existant ou comme une pure invention, un mythe ? « A l'aide de la dénégation, dit Freud, n'est *rétrogradée* que l'une des conséquences du processus du refoulement¹³ » ; et encore « le juger est la suite appropriée du développement de ce qui, à l'origine, a résulté du principe de plaisir¹⁴ ». On peut citer un nombre important de ce genre d'élaborations qui n'ont comme base que le mythe platonicien de la caverne où l'homme reste en proie à tout ce qui a trait à l'occultation de la vérité première et où l'apparence n'est que la méconnaissance de l'unité indivise dont parle Hegel. « Le mythe de la caverne, écrit Heidegger, nous ouvre les yeux sur ce qui, dans l'histoire de cette partie de l'humanité qui a reçu l'empreinte occidentale, constitue maintenant, et constituera encore à l'avenir, l'événement proprement historique : conformément à la définition de la vérité comme exactitude de représentation, l'homme pense tout ce qui est suivant des *idées*¹⁵ ». Ceci nous amène au développement du jugement de l'existence selon lequel « ... les représentations proviennent de perceptions, elles en sont des répétitions ». Freud affirme ici l'adéquation entre le perçu et le représenté. D'après lui la correspondance entre ces deux entités constitue la réalité du moi. On connaît la formule métaphysique concernant la vérité : *Veritas est adaequatio intellectus ad rem*, la vérité, c'est la conformité entre l'intellect et la chose. Chez Freud, conformément à la tradition de la psychologie, le perçu se substitue à la chose pour garder son statut de subjectivité. Ainsi l'adéquation entre l'intellect et la chose se transforme en adéquation entre la représentation (intellectus) et la perception. Nous sommes là encore en présence de la dichotomie platonicienne entre le monde de « la caverne » et le monde des « idées ». La scolastique médiévale transforme cette dichotomie en clivage entre l'intellect et la chose. « *Veritas proprio inventum in intellectu humano vel divino*, la vérité, disait Thomas d'Aquin, se rencontre proprement dans l'intellect humain ou divin¹⁶. »

Retournons à Freud : « à l'origine l'existence de la représentation est donc déjà une garantie de la réalité du représenté... Le but premier et immédiat de l'épreuve de la réalité, poursuit Freud, n'est donc pas de trouver un objet correspondant au représenté, dans la perception réelle, mais de le *retrouver*, de se convaincre qu'il est encore présent »¹⁷. Le moi est ici conçu comme une véritable entité autonome à l'endroit du monde extérieur : « selon notre supposition, la perception n'est, en effet, pas un processus purement passif, mais c'est le moi qui envoie,

13. *Op. cit.*, p. 13, c'est nous qui soulignons.

14. *Op. cit.*, p. 19.

15. M. Heidegger, *Questions II*, p. 162 (Callimard, 1968).

16. Question de vérité, qu. I art. 4 resp.

17. *La dénégation*, trad. B. This & P. Thèves, le Coq Héron, p. 17.

périodiquement de petites quantités d'investissement dans le système de perception, au moyen desquelles il goûte les stimulations extérieures pour, après chacune de ses avancées tâtonnantes, à nouveau se retirer »¹⁸. Voilà un moi fermé sur soi et autonome.

L'on peut multiplier ce genre de citations, mais la question qui se pose est de savoir si toutes ces affirmations démontrent la pensée véritable de celui qui a découvert l'inconscient. Il est évident que l'abstraction de ces articulations de la pensée freudienne relèverait de la cécité intellectuelle. Est-ce que l'on devrait les *garder* comme des choses encombrantes ou bien les *supprimer* de nos préoccupations analytiques ? Ces articulations participent de la pensée d'un homme qui est resté foncièrement homme de science. Sa scientificité est entachée du scientisme positiviste de la fin du dernier siècle. Il est mû par l'impulsion qui est sienne dans la recherche de la certitude.

Nous savons que, depuis Descartes, la recherche de la certitude s'est substituée à celle de la vérité. Auparavant la certitude était reléguée au nom de la vérité. A l'aube des temps modernes, le rapport entre les deux signifiants s'inverse. La vérité pour l'homme est désormais conditionnée par la certitude. Dès lors, l'homme devient le *sub-jectum* de toutes les choses, car seul l'homme est mû par la recherche de la certitude. Sans référence à lui, celle-ci n'aurait aucun sens. Ainsi la science, au sens moderne du terme, est fondée et elle a comme référence et comme cause suprême l'homme. Du même coup la nature n'apparaît plus que comme objet pour le sujet qui est l'être humain. L'homme, faisant partie de la nature ainsi conçue, constitue d'emblée l'objet privilégié pour lui-même. La pensée cartésienne est fondée. L'homme est à tout jamais séparé de lui-même. Le subjectif est désormais là, face à l'objectivité du monde ambiant, y compris l'homme. Dès lors ils sont dans un rapport asymptotique.

La position freudienne à l'endroit de l'intellect s'inscrit dans cette historicité ayant trait à la même dichotomie : l'affect-l'intellect, dehors-dedans ; et ceci malgré l'inversion des valeurs assignant à l'intellect la fonction de méconnaissance. « Il n'y a pas, dit Hyppolite, l'affect pur d'un côté, tout engagé dans le réel, et l'intellect pur de l'autre, qui s'en dégagerait pour le saisir. Dans la genèse, ici décrite, je vois une sorte de grand mythe¹⁹. »

Les jugements d'attribution et d'existence, dont parle Freud dans son article, sont deux catégories métaphysiques. Leur point commun étant la forclusion de la question de l'être. De la même manière le fondement du *cogito* cartésien est « l'esquive » de la question ontologique et non pas son dénouement²⁰. Ce n'est pas en inversant ce *cogito* ou en le

18. *Ibid.*, p. 17.

19. *Ecrits*, p. 883.

20. Sur ce point, voir : M. Heidegger, *Etre et Temps*, Trad. Franç. F. Vezin, Gallimard, 1986.

négalivant, comme le fait Freud en opposant l'affect à l'intellect, que l'on parvient à s'affranchir du mode de la pensée métaphysique qui congédie la question de l'être.

La science positiviste véhiculée par la recherche de la certitude est en effet une entreprise qui a un rapport forclusif à sa vérité, c'est-à-dire à sa position ontologique propre.

Comment situer la pensée freudienne en fonction de ce rapport ? Les remarques formulées ci-dessus à l'endroit de Freud concernent essentiellement ses élaborations théoriques. Qu'en est-il de sa clinique ? L'inconscient est-il une entité théorique inventée de toutes pièces ? On ne peut que répondre de façon négative à cette question.

Revenons à notre recherche concernant « la dénégation ». Dans cet article, il y a un point particulièrement important qui n'a pas eu la faveur d'être explicitement élaboré sous la plume de Freud. La question de la dénégation resterait incomplète sans l'abord de la question du transfert.

Sans le rapport dialectique entre certitude et vérité, tout débat sur la dénégation d'une part et sur le transfert de l'autre resterait sans fondement. « Au cours du travail analytique, écrit Freud, nous créons souvent une autre modification très importante et singulièrement *troublante* de la même situation. Nous réussissons à vaincre la dénégation, elle aussi, et à obtenir la pleine acceptation intellectuelle du refoulé — le processus même de refoulement, par là, n'est pas encore levé²¹. » Or l'acceptation intellectuelle en question n'est autre chose que la certitude. Ici la certitude ne participe pas de la vérité inconsciente. Dans de tels cas, nous posons la question sur le rapport transférentiel en jeu dans la clinique. Car le transfert est le tenant-lieu de la vérité de l'inconscient. La certitude acquise en analyse est conditionnée par la dimension de la vérité qui détermine le lieu transférentiel. Aucune entreprise analytique ne pourrait se fonder cliniquement sur la certitude. Le transfert étant la condition première de toute analyse, la certitude ne se produit que dans l'après-coup. La certitude préalable à la vérité du transfert ne serait qu'une entreprise intellectuelle vouée tôt ou tard à l'échec.

L'équivoque freudienne, dont nous avons parlé auparavant, est en effet l'oscillation entre les dimensions de vérité et de certitude. Dans l'article sur la « Verneinung », les élaborations théoriques de Freud peuvent facilement désorienter le lecteur, dans la mesure où celui-ci, pris dans les articulations discursives et scientifiques, se heurte soudain à des développements qui sont d'une toute autre nature et qui ont trait à la vérité de la clinique. Le commentaire d'Hyppolite en témoigne : « Je ne connaissais pas ce texte. Il est d'une structure absolument

21. « La dénégation », p. 13, c'est nous qui soulignons.

extraordinaire, et au fond extraordinairement énigmatique²². » Ou plus loin : « ... car c'est ainsi qu'il faut comprendre le texte, si l'on admet sa conclusion qui m'a d'abord paru un peu étrange »²³.

La clinique analytique comporte ce noyau empirique qu'il convient d'appeler *praxis* ; mais c'est une *praxis* qui est dans son essence *parapraxis* (le terme anglais désignant l'acte manqué). L'analyse est une *praxis* parapraxique ayant affaire à l'*Aufhebung* de ce qui se donne le plus souvent et de prime abord comme occultation de l'inconscient. La levée (*Aufhebung*) de cette occultation ne réside pas dans son abolition. Car ici l'occultation n'est autre chose que le non-voilement de l'inconscient. Ainsi la dénégation n'est-elle pas l'éclipse de celui-ci, elle en est la révélation. « Le déjugement, écrit Freud, est le remplaçant intellectuel du refoulement, son NON est une marque de celui-ci même, un certificat d'origine, à peu près comme le *made in Germany*²⁴. » La dénégation, selon Hyppolite, n'est pas la négation dans le jugement, mais une sorte de déjugement.

Le « ne » dubitatif

Il y a en français, nous semble-t-il, une forme grammaticale qui rend le sens de l'attitude dénégationnelle. C'est le *ne* explétif : « je crains qu'il *ne* vienne ». Le grammairien l'appelle « explétif » lequel se dit, affirme le dictionnaire, d'un terme, d'une expression qui n'est pas nécessaire au sens de la phrase (le G. Robert). Ainsi pour le grammairien, ce *ne* n'a qu'une fonction subsidiaire, voire superflue. Quand à l'analyste, il lui restitue sa fonction de *nœud* de l'inconscient. Car la dénégation se situe quelque part entre la négation et l'affirmation, ces deux derniers formant les « deux » bords de la bande moebius qui est, on le sait, sans envers ni endroit. Le *ne* explétif est alors le point de torsion de la bande. Ainsi la négation et l'affirmation se trouvent-elles dans un jeu dialectique. « Il apparaîtrait ainsi, dit M. Grevisse, que la construction "je crains qu'on *ne* me trompe" résulte de la contamination de deux tournures : 1° Je crains... (un fait positif : que l'on me trompe) ; 2° Je désire... (un fait négatif : que l'on ne me trompe pas²⁵). » Girault et Duvivier relèvent, dans le « ne » dit explétif, *le doute sur la réalité de l'action*²⁶. Nous retrouvons, dans la dénégation le mode dubitatif de l'être du sujet qui constitue l'une des manières essentielles dans la manifestation de l'inconscient. « Quand, écrit Freud, à un élément déjà

22. J. Hyppolite, commentaire, *Ecrits*, p. 879.

23. *Ibid.*, p. 886.

24. *Op. cit.*, p. 13.

25. Maurice Grevisse, *Le Bon Usage*, Duculot, 1986, p. 983. C'est nous qui soulignons.

26. *Op. cit.*, p. 983.

imprécis du rêve, le doute vient encore s'ajouter, c'est l'indice que cet élément est un rejeton direct d'une des pensées du rêve que l'on voudrait bannir²⁷. » Ou plus loin : « ... c'est précisément la perturbation que le doute provoque dans l'analyse qui le démasque comme un rejeton et un instrument de la résistance psychique²⁸ ». On peut constater que le doute n'est qu'une forme de dénégation de même que celle-ci est un acte dubitatif dont le caractère de doute est ignoré du sujet. *La dubitation serait alors la forme rhétorique de la dénégation de même que le « ne » explétif en est la forme grammaticale*. Nous aurions préféré parler du *ne dubitatif*. L'articulation entre la dénégation et la dubitation nous conduit à la structure obsessionnelle qui a un rapport privilégié avec la dénégation.

Revenons au *ne* explétif qui pourrait, selon nous, remplir la même fonction dans la phrase que le verbe allemand *verneinen*. La dénégation (*Verneinung*) à l'inconvénient de ne pas pouvoir nous fournir un verbe qui serait du même radical. Les verbes proposés sont « négativer » ou « dénier ». Or il est évident que ces derniers ne rendent aucunement le sens dialectique contenu dans le verbe allemand *verneinen* qui relève de dénégation et non pas de négation ou de déni. Alors que l'emploi du *ne* explétif pourrait résoudre le problème. « *Ein verdrangter Vorstellung oder Gedankeninhalt* — un contenu refoulé de représentation, dit Freud, ou de pensée — *kann also zum Bewusstsein durchdringen, unter der Bedingung* — peut donc percer jusqu'à la conscience — *dass er sich verneinen lasst* — à condition qu'il *ne* se laisse affirmer », et non pas « à condition qu'il se laisse dénier » comme nous proposent P. Thèves et B. This²⁹. De cette manière, le caractère d'*Aufhebung* de la dénégation serait conservé dans la traduction. Car la dénégation est une annulation conservatrice (*Aufhebung*), elle est une indication de ce qui se donne dans l'acte même de retrait. « Le refoulement, précise Lacan, ne peut être distingué du refoulé par où ce dont le sujet ne peut parler, il le crie par tous les pores de son être³⁰. » C'est en abrogeant qu'il promulgue, autant dire que l'inter-dit qui le véhicule lui est inhérent. L'*Aufhebung* détermine la façon d'être du sujet de l'inconscient. Elle est une retrouvaille au sein même de la perte du sujet. « Vous verrez, dit Lacan, que, plus radicalement, c'est dans la dimension d'une synchronie que vous devez situer l'inconscient — au niveau d'un être, mais en tant qu'il peut se porter sur tout... *il se perd autant qu'il se retrouve*³¹. »

27. S. Freud, *Interprétation des rêves*, P.U.F., p. 439.

28. *Op. cit.*

29. *La dénégation*, le Coq Héron, p. 13.

30. J. Lacan, *Écrits*, p. 386.

31. J. Lacan, *Séminaire XI*, Seuil, p. 28, c'est nous qui soulignons.

Le déposer de l'inconscient

La traduction du terme *Aufhebung* aussi constitue un problème. Les traducteurs français ont employé tantôt le mot « suppression » tantôt celui de « levée ». L'inconvénient c'est que ces traductions ne peuvent pas tenir compte du caractère dialectique du terme *Aufhebung* ; car, comme nous l'avons dit, elle n'est pas une simple levée ou suppression. Elle conserve tout en annulant ; elle donne tout en retirant. Heidegger a longuement commenté ce terme. Ainsi dans le Séminaire du Thor nous lisons :

« *Aufhebung* veut dire : 1° “Mettre une chose sur”, par exemple mettre un livre sur la table pour voir. L'acte fondamental de la dialectique, c'est en effet d'abord de faire apparaître les oppositions, de voir les opposés. *Aufhebung* en ce premier sens serait le “tollere” latin, au simple sens de prendre (*tolle, lege*).

2° *Aufheben* veut dire, l'opposition des deux opposés ainsi prise en vue, les élever à leur unité. Celle-ci est comme un arc qui va plus haut que les deux opposés face à face, et en ce sens *Aufheben* serait le latin “elevare”.

3° *Aufheben* veut dire garder, conserver, mettre en lieu sûr (par exemple, *ein Geschenk gut aufheben*). Cette conservation s'accomplit dans l'identité absolue où les opposés sont conservés, loin de disparaître comme le faisaient les vaches dans la nuit de l'identité schellingienne³². »

D'après le commentaire de Heidegger, nous constatons, comme le fait Jean Beaufret, que « ... *aufheben* n'a [pas] le moindre caractère négatif, et que dès lors traduire tout uniment *Aufhebung* par “suppression” ou “abolition” est bien souvent un contre-sens³³. »

La dénégation, ou tout autre formation dite de l'inconscient, n'est pas la suppression ou la levée du refoulement. « La psychanalyse, rectifie Freud, nous a appris que l'essence du processus de refoulement ne consiste pas à supprimer (*aufzuheben*), anéantir (*verneichten*) une représentation représentant la pulsion, mais à l'empêcher de devenir consciente³⁴. »

Il faudrait que l'on tâche de trouver un équivalent français, pour ce terme-clef d'*aufheben*, qui saurait répondre à nos exigences cliniques et théoriques, un mot qui incarnerait le sens dialectique en question.

Il nous semble que le verbe « déposer » en français puisse, dans une large mesure, répondre à ces exigences. Il implique non seulement le sens de « poser » et de « mettre » existant dans l'*aufheben*, mais aussi, avec son préfixe privatif, le sens opposé du verbe. Les trois sens indiqués

32. Martin Heidegger, *Questions IV*, Gallimard, 1976, p. 249.

33. *Op. cit.*, p. 249.

34. S. Freud, *Métapsychologie*, trad. J. Laplanche & J.B. Pontalis, Gallimard, 1968, p. 65.

par Heidegger, à savoir « tollere », « elevare », et « mettre en lieu sûr » y sont présents. Il signifie tour à tour « mettre, placer » ainsi que « abandonner, abdiquer, démettre et enlever ». « Déposer », c'est « dépouiller quelqu'un de l'autorité souveraine », le « destituer », mais aussi « confier », « remettre », « consigner » (le G. Robert). Le « dépôt » c'est l'endroit « sûr » où l'on dépose l'argent, une marque de fabrique ou la marchandise afin de les protéger. « Le déposer » c'est l'investiture destituante qui suggère à la fois l'acte de poser et celui de déposer. Le (dé)poser s'apparente à la (dé)négarion. Etant donné que les deux formes substantivées de ce verbe, à savoir « la dépose » et « la déposition » n'ont pas conservé son double sens, nous serons obligés de l'employer sous sa forme verbale, tout en s'en servant comme un verbe substantivé et ceci sous la forme « dé-poser ».

Pour reprendre la définition de Heidegger du terme *Aufhebung*, nous dirons que la dénégation a comme fonction de conserver le refoulé, de le « mettre en lieu sûr » et en même temps de participer à son dévoilement. « La dénégation, affirme Freud, est une façon de prendre connaissance du refoulé, elle est, à proprement parler, déjà un dé-poser (et non pas une levée) du refoulement³⁵. » Ainsi le refoulement n'est-il autre chose que le retour du refoulé. Sans ce retour, il n'y eût jamais de refoulement. Quel moyen plus sûr que la dénégation pour abriter ce qui serait autrement trop ex-posé. Le refoulement im-posé dans l'acte de dénégation dis-pose l'inconscient à sa possibilité d'ex-position et de non-occultation. La dénégation, pour emprunter un terme de Heidegger, est la révélation (*Offenbarkeit*) de l'inconscient, une révélation qui entraîne du même coup sa dissimulation.

Le double sens du dé-poser pourrait, parfois, convenir également à rendre le sens de l'intraduisible terme grec *Logos* tel qu'il a été développé par Heidegger. « La non-occultation, dit-il, a besoin de l'occultation... La nature du Logos, de la Pose qui recueille, est d'être à la fois dévoilante et voilante³⁶. »

Dans notre commentaire de l'*Aufhebung*, comme l'on peut constater, nous nous écartons de son acception hegelienne afin de le situer au sein de la pensée heideggerienne. « Cet Unir qui réside dans le Logos, explique Heidegger, ne veut dire ni qu'on se borne à saisir ensemble des choses que l'on enveloppe, ni qu'on se contente d'accoupler des opposés dans un compromis³⁷. » L'allusion, ici, au système hégélien semble évidente. Ainsi le dé-poser n'aboutit-il pas à un moyen terme (à un com-posé) qui résoudrait un quelconque conflit entre deux soi-disant

35. *La dénégation*, p. 13.

36. M. Heidegger, « Logos », in *Essais et conférences*, trad. Franç. André Préau, Gallimard, 1958, p. 267-8. Il est à noter que J. Lacan a réalisé une autre traduction du même article (cf. : *La Psychanalyse*, n° 4, 1958).

37. *Op. cit.*, 3.

op-posés. Il est en tant que tel la pose dé-posante et la dépose instituante. Le mot d'ordre, c'est le retour à la chose elle-même, laquelle se cache en se montrant, la chose dont le retrait désigne en même temps son séjour dans la non-occultation de son être. La choséité de la chose³⁸ est dans son acte d'union et non pas dans celui de division qui aboutirait à la synthèse de sa ré-union. Penser la chose à partir d'un rapport litigieux qui lui serait inhérent et qui l'opposerait à la « non-chose » afin de se transformer en un troisième élément appelé « synthèse », est en effet négliger l'être (*wesen*) de la chose dans sa choséité même, c'est-à-dire telle qu'elle se donne et telle qu'elle déploie son être.

Le chemin que nous venons de parcourir à partir de l'article de Freud sur la dénégation était destiné à nous mettre dans la proximité du langage inconscient. Le dé-poser, comme son mode de dévoilement, nous révèle que la découverte freudienne constitue la rupture radicale avec la pensée métaphysique. La synchronie de fermeture et d'ouverture de l'inconscient dans son être « déposal » est en effet le dépassement de la vérité métaphysique en tant qu'*adéquation* entre la représentation et le représenté. Par contre le dé-poser relève de ce mode originel que les grecs appelaient *Αλήθεια*. La vérité au sens d'*A-létheia* (dé-voilement), telle que Heidegger nous l'a enseignée, trouve son fondement dans la finitude en tant que condition de la révélation de l'être. Le voilement étant le retrait grâce auquel le dévoilement accueille le cillement de l'être. Jamais l'inconscient ne se laisse appréhender comme une simple révélation. Le dé-poser est son mode d'être. Seule la vérité au sens d'*adaequatio* peut prétendre à l'absolu. Qu'il nous suffise de relever ici l'intime rapport qui existe entre la castration et la finitude du *Dasein*.

38. En ce qui concerne la choséité de la chose, voir M. Heidegger, « La chose », in *Essai et conférences et Qu'est-ce qu'une chose*, trad. franç. J. Reboul & J. Taminioux, Callimard, 1971.

Collection littoral

Jean Allouch, LETTRE POUR LETTRE,

traduire transcrire translittérer

1 volume format 14,5 × 23,5, 336 pages, 7 illustrations, 150 F.

Un psychanalysant apporte ce très court rêve : l'image de la lettre H. Elle est dessinée en blanc sur un panneau à fond bleu. Ces précisions ouvrent l'interprétation : H chiffre le signifiant « Hôpital ». Il s'agit en fait d'une translittération car, de cette image à ce mot, il y a toute la distance d'une écriture idéographique à une écriture alphabétique. Non sans provoquer un rire amusé, l'interprétation suit : la veille, son psychanalyste était intervenu d'une manière intempestive et cet H, qui renvoie, par contiguïté, à l'injonction « Silence ! » vient signifier au psychanalyste qu'il a à tenir sa place... et rien de plus.

Avec sa réinscription ailleurs (l'opération analytique effective), l'être qui peut lire sa trace se fait « dépendant d'un Autre dont la structure ne dépend pas de lui ». Cette formule de Jacques Lacan situe la clinique analytique — une clinique de l'écrit — comme celle des avatars de cette dépendance. En parcourant ici ses diverses formes (toxicomanie, hystérie, phobie, fétichisme, paranoïa), on verra se dégager l'instance de la lettre comme translittération.

Francis Dupré, LA « SOLUTION » DU PASSAGE A L'ACTE

Le double crime des sœurs Papin

1 volume format 14,5 × 23,5, 270 pages, 11 illustrations, 155 F.

Quand sa manifestation se trouve en quelque sorte réduite au seul passage à l'acte, la folie — curieusement — intéresse. Qu'a fait Schreber à l'écrivain, au poète, au dramaturge, au peintre, au philosophe, au cinéaste ? Rien.

Les sœurs Papin, par contre, sollicitent : les Tharaud, Eluard, Peret, Man Ray, Sartre, Genet, Houduyer, Papadakis, et d'autres, tout récemment encore, font signe que ce passage à l'acte ne cesse pas de n'être pas résorbé.

A la sensible charnière justice/psychiatrie, leur cas — qui donna lieu à une retentissante bévée psychiatrique — s'inscrit dans le débat, alors fort vif, concernant les « crimes immotivés ». A quoi le passage à l'acte est-il « solution » ? Cette question est au départ du frayage de Jacques Lacan : les sœurs Papin le provoquent à modifier la réponse donnée dans sa thèse, et le conduisent au seuil de l'invention du stade du miroir.

L'application au miroir

1 volume format 14,5 × 23,5, 248 pages, 7 illustrations, 105 F.

Jacques Lacan fut en France le psychanalyste à la fois le plus admiré et le plus contesté. Ces positions extrêmes ont engendré de nombreuses publications sur ce qu'il a enseigné ; centrées sur un point particulier, elles ont privilégié telle période, fixé telle thématique, choisi telle accentuation.

Aujourd'hui, après la mort de Lacan en 1981, il devient possible de s'interroger sur l'apport de *l'ensemble* de ce que fut cet enseignement de 1932 à 1980. Sur quelles impasses de la psychanalyse interroge-t-il ? Quelles réponses donne-t-il suivant les différents moments de son énoncé ? Ce livre permet que soit enfin ouvert le débat sur ce qu'a accompli Lacan. Il a voulu promouvoir un *retour à Freud*. Or, ce qu'aura été ce retour est à dire.

Les pages de ce livre mettent en évidence ce qui a orienté la recherche de Lacan du début à la fin : la place de l'image du corps et de l'imaginaire. Elles montrent comment Lacan, en établissant le rapport de l'image au langage et au réel, fut amené à inventer un *nouvel imaginaire*.

L'enjeu de ce débat concerne non seulement les psychanalystes, mais tous ceux qu'intéresse Freud par la découverte qu'il a introduite en notre culture d'aujourd'hui. Pour le gagner, il est souhaitable que l'enseignement de Lacan ne soit pas réduit à quelques formules péremptoires, ni enfermé dans un ésotérisme d'initiés. Ce livre est né de ce double refus.

John P. Muller et William J. Richardson,
OUVRIR LES ÉCRITS DE JACQUES LACAN
Adaptation de Philippe Julien

1 volume format 14,5 × 23,5, 200 pages, 115 F.

Le nom du psychanalyste Jacques Lacan ne cesse de polariser l'attention de nos contemporains. Cependant, en dépit de nombreux ouvrages et revues consacrés à son œuvre, celle-ci reste mal connue ou même systématiquement méconnue. Comment, dans ces conditions, si l'on ne veut pas se contenter de slogans ou de quelques aphorismes, savoir ce que fut réellement l'enseignement lacanien ? La réponse à cette question paraît à première vue simple : aller aux *Écrits*, seul livre de psychanalyse qu'ait publié Lacan lui-même. Mais ce n'est pas chose aisée. En effet, ce recueil composé de divers articles et communications est un incroyable condensé de plusieurs années d'enseignement hebdomadaire : de quoi décourager les lecteurs les plus persévérants ! Les textes de Lacan resteront-ils donc impénétrables à la plupart d'entre eux ?

Refusant cette situation, deux psychanalystes des États-Unis, J.-P. Muller et W.-J. Richardson ont fait le pari d'accompagner le lecteur la plume à la main, ligne à ligne, en ce déchiffrement difficile. Et ils l'ont gagné.

En effet, leur ouvrage, *Lacan and Language*, est le décryptement des neuf chapitres naguère choisis par Jacques Lacan et jugés les plus importants pour leur traduction en langue anglaise. Traduit et remanié à l'intention du public d'expression française, il est aujourd'hui la première introduction véritable au texte lacanien des *Écrits*.

Littoral a déjà publié

Blasons de la phobie

N° 1 juin 1981

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)

La main du rêve

N° 2 octobre 1981

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 Borne, *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*. (épuisé)

L'assertitude paranoïaque

N° 3/4 février 1982

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*.

Abords topologiques

N° 5 juin 1982

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. Bourdieu*. 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*.

Intension et extension de la psychanalyse

N° 6 octobre 1982

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 : « L'autréamont le texte du vampire », *R. Brossard*. Didi Huberman : « L'invention de l'hystérie ».

L'instance de la lettre

N° 7/8 juin 1983

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*.

La discursivité

N° 9 juin 1983

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*.

La censure

N° 10 octobre 1983

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*.

Du père

N° 11/12 février 1984

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*. (épuisé)

Traduction de Freud, transcription de Lacan

N° 13 juin 1984

Sur le sens antinomique des mots primitifs, *S. Freud*. À propos du *Gegensinn*, *E. Legroux*. Marie Bonaparte, une femme entre trois langues, *M. Viltard*. À 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*.

Freud Lacan : quelle articulation ?

N° 14 novembre 1984

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*.

L'hainamoration de transfert

N° 15/16 mars 1985

Hainamoration et réalité psychique, *P. Julien*. Le modèle scientifique : 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-Weill*. 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*. À propos d'Hélène, *B. Cassin*. Comment ça s'écrit, *H. Debray*. La certitude anticipée du perdurable, *E. Porge*. Allogène, *J.L. Sous*. « Mé-salliance » et amour de transfert, *C. Toutin*.

Action du public dans la psychanalyse

N° 17 septembre 1985

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 crosscap, *J.P. Georjin*.

L'enfant et le psychanalyste

N° 18 janvier 1986

Le transfert à la cantonnade, *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*.

Quand l'inconscient se fait savoir

N° 19/20 avril 1986

Reminiscences sans rappel, *Laurence Bataille*. L'imbroglia de la faute, *Erik Porge*. Le savoir occulte, *Hélène Picot*. Freud ou quand l'inconscient s'affole, *Jean Allouch*. En passe de savoir, *Christian Simatos*. Une mémoire sans histoire, *Georges Zimra*. Au commencement était l'hypnose : certitude et objection, *Irène Diamantis*. La sorcellerie et le savoir, *Charles-Henry Pradelles de Latour*. Savoir clinique et clinique du savoir, *Paul Alérini*. Il sait que (je sais qu'(il sait que (je sais))), *Alain Didier-Weill*. Descartes déplacé : entre savoir et vérité : le sujet..., *Jean-Paul Aribat*. — (), *Serge Hajblum*. « Celui qui se gouverne soi-même est gouverné par un grand sot », *Françoise Wilder*. Le savoir, il s'invente, *Marie-Madeleine Chatel*. Qui sait? *Guy Le Gaufey*. La parole envolée de Jacques Lacan,

Danièle Arnoux. De la chose, *Pascal Padovani*. *The grounds are excellent*, *Jean Allouch*. Le contenu fatal, *Charles Bouazis*.

Identité psychotique

N° 21 octobre 1986

Lacan et la psychose, *Philippe Julien*. Revers de rêve : un acting-out, *Georges Zimra*. Avatars du corps et de son enveloppe, *Anne-Marie Ringenbach*. L'illusion des « Sosies », *J. Capgras et J. Reboul-Lachaux*. Endosser son corps, *Erik Porge*. Il y a un transfert psychotique, *Jean Allouch*. L'incorruptible Palio, *Marie-Madeleine Chatel et Arrigo Lessana*. La seconde mort chez saint Augustin, *Jean-Marc Lamarre*. Point de vue sur l'identification, *Mayette Viltard*. C. Lévi-Strauss : La potière jalouse, *Charles Henry Pradelles de Latour*.

DE S.I.R.

N° 22 avril 1987

Introduction, *Jean Allouch*. S.I.R. : une ouverture que rien ne laissait prévoir? *Jean-Pierre Dreyfuss*. Qu'il n'y a pas de psychogénèse, *Bernard Casanova*. Une esthétique non transcendantale, *Jean-Paul Aribat*. Une présence sans qualités, *Guy Le Gaufey*. De l'objection comme construction d'objet, *Irène Diamantis*. Le fantasme, un nouage h(a)té, *Erik Porge*. *Tres faciunt insaniam*, *Jean Allouch*. Chiffonner le mot, *Mayette Viltard*. Entretien sur *La bataille de cent ans*, *Elisabeth Roudinesco*. La littérature lacanienne en Argentine, *S. Glasman*, *L. Gusman*, *J. Jenkins*, *M. Levin et J. B. Ritvo*. Chronique du Séminaire de J. Lacan (IV), *Gérôme Taillandier*. Lacan, de l'équivoque à l'impasse, de François Roustang, *Jean Allouch*.

La déclaration de sexe

N° 23/24 octobre 1987

Un sexe ou l'autre, *Jean Allouch*. Entre l'homme et la femme il y a l'a-mur, *Philippe Julien*. De l'albur, *Rodrigo Toscano*. Brefs aperçus sur l'hypothèse de la bisexualité chez Freud, *Guy Le Gaufey*. Masculin et

féminin, *Wilhelm Fliess*. Pour une lecture de Louis Wolfson, *Albert Fontaine*. Crux Logicorum, *Michel Grangeon*. La prise « en passant » de *La Lettre volée*, *Raphaël Brossart*. Chronique du séminaire de J. Lacan, *Gérôme Taillandier*. Sur la compatibilité de la bande de Moebius et du tore, *Anne-Marie Ringenbach*. L'art de l'enveloppement au Japon.

littoral

en librairie

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 MARSEILLE** : FNAC, Centre Bourse; L'odeur du Temps, 6, rue Pastoret; La Touriale, 11, boulevard de la Libération. — **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°); L'arbre voyageur, 55, rue Mouffetard (5°); Librairie générale et universitaire, 5, rue Malebranche (5°); St-Michel Sorbonne, 20, rue de la Sorbonne (5°); Presses Universitaires, 49, boulevard St-Michel (5°); Lipsy, 25, rue des Ecoles (5°); Lire Elire, 16, rue de Santeuil (5°); Autrement dit, 73, boulevard St-Michel (5°); Bonnier Lespiaut, 41, rue de Vaugirard (5°); Le divan, 37, rue Bonaparte (6°); La Hune, 170, boulevard Saint-Germain (6°); Du regard, 41, rue du Cherche-Midi (6°); Tscham, 84, boulevard de Montparnasse (6°). — **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, 43, rue Gambetta; Privat, 14, rue des Arts. — **AU HAVRE** : La Galerne, Espace Oscar Niemeyer.





IL COURT IL COURT, LE SUJET

Une journée dans la quête du sujet cartésien
Mais quoi, ce sont des fous
Pinel, Esquirol, Freud, Lacan
Une forme du sujet : la subjectivation
Penser/classer : le sujet
Du littoral au littéral
Pli et repli
La drôlerie du réel
De la souplesse des revenants-en-corps

INTENSION ET EXTENSION DE LA PSYCHANALYSE

Questionner la dénégation

*E*ntre 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.