



Revue du

Littoral

■ **La frérocité**

N° 30
Octobre 1990
Revue trimestrielle
E.P.E.L.

Revue du Littoral

*école
lacanienne
de psychanalyse*

30.

revue trimestrielle
29, rue Madame
75006 Paris

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

SOMMAIRE

Pour introduire à la frérocity, p. 7

Marie-Magdeleine Chatel

Un écran à l'envie, p. 11

Erik Porge

Frère semblant, p. 31

José Attal

Les germains patri- et matrilinéaires : une comparaison, p. 39

Charles-Henri Pradelles de la Tour

Quelques difficultés de l'intrusion du vivant dans l'image, p. 49

Anne-Marie Ringenbach

L'autopunition : une solution à l'impasse imaginaire
du transfert chez Dora, p. 65

Mayette Viltard

La métamorphose d'une sœur, p. 81

Rosalba Galvagno

LECTURE

Physiologie und Psychoanalyse in Leben und Werk Josef Breuers

Albrecht Hirschmüller, p. 97

Georges-Henri Melenotte

DOCUMENT

Quelques données biographiques sur Dora, p. 109

Mayette Viltard

LOGIQUE

Science du sujet, science du réel

Lacan à partir d'Hintikka, et Wittgenstein, p. 117

Antonia Soulez

TOPOLOGIE

Commentaire de deux dessins du séminaire du 15 février 1977, p. 137

Anne-Marie Ringenbach

L'espace du regard en peinture, p. 144

Jacques Lis

Revue du Littoral n° 30

Sont de la revue pour ce numéro

*José Attal, Marie-Magdeleine Chatel,
Albert Fontaine, Erik Porge,
Mayette Villard (thème)*

*Charles-Bastien Arrighi, Albert Fontaine
Anne-Marie Ringenbach,
Christine Toutin-Théliér, Christian Simatos (rubriques)*

Michèle Duffau (direction)

Rédaction

29, rue Madame, 75006 Paris

Administration

E.P.E.L., 29, rue Madame, 75006 Paris

Abonnements

Voir page 187

Distribution

*Distique, 5, rue de Tave
BP 65 28112 Lucé cedex
Téléphone : 37 34 84 84
Télécopie : 37 30 78 65*

*Comptoir à Paris
13, rue Ernest-Gresson, 75014
Téléphone : (1) 45 45 79 32*

Direction artistique

*Atelier Pascal Vercken
3, rue Séguier, 75006 Paris*

Fabrication

Transfaire, 04250 Turriers

*dessin de couverture
Xia Jia-nong*

La frérocité

Pour introduire à la frérocity*

Marie-Magdeleine Chatel

Nous avons donné ce titre la frérocity pour abuser du sens de l'équivoque, comme une provocation. Récemment la presse française s'est fait l'écho de ce qui a pu s'appeler « une haine fratricide entre psychanalystes » ; par ailleurs la frérocity est un sujet d'actualité.

Tel le mot hainamoration forgé par Lacan, ce mot de frérocity voudrait-il dire qu'il n'y a pas de fraternité sans férocité ? Le frère est-ce féroce ?

Il convient de mettre à l'épreuve la validité de ce terme dont le sens saute peut-être trop aux oreilles, alors que c'est aux yeux que saute le frère.

Qu'est-ce que le frère au sens neutre ? Il ne s'agit pas du frère ni de la sœur au sens biologique ou familial, ce ne sont pas les « brothers and sisters » du dernier roman de Marguerite Duras.

Quand dans lalangue on parle de frère au-delà de la fratrie familiale, on évoque deux qui ont un écart d'âge limité, qui sont pareils par quelque côté au regard d'un tiers ordre commun qui les lie ; qu'ils soient fils d'un même parent, fils d'une même ascendance symbolique, « tous fils d'Adam » ; on dit « frères » en religion, « frères d'armes », ou bien frères d'avoir subi les mêmes marques, les mêmes épreuves, d'avoir voisiné physiquement, ou bien de présenter certaines similitudes corporelles ; « lui qui me ressemblait comme un frère » écrivait Musset.

Mais le frère dont nous parle Lacan, celui qui revient régulièrement dans son enseignement, c'est le petit frère de lait décrit comme un tableau par saint Augustin dans *les Confessions*. C'est celui qui fait envie et qui provoque la haine jalouse.

* Ce texte a été prononcé par Marie-Magdeleine Chatel pour introduire le colloque de l'ELP, « La frérocity », qui s'est tenu à Paris les 16 et 17 juin 1990. Les articles du thème de ce numéro sont quelques-unes des contributions à ce colloque.

Le frère, au neutre, c'est lui parmi mes semblables, lui ce faux semblable qui soudain me présente mon image corporelle, mais dans cette image qu'il me présente, ce n'est pas moi qui l'ai, l'objet du désir, c'est lui qui s'en satisfait.

Son image, qui est l'image de moi et non-moi à la fois, me révèle¹ que cet objet, j'en suis fondamentalement manquant. C'est une épreuve d'angoisse devant le tableau qui me présente l'image de la possession de l'objet par mon frère et fait soudain surgir le désir, car l'objet est produit là comme radicalement perdu. Il me « révèle » comme désirant.

Le frère, c'est le lieu du surgissement imaginaire du désir. Cette image est structurante, « c'est le point de naissance du désir : il est mon image au sens où l'image dont il s'agit est fondatrice de mon désir². »

Cette image du frère ne permet-elle pas de loger l'expérience imaginaire dans le registre symbolique mais justement là où il y a du défaut ? L'instant du frère n'est-il pas à situer là où l'identification ne s'effectue pas, ou pas encore ? Avec le frère vont se jouer les variations qui iront de l'épreuve de l'intrusion à la chance d'une rivalité, modulant la haine destructrice en agressivité.

Il y a du frère présent dans les avatars de chaque structuration du moi. Le distinguer et le déplier devrait permettre de repérer comment il est une figure parmi d'autres qui a composé le narcissisme. Sa présence particulière serait à situer selon les différentes structures cliniques.

La haine jaillissant à la vue du frère appendu à la mamelle est éprouvée par celui qui regarde et qui se sent soudain ravi, mais celui-là qui est mon frère à cet instant, je ne suis pas son frère. Les positions ne sont pas réciproques. Le *transitivisme* ne fonctionne pas. Il y a disparité subjective.

La jouissance jalouse, la « jalouissance » comme disait Lacan³ éprouvée à la vue du frère, n'est pas éprouvée seulement au temps de l'enfance, au temps où se constitue le moi. Elle revient de façon privilégiée pour chacun au travers de rencontres où le désir est vu dans l'autre sous la figure du traître, ou aussi celle de l'autre femme.

On peut demander une analyse car l'on est chargé de la culpabilité d'avoir gravement incarné la figure du frère pour un brother ou une sister de l'entourage familial. Le « mon frère », « ma sœur », « ma cousine », personnages privilégiés, hantise des histoires singulières, n'ont-ils pas été support de cette image fondatrice du désir dont le caractère ravageant de ravissement se trouve plus ou moins masqué par une tendresse pure de toute mauvaise intention ? Tendresse « sacrée », qui peut basculer et prendre le caractère persécutif à la rencontre d'un trait de désir enviable, irréductiblement incarné dans la forme de l'autre supposé en avoir la jouissance.

1. J. Lacan, séminaire « L'identification », inédit, séance du 14 mars 1962.

2. *Ibid.*

3. J. Lacan, séminaire *Encore*, Seuil, Paris 1975, p. 91.

La jalouissance apparaît comme une jouissance radicalement différente de la jubilation qu'éprouve l'enfant devant le miroir. La jalouissance est une résonance à la supposition de jouissance de l'autre, c'est une jouissance qui tue. Le fait de distinguer jalouissance et jubilation, qui marquent chacune un pas structurant, laisse penser qu'elles ne doivent pas être sans articulation. Cette articulation est à construire.

La clinique témoigne que l'instant de jalouissance, où jaillit la passion de jalousie, ça envahit, ça ne peut s'avouer, ça fait honte. Quand la situation ou le dispositif n'offre pas de biais pour approcher cette chose là, pour tourner autour, pour la moduler symptomatiquement, alors on construit quelque imputation faite à l'autre de mauvaise intention... etc., on imagine. On imagine parfois de manière illuminative, fulgurante, des images se composent qui font le support à la fabrication d'une interprétation cette fois délirante. Alors ça se trame dans le social, dans un faire savoir public.

La question est : comment se sort-on de la parano du frère autrement que par le coup ?

Rappelons que c'est à l'occasion de l'arrivée d'un puîné dans une famille que Freud repère la nécessité pour l'enfant de construire des théories sur l'origine des enfants ; l'enfant fabrique une raison à la venue de l'intrus. Ce n'est pas tant que l'enfant ait quelque désir de savoir, c'est le danger qui l'y pousse. Les théories sexuelles des enfants sont provoquées par une « urgence vitale » dit Freud⁴. Le savoir inventé du cru même des enfants vise à prévenir l'éventuel retour de l'événement redouté, donc redoutable. Ces inventions de savoir, paradigme de toute théorie, sont une réponse à l'intrusion du frère.

En 1971, Lacan réintroduit le frère, à la fin du séminaire «...ou pire ». Il l'introduit pour dire ce qui lie l'analyste à l'analysant. « Est-ce qu'il ne vous semble pas que le mot de frère, c'est justement celui auquel le discours analytique donne sa présence... » Plus loin, « Nous sommes frère de notre patient en tant que comme lui nous sommes les fils du discours et que pour représenter cet effet que je désigne de l'objet (*a*), pour nous faire à ce désêtre... ». De là donc, de ce lieu de frère, l'analysant « analyse avec cette merde que lui propose en la figure de son analyste, l'objet (*a*)⁵ ».

Il n'est pas alors question d'image, mais de présence en corps ; il s'agirait pour l'analyste de présenter (*a*), de sembler (*a*), de prêter (*a*), d'être le

4. S. Freud, « Lebensnot », in *Über infantile Sexualtheorien*, Fischer Taschenbuch Verlag, 1982.

5. J. Lacan, séminaire «...ou pire », inédit, séance du 21 juin 1972.

support, le déchet...? Qu'en est-il alors du frère de la jalousie qui présente celui qui l'a, le (*a*), et qui en jouit.

Le lien de « frère » entre analyste et analysant échapperait tant au racisme qu'aux bons sentiments.

Du frère serait en jeu autrement que dans les autres discours.

S'agirait-il d'une manœuvre de « transfrère » ?

Un écran à l'envie

Erik Porge

Entre 397 et 401 de notre ère, Augustin, pas encore saint, écrit un livre étonnant, dont le genre littéraire reste inclassable : *les Confessions*. Au début de ce livre : trois lignes, généralement passées inaperçues jusqu'à ce que quinze siècles plus tard, Lacan fasse cas de l'exemple qui y est relaté.

Dans une première partie je tenterai de mettre en perspective huit stations où Lacan s'arrête, voire trébuche sur cet exemple, afin, dans une deuxième partie, d'apporter quelques remarques sur la notion de structure et de poser le problème de la connexion des objets (*a*). Cela contribuera aussi à une interprétation possible des deux sens de l'expression « conjuration analytique » que Lacan a lancée en 1972 à la fin de son séminaire « ...ou pire ».

La transmission du cas

Voici pour commencer le texte et sa traduction autorisée :

Vidi ego et expertus sum zelantem parvulum : nondum loquebatur et intuebatur pallidus amaro aspectu contactaneum suum. Quis hoc ignorat ? Expiare se dicunt ista matres atque nutrices nescio quibus remediis.

J'ai vu moi-même et observé de près la jalousie chez un tout petit. Il ne parlait pas encore et il fixait, pâle, d'un regard amer, son frère de lait. Qui ne connaît cela ? Les mères et les nourrices prétendent le conjurer par je ne sais quels remèdes¹.

1. Saint Augustin, *les Confessions*, Desclée de Brouwer, « Bibliothèque augustiniennne », Livre I (7), p. 293.

Il faut déjà signaler que les deux dernières phrases (à partir de « Qui ne connaît cela ») ne sont jamais citées par Lacan.

Le texte latin pose des problèmes de traduction. *Zelantem* vient de *zelo* qui signifie : aimer, adorer, être jaloux de, montrer du zèle pour. *Intuebatur* vient de *intueor* : porter, fixer ses regards sur, regarder attentivement. Le principal problème de traduction sur lequel va buter Lacan est celui de *amaro aspectu*. Cette expression est porteuse d'une problématique du retournement, laquelle est inscrite au cœur de l'identification. *Amaro* vient de *amarus* : amer, aigre, pénible, mordant, âpre. « L'amertume » du regard est dirigée vers l'objet mais elle atteint aussi le sujet puisque celui-ci en pâlit. *Aspectu* vient de *aspectus* qui signifie à la fois : regard, action de regarder, mais aussi – plus rarement – « aspect », c'est-à-dire ce qui se présente à la vue de l'autre. A l'inverse, le mot aspect, contrairement à son usage actuel, était fréquemment utilisé au XVI^e siècle au sens de « regard ».

Voyons maintenant, par ordre chronologique, comment Lacan a traduit ce passage et quelles significations il lui a données.

*Les Complexes familiaux (1938)*²

Voici la première traduction proposée par Lacan. Elle se trouve dans le chapitre « Le complexe de l'intrusion » (qui lui-même se trouve après « Le complexe de sevrage » et avant « Le complexe d'Œdipe »).

« J'ai vu de mes yeux et bien observé un tout petit en proie à la jalousie : il ne parlait pas encore et il ne pouvait sans pâlir arrêter son regard au spectacle amer de son frère de lait. »

La traduction de Lacan, qui diffère de l'officielle, situe « l'amer » de *amaro aspectu* non pas simplement comme expression de l'amertume de l'enfant qui regarde mais au niveau du spectacle. Or le spectacle est le ressort d'une participation bipolaire du sujet, inhérente à la fonction du regard : « Qu'on s'arrête un instant à l'enfant qui se donne en spectacle et à celui qui le suit du regard : quel est le plus spectateur ? » demande Lacan un peu plus loin.

En outre Lacan, dans sa traduction, introduit une modulation temporelle : « Il ne pouvait sans pâlir arrêter son regard. » Cela fait valoir une scansion, un temps d'arrêt du regard (l'instant de voir n'a pas encore été nommé par Lacan) et une simultanéité de cet arrêt avec le pâlir. Pas l'un sans l'autre. D'autre part, ça donne l'idée d'une répétition de l'expérience, ce qui n'est pas précisément indiqué par Augustin.

2. J. Lacan, paru dans *l'Encyclopédie française*, tome 8, deuxième partie : « Circonstances et objets de l'activité psychique », section A : « La famille », p. 8. Reprint in *Bibliothèque des Analytiques*, Navarin, 1984.

Dans cette première introduction du cas, Lacan insiste sur la fonction structurante de ce qui constitue néanmoins un traumatisme.

C'est, selon Lacan à cette époque, un cas de jalousie et spécialement en ceci que « la jalousie dans son fonds représente non pas une rivalité vitale mais une identification mentale³ ». L'apparition de la jalousie en rapport avec le nourrissage semble exiger comme *préalable* une certaine identification mentale à l'état du frère. Identification qui, de procéder du stade du miroir, aliène le moi à l'image : d'où l'ambiguïté du « spectacle ». Le sujet engagé dans la jalousie par identification débouche sur une alternative nouvelle où se joue le sort de la réalité : soit il s'accroche au refus du réel et à la destruction de l'autre, soit il est conduit à un autre objet et il trouve à la fois l'autrui et l'objet socialisé⁴.

Que Lacan donne à ce moment illustré par l'exemple de saint Augustin une valeur structurale ne signifie pas que l'issue soit nécessairement positive : elle garde une part de contingence.

Propos sur la causalité psychique (1946)

Dans un bref passage, Lacan fait allusion au cas de saint Augustin et le désigne encore du nom de jalousie : « Cette jalousie dont saint Augustin entrevoyait déjà de façon fulgurante la valeur initiatrice⁵. » Cette phrase amorce un nouage du spectacle au spectateur de l'ensemble de la scène, saint Augustin lui-même, qui, *entre-voyant*, « devance la psychanalyse », dit Lacan dans les *Écrits* (p. 114). Outre celui qui voit, celui qui est vu, il faut, dans cette scène tenir compte de celui qui entre-voit.

L'agressivité en psychanalyse (1948)

Deux ans plus tard Lacan cite le texte en latin et l'accompagne d'une nouvelle traduction :

J'ai vu de mes yeux et j'ai bien connu un tout petit en proie à la jalousie. Il ne parlait pas encore, et déjà il contemplait, tout pâle et d'un regard empoisonné, son frère de lait⁶.

Deux changements interviennent dans cette nouvelle traduction. D'abord le « déjà », qui n'existe pas dans le texte latin, introduit une dimension temporelle nouvelle dans l'événement (par rapport à celle de la traduction dans les

3. *Ibid.*, p. 8.

4. *Ibid.*, p. 8 et 10.

5. J. Lacan, *Écrits*, Seuil, Paris, 1966, p. 181.

6. *Ibid.*, p. 114-115 pour la traduction et les citations suivantes de ce texte.

Complexes familiaux). « Il ne parlait *pas encore* et déjà... » donne à la contemplation la valeur d'une anticipation.

D'autre part *amaro aspectu* n'est plus traduit « spectacle amer » mais « regard empoisonné ». Même si l'action est plus personnifiée, car supportée par le personnage du frère, une certaine ambiguïté s'attache au mot « empoisonné ». Le regard peut être empoisonné au sens où on a versé du poison dedans, ou bien au sens de : allant verser du poison dans l'objet. Tel est aussi le cas d'une flèche empoisonnée. Par ce changement d'accentuation s'opère un certain écart entre une ambiguïté liée au spectacle du stade du miroir proprement dit et l'action effective de l'autrui.

Lacan ne fait pas alors référence à la fonction structurale de la jalousie, terme qu'il n'emploie même pas. Il s'agit dans cet exemple, dit-il, des « coordonnées psychiques et somatiques de l'agressivité originelle ». Cependant, même si Lacan déchiffre plutôt dans l'expérience un pôle subjectif destructeur (pour le sujet et par le sujet qui regarde) cette expérience reste un nœud. Le mot est utilisé deux fois : « L'expérience subjective doit être habilitée de plein droit à reconnaître le nœud central de l'agressivité ambivalente, que notre moment culturel nous donne sous l'espèce dominante du *ressentiment*, jusque dans ses plus archaïques aspects chez l'enfant. » Et : « Ainsi noue-t-il (saint Augustin) impérissablement, avec l'étape *infans* (d'avant la parole) du premier âge, la situation d'absorption spectaculaire. »

Enfin on ne manquera pas de relever – et j'y reviendrai – les métaphores « absorption spectaculaire » et « regard amer ou empoisonné » qui emboîtent (on ne sait pas très bien lequel emboîte l'autre) deux objets (pas encore nommés objets (*a*)) : l'objet regard et l'objet oral.

*Quelques réflexions sur l' Ego (1951)*⁷

Dans cette conférence, la pâleur de l'enfant est le signe d'un mal originaire que Lacan fait dériver de la libido négative :

[...] Nous voyons là comment Freud a été conduit à son concept dérivant d'instinct de mort. Les signes de ces dégâts durables que cause cette libido négative peuvent être lus sur le visage d'un petit enfant déchiré par les affres de la jalousie, où saint Augustin reconnaissait un mal originaire : J'ai vu et même connu un bébé envieux ; il ne pouvait parler et cependant pâlisait et regardait amèrement son frère de lait.

Pour la première fois Lacan utilise à propos du cas le terme d'envie, mais sans le distinguer de celui de jalousie.

7. Texte paru en anglais, "Some Reflections on the Ego", dans *IJP*, 1953, vol. 34 et lu à la British psychoanalytical Society le 2 mai 1951. Traduction de N. E. Beaufils, in *Petits Écrits et conférences* de J. Lacan, 1945-1981.

Le désir et son interprétation (1959)

Dans la séance du 11 février de ce séminaire (inédit), Lacan avoue son embarras à traduire *amaro aspectu* :

« J'ai vu de mes yeux et bien connu un tout petit en proie à la jalousie. Il ne parlait pas encore et déjà il contemplait tout pâle et d'un regard amer (*amaro* a un autre accent qu'en français amer ; on pourrait traduire par empoisonné mais cela ne me satisfait pas non plus) son frère de lait.

Une fois encore il s'agit pour Lacan d'une « expérience cruciale ». Mais la portée générale de cette expérience ne peut apparaître qu'à travers une formalisation : « Cette expérience une fois formalisée vous allez la voir apparaître dans toute sa portée absolument générale. » Lacan est dans un temps de production d'une nouvelle formalisation (celle du fantasme notamment) et cette expérience vient illustrer cette formalisation en même temps qu'elle est déchiffrée par cette même formalisation.

Dans cette expérience, dit Lacan, « naît la première appréhension de l'objet en tant que le sujet en est privé. C'est là que s'amorce, que s'ouvre le quelque chose qui va permettre à cet objet d'entrer dans un certain rapport avec un sujet qui ici nous ne savons pas effectivement si c'est un S auquel il faut que nous mettions l'indice petit *i*, une sorte d'autodestruction passionnelle absolument adhérente à cette pâleur, à cette décomposition que nous montre ici le pinceau littéraire de celui qui nous le débite, à savoir saint Augustin, ou si c'est quelque chose que déjà nous pouvons concevoir comme à proprement parler une appréhension de l'ordre symbolique ».

Cette appréhension de l'ordre symbolique est un « moment où naît l'activité d'une métaphore », qui consiste en l'articulation d'une double substitution que Lacan écrit d'une formule construite sur le même modèle que celle du fantasme :

$$\frac{i(a)}{\mathcal{S}} \diamond \frac{a}{I}$$

Cette formule se lit de la façon suivante. Le sujet (\mathcal{S}) prend conscience de l'objet ((a) le sein maternel) en tant que tel désiré par lui ($\mathcal{S} \diamond a$), en même temps qu'il prend conscience qu'il en est privé par un autre enfant ($i(a)$) – son *conlectaneum* –, un semblable, qui usurpe sa place : $i(a)$ se substitue à \mathcal{S} : $\frac{i(a)}{\mathcal{S}}$. Simultanément (\diamond) cet objet, dont l'autre enfant paraît être rassasié par la mère ($i(a) \diamond I$), en venant lui-même se substituer comme objet désiré à la mère idéale, toute une, première forme de l'Un ($\frac{(a)}{I}$), devient un élément signifiant. Ce moment correspondrait selon Lacan à la phase dépressive de Mélanie Klein.

Avec cette formule l'expérience dite cruciale trouve en effet une forme d'articulation elle-même cruciale, en forme de croix : $\frac{i(a)}{g} \times \frac{(a)}{1}$. Ce qui nomme correspond littéralement à ce qui est nommé.

Si l'on peut, selon le point de vue, envisager l'expérience soit sous l'angle d'une expérience négative, destructrice pour et par le sujet, soit sous l'angle positif d'un accès à l'objet de désir, on note que Lacan dans ce séminaire tente de produire une articulation de ces deux pôles qui ne soit pas celle d'une alternative mais bien d'un nœud interne à l'expérience même et constituant du sujet. « Nous pouvons formaliser que cette image de l'autre va pouvoir être substituée au sujet dans sa passion anéantissante, dans sa passion jalouse dans l'occasion », dit Lacan ; il ajoute : « Ce rapport appelé désir, il est toujours exigible que nous y trouvions ce rapport à un objet en tant que le sujet s'y avère à la limite anéanti. »

Tout en reconnaissant encore le caractère moteur de la passion jalouse, Lacan cette fois met particulièrement l'accent sur la métaphore et sa valeur positive d'entrée du symbolique. Enfin l'absence de prise en considération du regard, ici, rend d'autant plus significative l'importance que par la suite il lui accordera.

L'identification (1962)

En se laissant guider par la topologie de l'objet (a) – référée au cross-cap –, Lacan, dans ce séminaire, va affirmer le caractère non spéculaire de cet objet. On peut considérer que c'est là le point de départ de la fonction remarquable qu'il attribue à l'objet regard, dans la mesure où celui-ci s'insère – comme manque –, dans le champ du visible. Dans ce contexte l'expérience de saint Augustin vient éclairer de sa « pâleur mortelle » un point de naissance du désir. « Cette dimension de perte essentielle à la métonymie, perte de la chose dans l'objet, c'est là le vrai sens de cette thématique de l'objet en tant que perdu et jamais retrouvé, le même qui est au fond du discours freudien et sans cesse répété. Un pas de plus, si nous poussons la métonymie plus loin, vous le savez, c'est la perte de quelque chose d'essentiel dans l'image, dans cette métonymie qui s'appelle le moi, à ce point de naissance du désir, à ce point de pâleur où Augustin s'arrête devant le nourrisson (Lacan met ainsi Augustin à la même place que l'enfant qui, au spectacle de son frère de lait, « ne peut sans arrêter son regard... »), comme fait Freud devant son petit-fils dix-huit siècles plus tard. C'est faussement qu'on peut dire que l'être dont je suis jaloux, le frère, est mon semblable. Il est mon image au sens où l'image dont il s'agit est image fondatrice de mon désir. Là est la révélation imaginaire et c'est le sens et la fonction de la frustration⁸ ».

8. J. Lacan, séminaire « L'identification », inédit, 14 mars 1962.

Cette reprise du cas par Lacan est l'occasion pour nous de nous demander quel sens a pour Lacan le mot frère. Dans *les Complexes familiaux* il s'agissait « du frère au sens neutre », du semblable qui participe à la relation domestique. Les conditions en sont variables selon l'extension que la culture donne au groupe domestique et aussi selon la place dynastique de ce frère, de sorte que ce frère n'est peut être pas si semblable que cela. C'est ce sur quoi prend position Lacan dans « L'identification » en disant que ce frère n'est pas un semblable mais « une image fondatrice de mon désir ». Plus tard, dans « ...ou pire » (1972) le frère dont il s'agit est en fait un « fils du discours », celui auquel le discours analytique donne sa présence. On voit bien qu'on ne saurait prendre le terme de « frère » dans sa seule acception biologique et il semble que ce terme de frère ne naisse que d'une conjonction structurale de l'imaginaire, du symbolique et du réel.

Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse (1964)

Après son « excommunication » par l'IPA, Lacan interrompt son séminaire sur les *Noms du père* fin 1963 et commence en janvier 1964 une nouvelle série de séminaires (qui, selon son propre dire, peuvent être mis en correspondance un par un avec les antérieurs depuis le début de son enseignement). Dès le mois de février Lacan aborde la fonction du regard au moyen du tableau⁹ et c'est à cette occasion qu'il s'arrête à nouveau sur l'exemple d'Augustin. Il bute encore sur la traduction de *amaro aspectu*¹⁰, ne trouvant pas mieux qu'une bonne périphrase qui reprend à la fois « l'amer » et « l'empoisonné » :

Le petit enfant regardant son frère pendu au sein de sa mère (la mère de qui ? Augustin ne précise pas qu'il s'agit du sein de la mère d'un quelconque des deux enfants en scène), le regardant d'un regard amer qui le décompose et fait sur lui l'effet d'un poison¹¹.

Lacan continue alors en insistant sur la fonction du regard et y prend appui pour nommer d'une nouvelle façon, du nom d'envie, le cas d'Augustin. « Pour comprendre ce qu'est *invidia* dans sa fonction de regard, il ne faut pas la confondre avec la jalousie. Ce que le petit enfant, ou quiconque, envie, ce n'est pas du tout forcément ce dont il pourrait avoir envie, comme on s'exprime improprement. L'enfant qui regarde son petit frère, qui nous dit qu'il a encore besoin d'être à la mamelle ? Chacun sait que l'envie est

9. J. Lacan, *les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, Paris, 1973, p. 65-109.

10. *Ibid.*, p. 105. On lit dans la transcription *amare conspectu*, ce qui est une erreur.

11. *Ibid.*, p. 105.

communément provoquée par la possession de biens qui ne seraient, à celui qui envie, d'aucun usage, et dont il ne soupçonne même pas la véritable nature. Telle est la véritable envie. Elle fait pâlir le sujet devant quoi ? – devant l'image d'une complétude qui se referme, et de ceci que le petit (*a*), le (*a*) séparé à quoi il se suspend, peut être pour un autre la possession dont il se satisfait, la *Befriedigung*¹². »

A cette période troublée de son histoire Lacan ne parle, concernant le cas d'Augustin, qui est aussi devenu le sien, ni de jalousie, ni d'agressivité primordiale, ni de ressentiment, ni même de symbolisation mais d'envie.

Lacan est en train de reprendre la question du transfert en fonction du rapport foncier de (*a*) au désir. Dans ce cadre le caractère exemplaire du cas de saint Augustin vient au moment où, s'agissant de rendre compte de la valeur apaisante de la peinture (pas de tous les tableaux cependant), Lacan avance qu'elle provient précisément de ce que par son donner à voir, le tableau nourrit l'œil, rassasié l'appétit vorace du mauvais œil, *l'invidia*¹³.

Les séminaires qui suivent verront se confirmer l'importance de la fonction du tableau dans l'appréhension de l'objet de désir. Dans « Problèmes cruciaux pour la psychanalyse » (1965), Lacan procède à un renversement complet de l'interprétation de l'oubli de Signorelli par Freud qu'il avait faite dans « les Formations de l'inconscient ». Dans « les Formations de l'inconscient » Lacan explique l'oubli par le fait que, au moment de l'évocation des choses dernières, Freud appelle à son aide une métaphore qui ne réussit pas ; *Signor* est le signifiant refoulé et *Herr*, la Mort, joue le rôle de l'objet métonymique. Dans « les Problèmes cruciaux » Lacan remarque à juste titre qu'en fait ce n'est pas *Signor* qui disparaît de la conscience mais *Sign*, qui renvoie littéralement à la signature de Sigmund Freud, nom propre qui ne peut assurer sa fonction de suture d'un trou ; *Herr*, puissamment éclairé, devient le signe de l'identification imaginaire de Freud. *Sign* est la place de son désir en tant qu'elle est la vraie place de son identification unaire (I) qui est au point aveugle de l'œil – l'œil de Signorelli qui s'est peint lui-même sur la fresque, œil qui le regarde et qu'il voit de façon extrêmement claire (*überdeutlich*). « Le sujet d'où il se voit, ce n'est pas là où il se regarde » dit Lacan.

Ensuite dans « L'objet de la psychanalyse », l'année suivante, Lacan développe longuement sa grande analyse des *Ménines* ; la figuration du regard de Vélasquez dans ce tableau représente un accès exemplaire à la position de l'analyste dans l'histoire du sujet¹⁴. Le regard de Vélasquez se dérobe à

12. *Ibid.*, p. 106.

13. *Ibid.*, p. 105.

14. J. Lacan, « L'objet de la psychanalyse », inédit, séances de fin avril à juin 1966. Cf. aussi nos articles dans *Littoral* n° 26, « L'analyste comme Vélasquez dans les *Ménines* », et *Littoral* n° 29, avec J.-P. Georjgin, « Au-dessus de l'horizon il n'y a pas le ciel », qui ont repris ce sujet.

l'autoportrait ; il donne à voir pour des générations le geste de peindre qui se suspend un instant, l'instant de voir qui dans le cas du tableau vient au temps terminal du temps logique¹⁵.

Encore (1973)

Il y a dans ce séminaire un nouvel arrêt sur saint Augustin : « Une haine solide ça s'adresse à l'être, à l'être même de quelqu'un qui n'est pas forcément Dieu. On en reste – et c'est bien en quoi j'ai dit que le (*a*) est un semblant d'être – à la notion – et c'est là que l'analyse, comme toujours, est un petit peu boiteuse – à la notion de la haine jalouse, celle qui jaillit de la *jalouissance*, de celle qui *s'imageaille* du regard chez saint Augustin qui observe le petit bonhomme. Il est là en tiers. Il observe le petit bonhomme et il voit que, *pallidus*, enfin, il en pâlit, d'observer, suspendu à la tétine, le *conlactaneum suum*. Ouais. Heureusement que c'est la jouissance substitutive première, dans l'énonciation freudienne, adressée à l'Autre, de ce noyau de ce que j'ai appelé *Ding*, dans mon séminaire de *L'Éthique de la psychanalyse*, soit la Chose freudienne, et en d'autres termes, le prochain même que Freud se refuse à aimer au-delà de certaines limites. L'enfant regardé lui l'a, le (*a*). Est-ce que avoir le (*a*) c'est l'être ? Voilà la question sur laquelle je vous laisse aujourd'hui¹⁶. »

Lacan ici ne parle plus de frère mais de *conlactaneum*, de petit bonhomme, de prochain, d'enfant. C'est un pas de plus dans l'abord structural de la place des personnages de la scène.

Cet abord se tend entre deux autres coordonnées nouvelles : la haine et la jouissance. Lacan semble établir une distinction entre une haine pure qui s'adresse à l'être et une haine jalouse, plus spécifique du cas de saint Augustin. Cette dernière n'a pas la radicalité de la haine pure. Elle est mêlée d'objet (*a*), elle est teintée de jouissance, ce qui la rend plus supportable. Elle se caractérise par le fait de jaillir de la jalouissance et de s'imageailliser du regard. *S'imageailliser* : c'est en rapport avec l'image mais qui jaillit et non pas s'imaginer. Elle jaillit du regard qui, lui, est premier et suscite ce jaillissement. *Jalouissance* : de quoi s'agit-il ? Une jalousie de la jouissance de l'autre, une jouissance de sa jalousie, de la jalousie de l'autre... Alors que les places avaient jusqu'alors été plus ou moins réparties, elles deviennent avec cette nouvelle nomination de Lacan inextricablement mêlées. Cette jalouissance nous paraît être un mode d'abord de ce que Lacan appelle dans ce même séminaire la jouissance de l'Autre pour la distinguer de la jouissance phallique. Il rejoint ses premières formulations sur la jous-

15. J. Lacan, *les Quatre concepts*, op. cit., p. 105-106.

16. J. Lacan, *Encore*, Seuil, Paris, 1975, p. 91. Le texte est légèrement modifié en fonction de la transcription.

sance dans *l'Éthique*, une jouissance devant laquelle l'horreur surgit à l'évocation du commandement de l'amour du prochain : « Qu'est-ce qui m'est plus prochain que ce cœur en moi-même qui est celui de ma jouissance, dont je n'ose approcher ? Car dès que j'en approche – c'est là le sens du *Malaisé ans la civilisation* – surgit cette insondable agressivité devant quoi je recule, que je retourne contre moi et qui vient à la place même de la Loi évanouie, donner son poids à ce qui m'empêche de franchir une certaine frontière à la limite de la Chose », et plus loin : « N'est-ce pas vraiment singulier, étrange, qu'un être s'avoue jalouser chez l'autre, et jusqu'à la haine, jusqu'au besoin de détruire, ce qu'il n'est pas capable d'appréhender d'aucune façon, par aucune voie intuitive¹⁷ ? » A quoi cette jalouissance est-elle substituée : à une haine, à une autre jouissance ? Même si on ne peut répondre sur la seule base de ce texte, on note qu'il est à nouveau question de substitution, après « le Désir et son interprétation », et que c'est une jouissance qui se substitue à autre chose. Cela ne signifie donc pas « symboliser » cette jouissance, mais plutôt reconnaître à une jouissance non symbolisable un éventuel effet de symbolisation.

Ce moment participe toujours de la constitution du désir. L'objet (*a*) dont il est question ici désigne le sein, et non le regard, en tant que l'autre l'a. « Est-ce que avoir le (*a*) c'est l'être ? » demande Lacan. L'être n'est-il pas dans ce cas du côté du regard, pour autant que celui-ci reste dans la scène irrémédiablement voilé à celui qui en est l'agent ?

Cet objet (*a*), le regard, se constitue d'une façon radicalement métonymique, y compris pour celui qui en parle. Il est significatif, me semble-t-il, que dans sa façon de présenter la scène, Lacan laisse place à un quiproquo entre saint Augustin et le petit bonhomme qui regarde son *conlactaneum*. Lacan reconnaît que saint Augustin est inclus dans le tableau de par la façon dont justement il le dépeint. Il y aurait comme une double boucle du regard : un regard entre-voyant un autre regard et par là même se définissant comme regard.

Plusieurs autres passages des *Confessions* qui révèlent la prégnance de la relation orale et visuelle chez saint Augustin viennent confirmer la légitimité de l'inclure dans la scène qu'il dépeint pour nous, ses lecteurs. Par exemple : « La mémoire est comme l'estomac de l'esprit et la joie ou la tristesse comme un aliment doux et amer¹⁸... » Un peu plus loin Augustin s'attarde longuement sur les tentations qui peuvent résulter de sa « jouissance des yeux » (*voluptas oculorum*), forme de concupiscence de la chair, qui ne concerne pas que la jouissance de la lumière, mais s'étend à celle de la connaissance et de la science et qu'il désigne alors d'un terme spécial : *concupiscentia oculorum* dans la mesure où on use du terme de vision dans l'activité du connaître¹⁹.

17. J. Lacan, séminaire *l'Éthique*, Seuil, Paris, 1986, p. 219 et 278.

18. saint Augustin, *les Confessions*, *op. cit.*, Livre 10 (14, 21).

19. *Ibid.*, Livre 10 (34).

On peut aussi se reporter au passage célèbre²⁰ où Augustin se décrit en train de regarder « sans rien dire » Ambroise (qui deviendra saint lui aussi) qui lit en silence, seulement avec les yeux, et non à haute voix comme c'était la coutume. Devant le spectacle de cette lecture d'Ambroise avec les yeux du cœur, Augustin est étonné et déçu car Ambroise ne tient pas compte de lui, il ne lui parle pas et se referme sur sa lecture silencieuse. Augustin est là, regardant Ambroise qui lit, dans la même position que l'enfant qu'il a dépeint regardant son frère de lait qui tète.

En 1978²¹ Lacan reprend à son compte la traduction « regard endeuillé » au lieu de « regard empoisonné » qui lui est suggérée par une auditrice : « Je pense que c'est la bonne traduction, et la traduction « empoisonné » ressortissait d'un moment où j'étais plus écrasé par le texte de saint Augustin. Le mot endeuillé se réfère à ce qu'on appelle à proprement parler le deuil, c'est-à-dire à un symptôme en fin de compte. C'est pour ça que je suis optimiste, c'est qu'un symptôme, ça s'envole, ça passe. »

La structure d'un cas

De ce parcours refait avec Lacan on peut tirer quelques enseignements. Tout d'abord sur ce qui fait cas. Il s'agit d'un fait de discours rapporté par quelqu'un et repris par quelqu'un d'autre : quelque chose se transmet. Cette transmission s'opère initialement par un récit, un récit qui d'emblée inclut un public, ici celui des lecteurs de saint Augustin.

On est ici frappé par l'extrême concision du récit, réduit à la minceur d'un trait, alors que les commentaires peuvent remplir des volumes. Ce contraste est l'indice que quelque chose résiste dans le cas. Loin d'épuiser le cas, tous les commentaires ne font que rendre plus aigu quelque chose qui se dérobe à la saisie. L'un des intérêts de ce qui fait cas est précisément ceci : rendre aigu quelque chose qui se dérobe à la saisie. Il y a de l'acte dans le cas : de même que pour l'acte, quand il a eu lieu, les commentaires en sont toujours quelque peu décevants.

On a vu que l'exemple d'Augustin était pour Lacan destiné à éclairer l'élaboration théorique qu'il était en train de faire en même temps que sa formalisation tentait de saisir la spécificité et la généralité du cas. Or, entre le cas et ses commentaires, il y a comme une rencontre manquée. D'où provient en l'occurrence cette butée du cas, son irréductibilité à la formalisation ?

Il s'agit, me semble-t-il, de la butée de la transmission non par récit mais par formalisation (c'est-à-dire visant à l'universel du cas) d'un moment

20. *Ibid.*, Livre 6 (3).

21. J. Lacan, « Ouverture du séminaire de Deniker à Sainte-Anne » le 10 nov. 1978, inédit.

originel, voire d'un « mal originaire » (*Réflexions sur l'Ego*). Dans *les Complexes familiaux* le moment originel dont il s'agit est celui où « la jalousie forme son objet » plus qu'il ne la détermine, où le moi se constitue en même temps que l'autrui dans le drame de la jalousie. Dans « le Désir et son interprétation » ce moment originel s'appréhende en fonction du symbolique au moyen d'une substitution signifiante. Dans *Encore* il s'agit aussi de substitution première mais impliquant la jouissance.

Ce moment originel est un moment traumatique. Il comporte une part de « destruction » du sujet : il pâlit, son regard fait sur lui l'effet d'un poison ; Lacan parle « d'autodestruction passionnelle », « le sujet est à la limite anéanti ». Au fur et à mesure des reprises de cet exemple il apparaît que Lacan tente à chaque fois de serrer de plus près le fait que le pôle destructif pour le sujet est inséparable de sa possibilité fondatrice du désir et de son objet. L'articulation de cette expérience « cruciale » fait surgir la problématique de la formalisation d'un chiasme, qui se fera plus tard dans la prise à la lettre du terme nouage.

Ainsi le terme de structure prend son sens de se référer à une expérience subjective, originelle, fondatrice d'un rapport du sujet au désir : elle signifie l'indestructibilité du désir. Cette expérience est une expérience contingente qui doit être décrite en termes temporels. Quelque chose n'était pas là avant et advient après mais dans le moment où ça survient le sujet aboli anticipe sur son instauration.

A partir du moment où une expérience se laisse déchiffrer en termes de structure cela l'élève à un ordre de nécessité second, purement logique, du fait même de la contingence de l'expérience, et elle participe alors d'un temps deux, comme l'exemple de la bataille navale dans *De interpretatione* d'Aristote. Le sujet peut pâlir ou ne pas pâlir. Mais l'expérience à une signification structurale, en termes de vérité logique, si on pose qu'il est nécessaire que le sujet pâlisse ou ne pâlisse pas, la nécessité portant sur le « ou » et non pas sur la possibilité qu'il pâlisse ou qu'il ne pâlisse pas. Qu'il pâlisse ou qu'il ne pâlisse pas sera référé au temps deux, logique, de ce « ou ».

Fournir l'objet (*a*)

Le regard dans la liste des objets (a)

D'après *les Complexes familiaux* le sujet est engagé dans la jalousie par identification spéculaire à l'image qui le forme et l'aliène primordialement, et cette jalousie forme son objet socialisé. Quand on arrive aux *Quatre concepts*, Lacan nous invite à ne pas confondre jalousie et envie, et la formation de l'objet sein comme objet d'envie passe par le lien primitif et

consubstantiel de l'envie au regard. Entre ces deux moments Lacan a donné au regard une place spéciale et il l'a inclus dans sa liste des objets (*a*).

L'identification spéculaire elle-même, à cette deuxième époque de l'enseignement de Lacan, trouve son ressort non plus tant dans une forme unitaire de l'image mais dans « l'échange des regards²² ». Lacan a pris ses distances avec le gestaltisme sur lequel il s'appuyait dans sa première version du stade du miroir et qui donnait réalité à l'image complète ; il se rend compte dans un deuxième temps que la réalité de cette image, *i(a)*, tire en fait sa consistance de l'existence de l'objet (*a*)²³.

L'inscription du regard dans la liste des objets (*a*) se fait par étapes. Une première liste est établie par Lacan dans la séance du 20 mars 1959 du séminaire, « Le désir et son interprétation ». Il y distingue trois espèces d'objets : l'objet prégénital (oral, anal) ; le phallus, intéressé dans le complexe de castration ; et, ce qui surprend par sa nouveauté, le délire ou plus précisément les voix dans le délire. Les voix « répondent aux exigences formelles de (*a*) » dit Lacan, qui signale aussi la fonction de la voix dans le surmoi.

Il faudra attendre son séminaire « L'angoisse » en 1963 pour que Lacan dresse une nouvelle liste des objets (*a*). Entre-temps, cependant, Lacan a poursuivi l'étude des exigences formelles de (*a*) : dans *L'Éthique avec (*a*)* qui colonise le champ de *das Ding*, « Le transfert » et la fonction de l'agalma à la place de l'analyste dans le transfert, « L'identification » où Lacan découpe l'objet (*a*) du plan projectif et à partir de là, du fait de la symétrie de cet objet, en vient à affirmer son caractère non spéculaire.

Ce n'est en effet qu'après avoir suffisamment délimité les exigences formelles des (*a*) (non partageables, se distinguant les uns les autres par des inversions de la demande et du désir, partiels, délimités par une coupure, ambocepteurs, non spéculaires) que Lacan peut faire une nouvelle liste : le sein, les fèces, le regard, la voix. Dans « L'angoisse » s'y ajoutent d'autres objets, que Lacan par la suite ne maintiendra pas dans la liste des quatre précédents : le placenta, les enveloppes, le prépuce, le rien.

En établissant cette liste, Lacan différencie le phallus de l'objet (*a*) tout en montrant la dialectique qu'ils entretiennent à l'aide notamment du schéma optique. Une jouissance reste investie au niveau des organes génitaux et ne se projette pas dans l'image du miroir du moi : c'est ce que désigne –

22. J. Lacan, *Écrits, op. cit.*, p. 69-71 : « Ce qui se manipule dans le triomphe de l'assomption de l'image du corps au miroir, c'est cet objet le plus évanouissant à n'y apparaître qu'en marge : l'échange des regards, manifeste à ce que l'enfant se retourne vers celui qui de quelque façon l'assiste, fût-ce seulement de ce qu'il assiste à son jeu. »

23. Cf. la fin du séminaire « Le transfert », inédit, et « L'angoisse », inédit, où Lacan reprend son commentaire du schéma optique en modifiant un certain nombre de points.

manque phallique. Les formes premières de l'objet (a), en tant que séparé, prennent une fonction normativante – la norme du désir – en venant après-coup à cette place occupée par le manque phallique. En ce sens la circoncision est normativante par rapport à la castration primordiale dont elle se distingue. L'objet se constitue comme résidu du rapport du sujet à l'Autre et trouve dans les coupures du corps l'incarnation des coupures signifiantes.

La deuxième remarque qu'on peut faire par rapport à la nouvelle liste d'objets (a) est l'apparition dans celle-ci du regard. Le phallus sort de la liste, le regard y entre : on pressent là un lien particulier du regard avec la castration. C'est ce que confirmera Lacan l'année suivante, dans *les Quatre concepts*. « Dans la mesure où le regard en tant qu'objet (a) peut venir à symboliser le manque central exprimé dans le phénomène de la castration et qu'il est un objet (a) réduit de par sa nature à une fonction punctiforme, évanescence, il laisse le sujet dans l'ignorance de ce qu'il y a au-delà de l'apparence²⁴. »

La connexion des objets (a)

La fonction du regard attire spécialement notre attention sur l'existence d'un emboîtement des objets (a). On l'observe dans la clinique où fréquemment le regard, dans les rêves (cf. par exemple « l'homme aux rats » qui rêve que la fille de Freud a deux boules de crotte à la place des yeux) et les fantasmes, est associé à l'objet anal pour l'insérer dans une relation à l'Autre, qu'elle soit colorée de honte ou de plaisir. Cet emboîtement fait aussi le ressort de certains romans en particulier érotiques comme *Histoire de l'œil* de G. Bataille.

Dans le cas d'Augustin, la connexion est celle de l'objet oral et du regard et j'ai déjà donné quelques exemples de la façon dont Lacan la rend perceptible. Mais on retrouve cette connexion chez Lacan pas seulement à propos d'Augustin. Elle existe de façon très forte en ce qui concerne le rôle « pacificateur » (il y a des exceptions cependant) du « donner à voir » de la peinture : « Cet appétit de l'œil qu'il s'agit de nourrir fait la valeur de charme de la peinture²⁵. » M. Aymé, dans une de ses nouvelles fantastiques, *la Bonne peinture*, a d'ailleurs pris à la lettre le nourrissage de l'œil.

Ce type de connexion est présent également quand, pour situer la manœuvre du transfert, Lacan rappelle qu'il ne suffit pas que l'analyste supporte la fonction de Tirésias mais encore – paraphrasant Apollinaire – qu'il ait des mamelles. Un peu plus loin il précise que l'objet (a) regard est un « objet inavalable »²⁶.

24. J. Lacan, *les Quatre concepts*, op. cit., p. 73.

25. *Ibid.*, p. 105.

26. *Ibid.*, p. 243.

La fonction de Tirésias est liée au fait qu'il a perdu la vision, selon les versions soit à la suite de son intervention dans une dispute entre Jupiter et Athéna sur la jouissance féminine (version d'Ovide), soit après avoir vu le corps d'Athéna (version Callimaque). L'étude de cette dernière version a conduit N. Loraux à la conclusion convaincante que, par comparaison avec le corps charnel, désirable d'Aphrodite, le corps d'Athéna est un corps inséparable de ses enveloppes (armes, égide, péplos) au point qu'il n'a d'autres contours que ceux que le péplos dessine et que par conséquent ce que Tirésias a vu est un *impossible*²⁷.

Cela représente le caractère foncièrement métonymique du corps de l'objet du désir, le fait qu'il manque à la vision, manque signifié par la fonction regard de Tirésias.

Mais cette fonction est aussi liée à un savoir sur la jouissance sexuelle car il a été transformé en femme pendant sept ans et c'est sur ce registre que joue Apollinaire dans *les Mamelles de Tirésias*, drame surréaliste fait pour inciter, dit-il, à faire des enfants et où c'est une femme, Thérèse, qui se transforme en homme, Tirésias perdant ses mamelles qui s'envolent comme des ballons.

Quelle signification a l'existence d'une connexion des objets (*a*) ?

Tout d'abord on peut avancer qu'elle renvoie par-delà les différences relatives des formes de ces objets à une différence absolue de l'objet (*a*) comme tel dans sa valeur fondamentale de manque : à ce titre la connexion des objets (*a*) serait l'indice du caractère foncièrement métonymique de l'objet (*a*).

Si on revient au cas d'Augustin, la connexion prend en outre une signification plus particulière. La question se pose dans cet exemple de savoir si la décomposition du sujet est liée au regard comme tel, pour autant que s'y manifeste la réduction punctiforme du sujet²⁸, ou bien à l'appréhension par le regard du fait d'être privé du sein, autre objet (*a*). Dans *les Quatre concepts* Lacan dit que « l'œil porte en lui la fonction mortelle d'être en lui-même doué d'un pouvoir séparatif²⁹ », ce qui ferait pencher pour la première hypothèse. Mais plus loin il dit que l'envie fait pâlir le sujet devant ceci que (*a*), le sein, peut être pour un autre la possession dont il se satisfait³⁰. Pour prendre parti j'avancerai l'interprétation suivante : à cause de la structuration par le regard (l'échange des regards) de l'identification spéculaire – qui aliène le moi et sert de base au transactivisme – la satisfaction du sein par l'autre provoque l'envie. Celle-ci est rapportée au sein, que l'enfant regardé a, dans le temps où l'enfant regardant est pur regard et que cela lui reste voilé, voire réel.

27. N. Loraux, *les Expériences de Tirésias*, Gallimard, Paris, 1989, p. 253-271.

28. J. Lacan, *les Quatre concepts*, op. cit., p. 79.

29. *Ibid.*, p. 105.

30. *Ibid.*, p. 106.

Enfin je dirai que la problématique de la connexion des objets (*a*) est un moyen d'aborder la question d'une sorte de don d'objet (*a*) par l'analyste, question posée par Lacan en 1966 au cours de son grand commentaire des *Mémoires* : « Est-ce que ce n'est pas fait pour que nous, analystes, qui savons que c'est là le point de rendez-vous de la fin d'une analyse, nous nous demandions comment pour nous se transfère cette dialectique de l'objet (*a*), si c'est à cet objet (*a*) qu'est donné le terme et le rendez-vous où le sujet doit se reconnaître. Qui doit le fournir ? Lui ou nous³¹ ? »

Dans ce qui se profile là (avec le terme « fournir ») de magasin à provisions d'objets (*a*) – avec encore une fois une forte connotation orale – l'analyste est partie prenante, ou perdante, de cette fourniture – ne serait-ce que parce qu'il se pose la question. Étant donné l'une des exigences formelles de (*a*), sa fonction d'ambocepteur (à qui appartient le sein : à l'enfant ou à la mère ? La coupure ne passe pas pour les deux au même endroit), il ne saurait en être autrement. Mais de quelle façon cette fourniture s'opère-t-elle ?

La réponse ne peut venir que si on prend en compte la connexion des objets (*a*) et dans celle-ci le privilège du regard, pas tant sur les autres objets (*a*) pris un par un que par rapport à la connexion comme telle. D'autant plus que le regard se connecte, dans un certain ordre, avec tous les autres objets (*a*) comme le remarquait déjà Augustin quand il parlait de la concupisance des yeux. Par exemple on dit : « vois comme cela résonne » et non pas : « écoute comme cela brille »³².

La connexion des objets nous paraît liée aux deux dimensions de l'objet (*a*)³³ : d'une part sa face réelle « seulement de ce fait que ça s'écrit » (le principe de la liste, les exigences formelles vont à l'appui de cela) et d'autre part ce qui s'en imagine avec ce qu'on peut et qui différencie qualitativement quatre objets (*a*). La connexion proprement dite ressortirait de son réel, dans la mesure où elle fait structure, mais cette structure n'en prend pas moins appui sur ce qui s'imagine de l'objet.

« L'objet (*a*), dit Lacan, est lié à la constitution du sujet au lieu de l'Autre et le représente³⁴. » Représente le sujet ou représente l'Autre ? L'objet (*a*), je dirai, représente l'Autre non pas comme Un mais barré, A, il le représente partiellement, et il représente le sujet non pas pour un autre signifiant mais pour cet Autre barré, ce qui a un effet de *Spaltung* sur le sujet et donne « la structure du désir grâce à quoi c'est le (*a*) qui est la cause de la *Spaltung* du sujet³⁵ ».

31. J. Lacan, séminaire « L'Objet de la psychanalyse », *op. cit.*, séance du 25 mai 1966.

32. Saint Augustin, *les Confessions*, *op. cit.*, Livre 10 (35, 54).

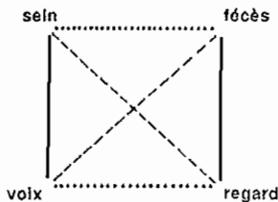
33. J. Lacan, séminaire « Les non-dupes errent », inédit, séance du 9 avril 1974.

34. J. Lacan, séminaire « L'angoisse », *op. cit.*, séance du 19 juin 1963.

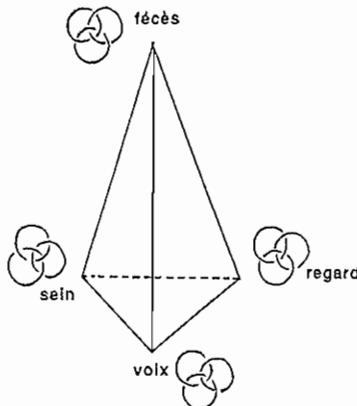
35. J. Lacan, séminaire « ...ou pire », inédit, séance du 21 juin 1972.

Cette représentation est portée par une demande ou un désir et c'est à ce niveau que se différencient les objets (*a*).

A partir de là et de ce qui a précédé je distinguerai trois séries de connexions deux à deux des objets (*a*), que je fixerai sur le schéma d'un groupe de Klein³⁶ :



ou, si l'on veut utiliser la figure paradigmatique du tétraèdre qui sert de support au groupe de Klein et à l'orientation du nœud borroméen coinçant à³⁷ :



1^{re} série de connexions (notée ... sur le premier schéma) : sein-féces et voix-regard. Le sein est l'objet de la demande à l'Autre, les féces de la demande à l'Autre. Le regard est l'objet du désir à l'Autre, la voix du désir de l'Autre³⁸. Les objets oral et anal sont rassemblés en fonction de la demande. Ils instau-

36. Le groupe de Klein a quatre éléments, représentant quatre opérations de transformations d'objets. Pour trois transformations quand deux sont combinées entre elles, il y a engendrement de la troisième. Une des transformations est l'élément neutre, elle ne change rien. Le tétraèdre est une des représentations concrètes du groupe de Klein et en même temps le groupe de Klein est le groupe des symétries du tétraèdre, provenant de la permutation des sommets quand on le fait tourner autour d'axes.

37. J. Lacan, séminaire « Les non-dupes errent », *op. cit.*, 14 mai 1974. Cf. à ce propos A. M. Ringenbach et M. Viltard, « Changer de point de vue », *Littoral* n° 26 : le tramage d'un nœud borroméen posé sur le tétraèdre permet de distinguer quatre mises à plat différentes, selon le point de vue.

38. J. Lacan, séminaire « L'objet de la psychanalyse », *op. cit.*, séance du 1^{er} juin 1966.

rent une relation duelle. C'est indirectement qu'ils ont rapport au désir et ils sont privilégiés dans la névrose : « Ce que le névrosé vise comme objet c'est la demande de l'Autre ; ce que le névrosé demande quand il demande à saisir (*a*), l'insaisissable objet de son désir, c'est (*a*) l'objet de l'Autre³⁹ ». Regard et voix ont, eux, un rapport plus direct au désir.

2^e série de connexions (notée $\left\{ \begin{array}{l} | \\ | \end{array} \right\}$ sur le premier schéma), qu'on pourrait désigner du terme de symptomatiques. Il s'agit de celles qu'on retrouve fréquemment en clinique⁴⁰ : ce sont l'association objet oral et voix, qui jouent un rôle dans le surmoi, et l'association du regard avec l'objet anal, fréquente en particulier dans les rêves.

3^e série de connexions (notées \times sur le premier schéma). Dans cette troisième série se trouve le cas d'Augustin avec l'association sein et regard. Qu'est-ce qui les unit ? On peut remarquer que sein et regard ont en commun le à l'Autre, qui de la demande, qui du désir. Si le principe de cette association est le bon, on pourrait en déduire l'association des fèces et de la voix en fonction d'un de l'Autre. C'est bien le cas dans certaines hallucinations de Schreber⁴¹.

Si maintenant on veut tenter de spécifier ce qui concéderait un certain privilège au regard dans la connexion des objets (*a*), je rassemblerai les facteurs suivants :

- Objet du désir à l'Autre, le regard a une fonction d'appel.
- Il est moteur de l'identification spéculaire, dans la troisième version du stade du miroir de Lacan (celle qui suit le schéma optique). Il est donc intéressé dans la constitution du moi, et dans tout ce qui va agir dans le registre narcissique en fonction de l'Autre. Mais aussi le regard entre en jeu dans la plus dépouillée des formalisations topologiques car – et c'est ce qui différencie Lacan de beaucoup d'autres topologues – elles ne font pas l'impasse sur les problèmes de représentation et de présentation.
- Le regard intervient explicitement dans le temps logique (l'instant de voir) et c'est même ce à partir de quoi Lacan en tentera une nouvelle écriture en 1973⁴². Le regard permet donc de faire un joint entre l'espace, le lieu topologique et le temps, le temps logique.
- Enfin dans le « donner à voir » tel que l'exemplifie le peintre, le regard introduit la fonction de l'écran⁴³.

Cette fonction de l'écran entre en ligne de compte dans la manœuvre du transfert. Si l'analyste doit avoir des mamelles cela ne veut pas dire qu'il les donne directement à téter. Il serait donc plus juste de dire qu'il donne à voir des mamelles et précisément à la manière dont opère Augustin.

39. J. Lacan, séminaire « L'identification », inédit, séance du 30 mai 1962.

40. J. Lacan, séminaire « L'angoisse », *op. cit.*, séance du 19 juin 1963 le confirme.

41. Par exemple dans ses *Mémoires*, Seuil, Paris, 1975, p. 187 (225).

42. J. Lacan, *Encore*, *op. cit.*, p. 47. Il s'agit de l'écriture avec la division anharmonique qui identifie (*a*) au nombre d'or. Cf. mon livre *Se compter trois*, Erès, 1989.

43. J. Lacan, séminaire « L'objet de la psychanalyse », *op. cit.*, 8 juin 1966.

J'ai déjà signalé que dans sa façon de s'exprimer, Lacan tend à inclure Augustin dans la scène qu'il dépeint. Cela instaure une structure tierce déterminée par un jeu de regards qui n'est pas sans rappeler celui de *la Lettre volée* et du *Temps logique* où chacun des prisonniers « n'intervient dans le ternaire qu'au titre de cet objet (*a*) qu'il est sous le regard des autres⁴⁴ ». L'enfant qui tête est vu par « le patient » qui lui-même est vu regardant et pâlisant par Augustin qui nous présente, à nous lecteurs, la scène. L'inclusion d'Augustin dans le tableau qu'il dépeint achève son parcours en nous impliquant, nous lecteurs. Cette inclusion du lecteur par un « donner à » venant d'Augustin écrivant est essentielle au propos même des *Confessions*.

Sans entrer dans une étude approfondie des raisons de l'écriture des *Confessions* et en se fiant aux discours qu'Augustin nous confie, il est manifeste que la parole qu'il adresse à Dieu est solidaire de l'écoute qu'il attend des hommes. Au début du Livre 2 il écrit : « A qui s'adresse mon récit : non ce n'est pas à toi qu'il s'adresse mon Dieu, mais c'est devant toi qu'il est fait pour s'adresser à ma race » et au Livre 10 cette race de lecteurs est explicitement désignée au terme du frère.

Il existe selon Lacan « un rapport originaire du regard à la tache⁴⁵ ». Déjà, dans sa réponse à Didier Anzieu après le Discours de Rome, Lacan parle de la tache (d'encre) en tant qu'elle connote l'insertion du langage dans l'écrit⁴⁶. Dans la mesure où par certains côtés on peut assimiler avec Lacan écran et tache (c'est souvent le cas dans *les Quatre concepts*), on peut aussi considérer que, située au lieu de l'analyste, elle exerce une fonction de médiation dans les trois dimensions : dans le symbolique, par exemple quand il s'agit que l'analyste « parle à côté⁴⁷ », mais aussi dans et pour l'imaginaire. Sans méconnaître les ressources d'autres objets (*a*), telle la voix, c'est ici par le donner à voir que notre attention est attirée. Un donner à voir comme le font Vélasquez dans *les Ménines* et Augustin dans *les Confessions*, qui exerce au niveau de la capture imaginaire la fonction de médiation de l'écran au tableau.

Ce donner à voir renverse la fonction traditionnelle du tableau clinique, bien posée par Foucault dans la *Naissance de la clinique* : le tableau désigne dans ce cas le malade transformé en surface de projection de signes, visibles et décelables grâce au coup d'œil diagnostique du médecin⁴⁸.

L'analyste, lui, incarne le tableau pour autant qu'il offre dans ce qu'il donne à voir une toile retournée, dont la surface de projection reste cachée, comme celle figurée dans *les Ménines*, et qui fonctionne comme piège à regard.

44. J. Lacan, *Encore*, op. cit., p. 47.

45. J. Lacan, séminaire « L'objet de la psychanalyse », op. cit., séance du 4 mai 1966, inédit.

46. Paru dans *La psychanalyse*, n° 1, « Actes du Congrès », PUF, p. 245.

47. J. Lacan, « L'objet de la psychanalyse », op. cit., 8 juin 1966.

48. M. Foucault, *Naissance de la clinique*, PUF, Paris, 1963, en particulier le chapitre 7, « Voir savoir ».

Le tableau de l'analyste fait écran, c'est-à-dire qu'il est un artifice qui à la fois peut cacher et révéler la singularité du dire de l'analysant comme l'introduction d'un disque permet de discriminer la réalité dans l'expérience de Gelb et Goldstein⁴⁹, ou comme une tache sur un tableau permet de mieux saisir l'éclat d'un regard, ou comme la zone de vision floue de la rétine est indispensable à l'exercice de la vision fine au niveau de la fovéa⁵⁰.

Surtout le tableau fait écran à la capture narcissique du mauvais œil en le nourrissant, en exerçant la même fonction, selon Lacan, que les faits de mimétisme, répartis par Caillois en travesti, camouflage et intimidation⁵¹. Le regard appendu aux mamelles de la « théorie », l'analyste tour à tour travesti, camouflé, intimidant, donne à voir un tableau qui apaisera l'envie, le mauvais œil, la jalousissance dont l'analysant peut se sentir envahi ; dans la mesure, bien sûr, où cette tétée de l'analyste ne donne pas le spectacle d'une pleine satisfaction.

Pour conclure revenons à notre point de départ avec cette phrase de Lacan, le 21 juin 1972, à la fin de «...ou pire» : « Notre frère transfiguré c'est cela qui naît de la conjuration analytique et c'est ce qui nous lie à celui qu'improprement on appelle notre patient. » Il est piquant pour nous de retrouver ici ce mot de conjuration alors que nous avons remarqué que Lacan n'avait pas cité la phrase d'Augustin où il se trouvait.

Ce rapprochement nous met sur la voie d'une interprétation qui conjugue les deux sens de ce mot conjuration. Dans un sens, la conjuration analytique est le serment qui lie analyste et analysant pour substituer au frère biologiquement conçu un frère qui n'est pas non plus un semblable dans la mesure où fonctionne avec lui une disparité subjective, mais un frère image primitive de mon désir à l'Autre.

La conjuration est aussi celle qui protège de la menace du mauvais œil (du frère ? « L'œil était dans la tombe et regardait Caïn »), œil extérieur, primitif, qui nous détermine dans le champ du visible, dont la menace tient peut-être à l'action de ce désir adressé à l'Autre, que la demande d'analyse n'est pas sans susciter.

49. L'expérience est citée par Lacan dans *les Quatre concepts*, p. 99 et dans Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945, p. 355 : « Si l'on s'arrange pour faire tomber exactement le faisceau d'une lampe à arc sur un disque noir et si l'on met le disque en mouvement pour éliminer l'influence des rugosités qu'il porte toujours à sa surface, – le disque apparaît, comme le reste de la pièce faiblement éclairé, et le faisceau lumineux est un solide blanchâtre dont le disque constitue la base. Si nous plaçons un morceau de papier blanc en avant du disque "dans le même instant nous voyons le disque noir, le papier blanc et l'un et l'autre violemment éclairés". La transformation est si complète qu'on a l'impression de voir apparaître un nouveau disque. »

50. A. Levy-Schoen et J. Kevin o'Regan, « Le regard et la lecture », *La recherche* n° 211, juin 1989.

51. R. Caillois, *Méduse et Compagnie*, Gallimard, Paris, 1960.

Frère semblant

José Attal

« L'analyste, il ne suffit pas qu'il supporte la fonction de Tirésias. Il faut encore, comme le dit Apollinaire, qu'il ait des mamelles. »

Lacan. Livre XI.

Il est notable que le premier meurtre des Écritures soit le meurtre d'un frère. Comment se présente le cas ? Un couple, un premier enfant, Caïn, un deuxième, Abel. Caïn fait une offrande à Dieu, Abel s'empresse de l'imiter. L'offrande de Caïn est refusée, celle d'Abel agréée. « Cela brûle beaucoup Caïn, ses faces tombent », dit le texte. Caïn tue Abel.

Quelle lecture peut-on faire de ce cas clinique où deux frères apportent chacun leur offrande, et où, sans la moindre explication, l'un est agréé, l'autre non, qui se retourne alors vers son frère et le tue ?

Voyons : une femme, Ève, enceinte de son homme Adam, donne naissance à Caïn et dit : « J'ai acquis un homme avec Dieu » ; il est assez délicat de traduire cette phrase de l'hébreu en français, car dans la Bible, cette nomination comporte le désir dont le nom est porteur, tout en soulignant une certaine mise en acte. La traduction la plus rapprochée est celle que j'emprunte à D. Sibony, qui est : « J'ai caïné un homme avec Dieu¹. » Il s'appelle donc Caïn, du verbe « caïner ». Mais, plus encore, quand Ève dit avoir acquis un homme *avec* Dieu, on peut remarquer qu'elle ne dit pas qu'elle a acquis un homme *de* Dieu ; il n'y a pas d'équivoque à cet égard. Adam s'est uni à Ève (Ève dont il aura été dit dès le départ, que son désir la portera désormais vers son homme), le père de Caïn est bien Adam. En somme, c'est comme si Ève disait : « C'est Adam qui m'a fait un enfant et je l'ai acquis avec Dieu », énonçant ainsi de façon remarquable, le double versant de la jouissance féminine tel que l'a souligné Lacan². Mais le plus important à noter, est qu'en vérité, il ne s'agit justement pas d'un enfant ni d'un fils, mais d'abord d'un *homme*. Ève dit bien : « J'ai caïné un homme avec Dieu. »

1. D. Sibony, *L'Autre incastrable*, Seuil, 1978.

2. J. Lacan, *Encore*, Seuil, 1975, séance du 13 mars 1973.

Puis il est dit : « Ève enfanta encore son frère Abel ». Là, notons-le, il ne s'agit plus d'un homme, et pas non plus d'un fils, mais bien d'un frère. De ce second, la mère ne dit rien. Son nom, contrairement au premier, ne se conjugue pas ; on ne sait pas d'où vient ce nom qu'on peut traduire par : « buée, souffle ». A partir de là, on ne sait rien pendant plusieurs années, et nous les retrouvons plus tard, Abel comme berger, Caïn comme cultivateur.

A quel moment se situe l'offrande à Dieu ? Il est dit qu'elle se produit « au terme des jours ». Le terme des jours qualifie généralement la mort. Ici, le « terme des jours » est à entendre comme le moment ultime, le bout du bout, le moment où il faut y aller, où on ne peut se dérober... c'est l'heure de vérité. Caïn apporte en offrande les fruits de la terre qu'il a travaillée durement ; Abel apporte les aînés de son bétail. Or, que se passe-t-il ? Abel est agréé, Caïn ne l'est pas. « Caïn eut une très forte rage et son visage fut abattu », dit le texte. Cette phrase n'est pas sans évoquer ce que dit saint Augustin dans ses *Confessions* et que Lacan commentera plusieurs fois, comme nous le verrons. La rage de la jalousie envahit Caïn. Les offrandes sont à considérer comme autant d'objets (*a*), mais Dieu occupe là une place bien particulière : assenant le parfait arbitraire du signifiant, il agrée ou pas, sans plus de raisons. Dieu est au lieu de l'Autre. L'offrande agrécée, l'est en un lieu où la Loi n'est pas encore articulée au père.

Que se passe-t-il après ? Caïn est condamné à l'errance sur la terre pour le meurtre de son frère. Et c'est avec cette condamnation seulement qu'il réalise la portée de son acte : « Mon crime est trop grand pour qu'on me supporte », s'écrie-t-il, et il ajoute : « Je vais errer et fuir par le monde, mais le premier qui me trouvera, me tuera ». Caïn réalise non seulement qu'il est mortel, mais tuable par le premier venu, c'est-à-dire, étant donnée la configuration familiale réduite de cette époque, par le premier à venir, soit un *autre frère*. Ce frère à venir est annoncé, mais accompagné de cette menace que quiconque tuera Caïn, en sera puni sept fois. C'est ainsi que Caïn héritera d'un signe, d'un trait (premier trait unaire peut-être), afin qu'il soit reconnaissable dorénavant. La punition prend là toute sa valeur sociale, en même temps que la menace ne s'adresse à rien d'autre qu'aux frères à venir comme autant d'avertissements ayant le statut de première Loi. Le troisième qui naîtra, Seth, sera nommé, lui non pas homme, non pas frère, mais *fils*. Pour celui-là, il y a pour la première fois un père.

Ainsi, il faut noter que non seulement le premier meurtre des Écritures est un fratricide, mais que le statut de fils, au sens neutre, implique de passer par un réglage sur le frère qui permet la première inscription dans cet ordre : *Homme-Frère-Fils*.

Il est remarquable de pouvoir développer en écho, et point par point, l'histoire d'une autre genèse, celle produite par Lacan dans *les Complexes familiaux*³, genèse du fils à travers trois temps d'identification.

3. J. Lacan, *les Complexes familiaux*, Navarin, 1984.

Pour amorcer l'analogie, est-il possible de dire que, d'une certaine façon, Caïn a raté son stade du miroir⁴, soit ce que nous considérons avec Lacan comme étant le paradigme d'une identification résolutive — ce par quoi se produit « une métamorphose des relations de l'individu à son semblable », à son frère —, c'est-à-dire ce qui permet au petit d'homme de passer de la « frérocity⁵ » la plus radicale à la fraternité la moins insupportable ?

Si dans le « premier temps » du miroir, l'assomption jubilatoire est révélatrice par anticipation de l'appartenance humaine (être un homme, en somme), le « deuxième temps » introduit à la question du « frère ». Le statut du frère est quelque chose qui a fondamentalement occupé Freud et Lacan ; bien qu'ils l'aient tous deux problématisé de façon différente, notamment à propos de la jalousie. Pour Lacan, la jalousie est au fondement même du lien social.

Lacan situera cette question de la jalousie dans le texte de 1938, intitulé *les Complexes familiaux*⁶. Ce texte a gardé toute sa pertinence au regard de ce que Lacan développera ultérieurement, et notamment au regard de la clinique de la psychose, car il ne propose rien moins qu'un ordonnancement des psychoses par les complexes familiaux. Les complexes selon Lacan n'ont rien à voir avec des stades de développement. Ils ont au contraire un caractère absolument culturel, et donc non-naturel (la base du complexe, c'est la fonction qu'il assure dans un groupe social). Ils n'ont rien à voir avec un quelconque instinct, ce qui implique, pour chacun, un procès dialectique : c'est donc tout à fait le contraire d'un développement naturel. Le complexe sera doublement défini, d'une part comme étant « un lien sous une forme fixée, d'un ensemble de réactions », d'autre part comme ce qui « reproduit la réalité de l'ambiance ». C'est dans le complexe d'intrusion que va naître la jalousie, en rapport cependant avec le complexe du sevrage, lequel est celui qui va se combiner avec tous les autres.

C'est véritablement dans une dimension d'appétit de la mort que la première ambivalence, soit accepter ou refuser le sevrage, va se situer. Ce qui fondera le dispositif du complexe, c'est le refus du sevrage par où l'enfant va tenter d'instaurer autre chose que l'état de malaise. C'est à partir de là que s'instaura le complexe d'intrusion, ou complexe fraternel. Pourquoi fraternel ? Parce que c'est le moment où l'enfant (qualifié là de sujet primitif par Lacan) commence à voir un ou plusieurs de ses semblables participer à la relation domestique, c'est-à-dire qu'il se connaît des frères. Le phénomène de la jalousie exige donc comme préalable une certaine identification à l'état du frère. De même, l'agressivité qui domine l'économie affective est

4. J. Lacan, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du je », (1949), *Écrits*, Seuil, 1966.

5. Terme que j'ai proposé peu de temps avant le colloque sur la « Frérocity », dans une session clinique de la « Thériaque » consacrée à la persécution.

6. *Op. cit.*

à ce moment là, subie et agie (dimension de sado-masochisme), c'est-à-dire sous-tendue par une identification à l'autre, objet de la violence. Si l'on se rappelle que la source du désir de la mort s'origine dans le malaise du sevrage, on reconnaîtra dans le masochisme (primaire) de cette époque, le moment dialectique où le sujet assume, par ses premiers actes de jeu, la reproduction de ce malaise, et par là, le sublime et le surmonte. Lors de cela, ce n'est rien d'autre que le pathétique du sevrage que l'enfant s'inflige à lui-même, tel qu'il l'a subi, mais dont il triomphe maintenant, en étant actif dans sa reproduction. Le dédoublement ainsi ébauché par le sujet, c'est l'identification au frère qui lui permet de l'achever, en ce qu'elle lui fournit l'*image* qui fixe l'un des pôles du masochisme primaire. A suivre Lacan, nous saisissons que la non-violence du suicide primordial (en rapport avec le sevrage) engendre la violence du meurtre imaginaire du frère. Cette violence n'a pas de rapport avec la lutte pour la vie. L'objet que choisit l'agressivité dans « les jeux primitifs de la mort », est biologiquement indifférent : hochet ou déchet. L'enfant ne fait là, en vérité, que consommer la perte de l'objet maternel. On comprend mieux pourquoi, à ce moment, l'*image* du frère non-sevré attire une agression toute spéciale. C'est parce qu'elle réactive chez le sujet l'imgo de la situation maternelle, et avec elle, le désir de mort.

Ces choses ont été repérées bien avant la psychanalyse, par saint Augustin, par exemple : « J'ai vu de mes yeux, et j'ai bien connu un tout petit en proie à la jalousie. Il ne parlait pas encore, et déjà, il contemplait tout pâle et d'un regard empoisonné, son frère de lait⁷. »

Ainsi, dès cette époque, Lacan inclut la découverte de la fonction structurante de l'image du semblable dans le complexe d'intrusion. Pour Lacan, le moi se constitue en même temps que l'autrui et l'objet socialisé, dans le drame de la jalousie. Le petit frère, c'est l'intrusion du social dans le spéculaire, le « virage du je spéculaire en je social⁸ ». Le « troisième temps » du miroir permettra que la jalousie envers le frère « fabriqué en rival⁹ » se règle par l'identification secondaire au père, ceci avec le complexe d'Œdipe. L'identification œdipienne sera celle par où le sujet transcendera l'agressivité constitutive de la première individualisation subjective.

Dans son ratage du stade du miroir, peut-on poser que Caïn n'a pas d'autre possibilité pour être délivré de son rapport fraternel, que le passage à l'acte fratricide ?

Qu'apporte cet éclairage de la relation fraternelle dans le champ du transfert ? Les complexes familiaux éclairent ce passage de la « frénésie » à la fraternité, en abordant d'une autre façon ce que Freud disait¹⁰, à savoir

7. Saint Augustin, *les Confessions*, traduction de Lacan dans « L'Aggressivité en psychanalyse », (1948), *Écrits*, Seuil, 1966.

8. J. Lacan, « Le stade du miroir », *op. cit.*, p. 98.

9. Selon l'heureuse expression que m'a proposée Mayette Viltard.

10. S. Freud, C.G.Jung, *Correspondance*, Gallimard, NRF, 1975, lettre du 15/10/1908.

qu'« il existe une paranoïa inconsciente que l'on rend consciente au cours de l'analyse ». Lacan éclairera ceci en situant la fonction de l'image de l'autre, et, conséquemment, de *l'image du psychanalyste* sur qui se dirigera la paranoïa.

La place occupée par le psychanalyste en tant que place de l'autre semblable, n'est-elle pas à repérer plus précisément du côté de celle du petit frère ? Pour être plus exact, il est à cette place de semblant qui me fait le désigner par « petit frère semblant ». Le psychanalyste, c'est du côté d'Abel qu'il se situe, mais d'un Abel qui manœuvrerait différemment. Le psychanalyste, en tant que petit frère appendu à la mamelle, est celui qui supporte l'imputation qui lui est faite de jouir de l'objet (*a*). L'analysant, lui, est alors en place de grand frère. Quelle va être la « manœuvre » du transfert pour, non seulement éviter une issue sur le mode Abel, mais pour qu'une analyse puisse atteindre ce point ultime que désigne Lacan dans son séminaire «...ou pire » : « notre frère transfiguré, c'est cela qui naît de la conjuration analytique » ? Comment suivre Lacan, à la fois dans sa façon de définir l'analyse comme une conjuration et dans ce qu'il propose à la fin de ce même séminaire, qui fait équivaloir à une transfiguration du frère ce que, dans la fin de la cure, nous appelons destitution subjective ?

Pour cela, revenons à la question suivante : en quoi analysant et analyste sont-ils frères ? Car, si nous avons situé la place de semblant que doit occuper l'analyste afin « d'y faire régner l'objet (*a*) », comme celle de « frère semblant », par quelle opération, les deux (analysant et analyste), seront-ils pris en un tel lien ?... Par le discours analytique :

« Alors, qu'est-ce qui nous lie à celui avec qui nous nous embarquons, franchie la *première appréhension* du corps ? Est-ce que l'analyste est là pour lui faire grief de ne pas être assez sexué, de jouir assez bien ? Et quoi (en corps) encore ? Qu'est-ce qui nous lie à celui qui avec nous s'embarque dans la position qu'on appelle celle du patient ? Est-ce qu'il ne vous semble pas que, si on le conjoint à ce lieu, le terme "frère" qui est sur tous les murs. "Liberté, égalité, fraternité". Je vous le demande, au point de culture où nous en sommes, de qui sommes-nous frères ? *De qui sommes-nous frères dans tout autre discours que dans le discours analytique*¹¹ ? Est-ce qu'il ne vous semble pas que ce mot « frère », c'est justement celui auquel le discours analytique donne sa *présence*¹² ? »

Encore plus précisément :

« Ça tient à tout autre chose que le bastringue familial. Nous sommes frères de notre patient en tant que comme lui, nous sommes fils *du discours*¹³... »

11. Souligné par moi.

12. J. Lacan, séminaire inédit «...ou pire », séance du 21 juin 1972.

13. « du discours... », ici le discours analytique bien sûr.

Ce que le discours analytique¹⁴ propose, c'est de « pouvoir soutenir le complot de la vérité », disait Lacan dans « Les non-dupes errent¹⁵ » insistant encore, là aussi, sur une certaine dimension de conjuration. La conjuration, définie par le Larousse comme étant « une entreprise concertée secrètement entre des personnes liées par un engagement solennel pour renverser le pouvoir établi », se trouve viser là la tyrannie du discours du maître¹⁶, non seulement dans sa dimension sociale, mais aussi, hélas, dans une certaine « promotion » analytique mettant en avant la construction d'un « moi fort » et l'appel aux bons sentiments par le truchement de l'identification au « maître analyste ». La cure, en somme, fonctionnant comme une foule à deux !

Concernant le discours analytique chez Lacan, il est justement notable que rien ne vienne distinguer, dans son écriture, l'intension de l'extension, le champ de la cure et la présentification de l'analyse au monde. La « conjuration analytique » est bien sûr dans la cure elle-même, elle est effet d'une parole qui engage le sujet dans un pacte¹⁷, parole trouvant un destinataire à partir de ce Réel de la non-écriture du rapport sexuel¹⁸. Mais la conjuration analytique trouve aussi à se déployer dans l'extension, c'est-à-dire au-delà de la cure elle-même, en ce qu'elle positionne différemment un sujet à l'égard des autres discours. Le « frère transfiguré », qui naît de la relation analytique, est celui qui renoncera à la confrontation des corps. C'est en ceci également que le discours analytique fait lien social.

Mais que signifie « transfiguration », terme peu habituel dans la bouche de Lacan ?

La transfiguration évoque bien sûr, immédiatement, l'épisode décrit dans les évangiles où le Christ apparaît à trois de ses apôtres sur le Mont Thabor, et dans tout l'éclat de sa divinité. C'est le signe d'un certain franchissement transcendantal. La transfiguration souligne la dimension de brillance attachée à l'objet, tel qu'en parle Lacan dans *les Quatre concepts* : « Ce qui est lumière me regarde, et grâce à cette lumière au fond de mon œil, quelque chose se peint. » Mais le changement de figure du grand frère à l'égard du petit, n'indique pas pour autant d'où s'origine cette transfiguration, même si elle est concevable en ces termes à ce moment de fin de partie.

14. Discours que Lacan écrit ainsi : $\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\mathcal{S}}{S_1}$ les places sont $\frac{\text{agent}}{\text{vérité}} - \frac{\text{l'autre}}{\text{la production}}$

S₁, signifiant maître ; S₂, le savoir ; S, le sujet.

15. J. Lacan, séminaire inédit « Les non-dupes errent », 1973/1974.

16. Ce que Lacan développe dans le séminaire inédit « L'envers de la psychanalyse », 1969/1970.

17. Dans le séminaire *les Écrits techniques de Freud* (1953/1954), paru au Seuil en 1975, Lacan disait déjà : « Dans la relation analytique, deux sujets sont liés par un pacte ».

18. En ce sens, « pour la reproduction, deux se conjurent » (*cf.* le séminaire inédit « Dissolution », 1980).

Ici, la fonction du regard, autre objet (*a*), prend toute son importance en ce qu'elle introduit à l'acte analytique par la position de l'analyste situé dans le tableau comme Vélasquez dans *les Ménines*. Dans le séminaire « L'acte analytique » (1968), Lacan pose en effet que le psychanalyste institue son acte en présentifiant la fonction de son propre regard. C'est ceci qui produit un « arrêt sur image », ce qui n'est pas sans évoquer l'hypnose que précisément Lacan convoque à cet endroit-là, comme nous allons le voir.

Le statut de l'hypnose, tel qu'à suivre Freud nous pouvons le lire, consiste en une superposition à la même place de l'objet (*a*) et de l'idéal du moi. Or, c'est en la distinguant de l'hypnose que Freud a instituée l'analyse, dont le ressort est précisément le maintien de la distance entre l'idéal du moi et (*a*). C'est par sa fonction de semblant que l'analyste permettra la séparation entre l'idéal et l'objet ; faute d'occuper cette place, l'analyse ne peut aboutir qu'à une identification des deux partenaires, ratant ainsi l'essentiel. C'est en fin de parcours que l'analyste aura à déchoir de cette idéalisation, pour être le support du (*a*) séparateur et permettre ainsi le franchissement de l'identification.

En d'autres termes, nous dirons, en suivant Lacan dans *les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*¹⁹, qu'en fin de partie, l'analyste de sa brillance aura à déchoir avec l'objet (*a*), dans une *hypnose à l'envers* où il incarnera finalement, lui, l'*hypnotisé*, mais ceci seulement dans la mesure où son *désir d'analyste* lui permet de l'incarner. Il y a donc là une bascule au-delà de l'identification, qui fait passer la brillance du côté de l'analysant, le transfigurant. Nous poserons alors, que si, fondamentalement, l'analyste est en place de petit frère à qui le grand impute d'avoir l'objet (*a*), ce à quoi a affaire l'analysant grand frère, c'est au lâchage par le petit frère de l'objet (*a*), le faisant dorénavant régner à sa place.

La dimension dépressive de la fin de l'analyse, en rapport avec le deuil, ne se réduit pas à la séparation ou à la perte de l'objet lui-même, mais à la perte de son manque dans l'Autre. L'opération est réalisée, *par* l'analysant et *pour* l'analysant, au lieu de l'analyste. C'est dans la mesure où, pour l'analysant, (*a*) quitte (*A*), que l'analyste est produit comme déchet et cesse d'exister en tant qu'analyste, ce qui s'éprouve pour lui dans le « dés-être ».

Le deuil (autour de quoi aussi bien Lacan articule le désir de l'analyste²⁰) est l'inverse de la forclusion, car c'est dans le réel (et non dans le symbolique) qu'il fait trou. Néanmoins, ce trou offre la place où se projette précisément le signifiant essentiel manquant à la structure de l'Autre et dont l'absence rend l'Autre impuissant à répondre.

Que le « lâchage » de (*a*) procède du symbolique n'exclut pas la dimension imaginaire. Il ne s'agit pas du transfert imaginaire produisant une

19. J. Lacan, *les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964), Seuil, 1973.

20. J. Lacan, séminaire inédit « Le transfert », (1960/1961), séance du 28 juin 1961.

identification au semblable, tel qu'il a pu être promu ; il s'agit, en fait, de saisir que cela ne va pas sans imaginaire, même quand l'analysant occupe pertinemment sa place dans le symbolique. Pour l'analysant, l'analyste est attendu à la place de l'autre, y compris dans ce temps de « lâchage ». C'est dire qu'il y a du *semblable* qui vient de perdre (*a*). En somme, il y a du *semblable en deuil*, et à cet endroit-là, l'analyste n'a pas à refuser le deuil dont il est le support. Cette délicate question des divers temps imaginaires de la fin du transfert²¹, en rapport avec le deuil, nous pouvons la reprendre avec Lacan dans son étude sur *Hamlet*²². Lacan y introduit la notion de « jalousie du deuil » comme ce qui permet à Hamlet d'aller au-delà de l'identification à son semblable Laertes.

La tragédie d'Hamlet est une tragédie du désir. En ce sens, c'est un drame œdipien, que Lacan va traiter comme un cas clinique permettant de « saisir l'économie étroitement liée du Réel, du Symbolique, et de l'Imaginaire ».

Devant les manifestations de deuil de son semblable Laertes, lors de l'enterrement d'Ophélie, Hamlet vacille dans ses fondements, en un véritable moment de dépersonnalisation. En effet, c'est bien le deuil de Laertes, dans sa manifestation folle, qui provoque ce temps de dépersonnalisation d'Hamlet, car Ophélie, dissoute comme objet d'amour tant qu'elle était vivante, devient le symbole même du rejet du désir d'Hamlet, change alors radicalement de statut par sa mort et devient, pour Hamlet, l'objet de son désir, dans la mesure même où elle devient un objet impossible. A ce moment là, *Hamlet n'est plus dans la méconnaissance du phallus dans l'image* ; il voit son fantasme se décomposer²³. C'est alors que s'installe pour lui la « jalousie du deuil » de Laertes par laquelle Hamlet est amené à dépasser l'identification et rencontrer les signifiants qui l'animent.

Ainsi, comme pour Hamlet, la bascule se fait pour l'analysant en fin de partie, en ce sens qu'il va, dans l'imaginaire, faire passer le deuil de son côté comme résultat de la jalousie. Mais cette opération n'est possible, comme nous l'avons déjà dit, que si l'analyste est dans cette position de semblant, qu'*il ne se prend pas pour...*, car :

« il s'agit de *tenir le rôle* de l'analyste. Et c'est bien en cela que j'ai avancé un certain quelque chose, c'est que c'est celle qui se pose de la question toujours la même : "Puis-je l'être ?" M'autoriser, ça peut encore aller, hein, mais l'être, c'est une autre affaire. C'est là qu'évidemment se forge ce que j'ai énoncé du verbe "désêtre". L'analyste, je le "dé-suis" ; l'objet petit (*a*) n'a pas d'être²⁴. »

21. Cf. sur ce point l'étude de Mayette Viltard, « De la souplesse des revenants – en – corps », *Littoral* n° 25, Èrès, 1988.

22. J. Lacan, séminaire inédit « Le désir et son interprétation » (1958/1959), séance du 15 avril 1959.

23. Il est peut-être plus juste là de parler de décomposition plutôt que de traversée du fantasme.

24. J. Lacan, séminaire inédit « Les non-dupes errent », séance du 9 avril 1974.

Les germains patri–et matrilinéaires : une comparaison

Charles-Henry Pradelles de Latour

Dans toute société, les rapports frères/sœurs sont régis par la relation d'alliance qui unit leurs parents. Lorsque cette relation est centrée sur le couple mari/femme, comme c'est le cas dans notre type de famille conjugale, les fonctions d'idéalisation et de répression, auxquelles tout enfant est assujetti, sont focalisées sur la seule personne du père¹. Mais, lorsque la relation d'alliance est ratifiée par des échanges matrimoniaux (femme contre biens) entre les groupes de filiation des futurs époux, ces instances idéales et légales sont représentées par deux personnages distincts : le père géniteur, le rival qui possède la mère, et un parent proche de la mère, son père ou l'un de ses frères. Le partage des fonctions paternelles, dont les modalités varient selon les systèmes de parenté, induit toujours une double filiation qui relie les enfants, de façon différente selon leur sexe, aux lignages de leur père et de leur mère. Pour illustrer cette logique parentale étrangère à la nôtre, nous présenterons, ici, les régimes matrimoniaux de deux sociétés du Cameroun, les Bamilékés patrilinéaires et les Pères matrilinéaires, et précisons leurs implications respectives sur les rapports entre germains. Nous vérifierons, entre autres, que la différence des sexes frères/sœurs est plus marquée chez les premiers que chez les seconds.

1. J. Lacan, *les Complexes familiaux*, Navarin, Paris, 1984, p. 65.

Les relations matrimoniales des Bamilékés

Si les Bamilékés, résidant dans la chefferie Bangoua, disent qu'ils achètent une épouse, leurs échanges matrimoniaux ne sauraient être ramenés pour autant à une transaction commerciale. En effet, le montant des présents matrimoniaux n'est fixé ni en fonction des qualités physiques ou morales de la femme échangée, ni en fonction des lois de l'offre et de la demande d'un marché. Quand le nombre des femmes à marier augmente, le prix de la fiancée ne diminue pas en conséquence. La valeur d'une femme dépend en dernier ressort des ressources du fiancé. Ensuite, dans cette société, les femmes échangées font l'objet de deux transactions et non d'une seule. Le fiancé doit effectuer un premier versement à ses futurs beaux-parents et un second au grand-père de sa fiancée, sans l'accord duquel le contrat d'alliance ne saurait être scellé. Enfin, lorsque le fiancé s'est acquitté en bonne et due forme de ses redevances, il reste à jamais le débiteur des deux lignages (celui du père et celui du grand-père maternel) qui lui ont cédé une femme. Quelle est la nature et la fonction de cette dette ? Tel est le point crucial de notre investigation.

Pour résoudre cette difficulté, nous admettons que la femme qui quitte la demeure paternelle est différente de celle qui entre dans la résidence maritale. L'une est fille, l'autre épouse et future mère (ses enfants appartiendront au groupe de filiation de son mari), mais toutes deux représentent néanmoins pour les deux parties une valeur de jouissance et, par là même, une aliénation marquée en termes de dettes qui varient de façon diamétralement opposée selon que la femme échangée est sujet de la première ou de la seconde transaction.

Un père bamiléké dit : « Je ne cède pas ma fille sans manger. » Il atteste ainsi que même si sa fille est aliénable (mariable dans un autre lignage que le sien), il est toujours relié à elle par des liens affectifs. Au regard de cette valeur de jouissance indéfectible, les présents en nature offerts par le fiancé, aussi nombreux soient-ils, sont toujours jugés insuffisants. La première transaction, qui porte sur une fille dont les valeurs d'échange et de jouissance sont indissociées, ouvre donc une dette infinie. Si l'alliance se réduisait à cet unique échange, la fille ne serait jamais séparée de ses parents et le mari serait l'éternelle victime d'une demande, devant toujours « donner à manger » à ses beaux-parents, dévoreurs insatisfaits. C'est pourquoi l'alliance fait, dans cette société, l'objet d'une seconde transaction.

La petite-fille qui est beaucoup moins accrochée par les liens affectifs de la filiation à son grand-père maternel que la fille à son père, représente une valeur d'échange solvable parce que évidée de toute valeur de jouissance.

Ainsi, lorsque le fiancé a remis une chèvre et unealebasse d'huile de palme au grand-père maternel de la promise, il est quitte et acquiert en sus une épouse dont la valeur de jouissance est supposée incommensurable. La promesse de bénéfices sexuels et d'une descendance n'a pas de prix. Le preneur de femme, qui reçoit alors plus que ce qu'il a versé, contracte une dette insolvable, mais non contraignante puisque le donneur, le grand-père maternel, n'exige plus rien de lui. La seconde transaction matrimoniale, qui porte sur une petite-fille dont les valeurs d'échange et de jouissance sont dissociées, ouvre donc une dette symbolique qui met un terme aux effets persécuteurs de la dette infinie tout en subordonnant symboliquement le mari à ses alliés. Ainsi l'alliance est-elle fondamentalement dissymétrique. La femme mariée renvoie son mari à un manque qui est au fondement de la loi du désir et de l'interdit de l'inceste. En effet, tant que cette dette symbolique est accréditée, la valeur de jouissance nulle d'une petite-fille (une consanguine) n'a aucun rapport avec la valeur de jouissance infinie d'une épouse (une alliée). La fille qui part de chez son père est ainsi différente de l'épouse qui arrive chez son mari. La seconde transaction met ainsi en place les deux instances, dette symbolique et valeur de jouissance, supports de la loi et de l'idéalisation, qui déterminent les modalités de la double filiation.

Les deux fonctions paternelles

Tout enfant bamiléké est donc relié de façon différente à son père et au père de sa mère qui appartiennent à deux lignages ou à deux groupes de filiation distincts. Le père, bénéficiaire de la valeur de jouissance de l'épouse, est géniteur et éducateur. Tantôt autoritaire, tantôt permissif, il représente une figure idéale à laquelle ses enfants s'identifient pour étayer leur propre unité corporelle et culturelle. Père et enfant sont associés dans un jeu de ressemblance en miroir qui veut que l'un soit pris de façon imaginaire dans l'autre et réciproquement. Le père de la mère, appelé « père de derrière », qui a pour fonction de renvoyer les enfants de sa fille à une dette symbolique, est un père non idéalisé. Il est, au sens que Lacan a donné à ce terme, un père privateur². Les enfants de ses filles peuvent être privés d'une valeur de jouissance originelle ou d'un signifiant premier auquel ils pourraient s'identifier, en tant que sujet, pour lui ressembler. Quand cette privation est effectuée, le père de derrière est un père imaginaire non spéculaire qui n'est ni autoritaire ni permissif, mais qui respecte d'autant

2. J. Lacan, *Éthique de la psychanalyse*, Seuil, Paris, 1986, p. 270.

mieux l'altérité de ses petits-enfants qu'il ne partage avec eux aucune ressemblance commune.

La différence entre ces deux types de filiation est particulièrement bien mise en relief par les emplois respectifs que chacune d'elles fait du nom de lignage qui, dans cette société, équivaut à notre patronyme. Ce nom, appelé « grand nom », est constitué d'un titre de noblesse tel que *menkap* « notable » ou *mbe'e* « celui qui soutient le chef », suivi d'un nom personnel, *Nônô* ou *Njapu*, qu'un père donne à ses enfants le jour de leur naissance. *Mbe'e* *Njapu* est ainsi un grand nom que le chef a donné à un des ses serviteurs pour le remercier de ses services et le rehausser au statut de chef de lignage. Dans la descendance agnatique, le grand nom n'est porté que par le chef de lignage et, à la mort de ce dernier, il est transmis à son fils désigné comme successeur. Mais, dans la descendance utérine, le grand nom est attribué sous un mode particulier à tous les enfants de filles du lignage. C'est ainsi que la fille de la fille de *mbe'e* *Njapu* est appelée *mè mbe'e* « mère de *mbe'e* », et son frère *tè mbe'e* « père de *mbe'e* ». Ces noms sont dits « noms de remerciement » parce que le substantif *ndè* qui les désigne provient du verbe *lè* « remercier », et parce qu'ils sont utilisés quotidiennement entre époux, entre parents et enfants, entre amis, pour s'interpeller familièrement. Lorsqu'un grand-père maternel, un père de fille, n'a pas de titre de noblesse, le nom de remerciement de ses petits-enfants est formé à partir du grand nom porté par son père ou le père de son père qui assume la fonction de chef de lignage. Les noms de remerciement sont, en ce sens-là, des patronymes qui permettent de situer l'appartenance d'un individu à un groupe de filiation. C'est pourquoi, lorsque deux Bangouas se rencontrent pour la première fois, ils se demandent non pas leur nom personnel mais leur nom de remerciement, appelé aussi « nom d'origine ». Or, l'origine de ce nom n'est autre que la mère ou le père du grand-père maternel auquel ses arrière-petits-enfants sont identifiés nominalement. Cet échange de places, qui ne tient que du langage, atteste que les individus séparés par quatre générations consécutives sont reliés uniquement par une dette symbolique ou un manque interne à la parole. Ces arrière-grands-parents appartiennent effectivement à la même génération que le grand-père maternel de la mère, sans l'accord duquel le mariage de cette dernière n'aurait pas été scellé, et les premiers et le second, appelés « ancêtres de derrière », sont effectivement garants de la dette symbolique d'alliance.

Le grand nom se prête donc à deux usages différents selon qu'il est transmis en ligne agnatique ou en ligne utérine. Dans un cas, auréolé de gloire, il n'est porté que par le chef de lignage ou son successeur désigné, le père idéal, seul représentant de ses ascendants. Dans l'autre, privé de son aura imaginaire, le grand nom désidéalisé n'est plus qu'un signifiant semblable à d'autres signifiants. Les « enfants de » devenant, malgré le respect tacite

dû aux générations antérieures, « les parents de leur grand-père maternel ». Le grand nom du lignage du père de la mère ramené à un signifiant quelconque est utilisé comme un jeu de mots. C'est ainsi que le nom patronymique est paradoxalement transmis, dans cette société patrilinéaire, par le lignage du père de la mère et plus particulièrement par les ancêtres représentant la dette symbolique d'alliance garante de l'interdit de l'inceste. De même que cet interdit se met en place à partir de la quatrième génération, comme le rappelle Lacan à partir de données cliniques, les règles exogamiques des Bamilékés stipulent que les mariages entre consanguins ne peuvent être effectués que par des consanguins séparés par quatre générations consécutives. Bien que l'interdit de l'inceste et les règles exogamiques ne soient pas de même nature, elles concourent néanmoins aux mêmes fins.

Frères et sœurs

Ce parallélisme entre les deux prohibitions est aussi marqué par le fait que les règles exogamiques ne se rapportent pas seulement aux consanguins mais aussi aux alliés. Il est en effet interdit aux hommes de prendre pour conjointes les sœurs de leurs épouses et les sœurs des femmes de leurs frères, de leur père et des frères de leur père. Deux sœurs ne peuvent donc pas se marier avec deux hommes appartenant à un même lignage. La prohibition de la polygynie sororale concourt à ce que les alliances contractées entre les lignages soient toujours diversifiées et empêche que les filiations agnatiques et utérines ne soient entremêlées. Si un homme épousait deux sœurs, ses enfants auraient les mêmes ascendances : leurs filiations par le père et par la mère seraient confondues.

Les sœurs sont ainsi dispersées dans des lignages différents. Déjà exclues de l'héritage de leur père dans leur groupe de filiation, elles sont tenues à l'écart des rivalités qui pourraient être engendrées par la jalousie envers le même homme ou deux hommes reliés par une proximité parentale. L'immixtion des affaires sororales, connue en psychiatrie pour être à l'origine des troubles pathologiques affectant leurs descendants, est conjurée. Néanmoins, bien que séparées maritalement les unes des autres, les sœurs restent étroitement unies : elles ont la réputation de se défendre mutuellement lorsque l'une d'entre elles ou un de leurs enfants est accusé d'être sorcier. Les liens affectifs entre sœurs sont indéfectibles. Par contre, les frères, regroupés au sein de la descendance agnatique de leur lignage, entretiennent certes des liens de solidarité qui se manifestent par une entraide

effective en cas de difficulté et la défense de leurs intérêts communs, mais ils peuvent aussi être farouchement rivaux. Comme la succession de leur père n'est pas réglée automatiquement par le droit d'aînesse, ce privilège peut échoir à n'importe lequel d'entre eux ou, plus précisément, au plus riche ou au plus déterminé.

Cette compétition, qui avive la « frérocity », se traduit par des accusations de sorcellerie et des séparations irréversibles. « Lorsqu'un gros gibier est tué, dit le proverbe, les petits se dispersent. » Lorsqu'un chef de lignage meurt et qu'un de ses fils lui succède, ses frères, qui avaient espéré eux-mêmes briguer ce privilège, refusent de se soumettre ; aussi partent-ils souvent fonder d'autres lignages ailleurs, dans un autre quartier ou une autre chefferie. Si le sort des frères et celui des sœurs sont généralement fortement différenciés dans les sociétés patrilineaires, pourquoi n'en va-t-il pas de même dans les sociétés matrilineaires ?

Le régime matrimonial des Pères

L'alliance des Pères de l'Adamaoua répond à une logique qui veut qu'une femme mariée ne quitte jamais son clan d'origine. Tandis qu'une femme bamiléekée se sépare de son lignage paternel pour devenir épouse et mère dans le lignage de son mari, une femme père n'entre dans le clan de son mari qu'au titre d'épouse car ses enfants appartiendront toujours, quel que soit le géniteur, à son clan maternel. Les valeurs de jouissance d'une femme mariée sont ainsi partagées : en tant que mère inaliénable (non échangeable) elle participe d'une valeur de jouissance insymbolisable, en tant qu'épouse aliénable elle représente une valeur de jouissance sexuelle qui fait l'objet d'une transaction matrimoniale.

Traditionnellement, quand un homme et une femme tombent amoureux, ils décident d'un commun accord d'effectuer un enlèvement. Au jour fixé, l'homme envoie une sœur aînée, une tante paternelle ou un frère chercher sa dulcinée qui réside dans le village de son père. Pour la circonstance, elle ne doit pas se trouver dans le village de ses oncles maternels. L'émissaire passe la nuit et repart le lendemain à l'aube avec la future non sans avoir déposé à l'entrée du village une loupe de fer, sortie d'un haut fourneau, avec laquelle on peut forger une houe. Cet outil à la fois précieux et vital a une valeur de prestation matrimoniale. C'est la valeur d'échange de la fille enlevée, destinée à son père, et en contrepartie de laquelle le fiancé acquiert une épouse dont la valeur de jouissance est inestimable. Aussi, lorsque le père agréé le mariage au cours d'un petit rituel, le mari, qui reçoit plus qu'il n'a versé, contracte à l'égard de ses beaux-parents une dette incommensurable mais peu contraignante. Le gendre doit en principe prêter main-forte

pour les travaux des champs à son beau-père lorsque celui-ci le sollicite mais, en dehors de ces occasions, il ne lui doit rien sinon du respect. La dette d'alliance qui est en grande partie symbolique sépare ainsi la fille de son père mais ne la détache pas de sa mère. Une femme mariée reste indéfectiblement attachée jusqu'à la mort à son clan maternel.

Les femmes pères sont ainsi divisées entre leurs frères qui, en tant que représentant de leur clan, ont autorité sur leurs enfants, et leur mari avec lequel elles résident et partagent la vie quotidienne. Avec les uns elles assurent la continuité et l'unité de leur clan, avec l'autre elles partagent une proximité d'autant plus fragile que celle-ci est soumise aux aléas de l'affectivité. Il n'est pas rare que les Pères, hommes et femmes, changent deux ou trois fois de conjoint au cours de leur existence. Dans les sociétés matrilineaires, les relations mari/femme ont la réputation d'être moins stables et moins fortes que les relations frères-sœurs. Le discours et la littérature orale des Pères confirment ce fait. Tandis que de nombreux contes mettent en scène les relations privilégiées d'entraide entre frères et sœurs, aucun conte ne fait allusion à la solidarité conjugale.

Il résulte, là aussi, de ce régime matrimonial, que les enfants sont reliés de façon différente à deux descendance distinctes. Ils appartiennent au clan de leur mère dont il est dit que tous les membres forment « un seul intestin », et ils sont « enfants du clan de leur père » avec lequel ils partagent « le même sang ». Bien que ces deux filiations soient connotées par des termes biologiques, elles relèvent de deux ordres séparés que nous allons cerner de plus près en précisant d'abord les relations spécifiques que les enfants entretiennent avec leur père et avec leurs oncles maternels.

Les deux fonctions paternelles

Le père géniteur est, comme chez les Bamiléké, une figure idéale à laquelle ses enfants s'identifient, mais dont la fonction éducative est limitée. Un père n'a pas le droit de frapper ou de rejeter ses enfants. Quant au frère aîné de la mère, véritable représentant de l'autorité, s'il est, comme chez les Bamiléké, un père désidéalisé, il renvoie ses neveux utérins non à une dette symbolique d'alliance mais à la loi inexorable de la survie du clan. Quand, il y a quelques décennies, la famine survenait, l'oncle maternel pouvait assister les enfants de ses sœurs en partageant avec eux le mil qui restait dans son grenier, mais si celui-ci faisait défaut, il pouvait vendre un de ses neveux en esclavage pour sauver le reste du groupe. Les deux filiations sont

aussi définies par les rapports que les enfants entretiennent avec le totem des deux clans, le régime de la propriété et les rites funéraires.

Les Pères sont divisés en une quarantaine de clans et de sous-clans exogames dont chacun descend en ligne utérine d'un ancêtre totémique qui peut être un animal, une plante ou un objet. L'aïeule des *degnim* est un hippopotame, celle de *beemnim* une azfelia, celle des *laarnim* un rocher. La résidence originelle de cet ancêtre est rappelée par une devise :

Enfants de l'hippopotame qui crache de l'eau, notre aïeule vit dans le fleuve (la rivière que l'on ne peut traverser sans pirogue).
Enfants du buffle noir qui encorne, notre aïeule réside avec ses grandes cornes dans les grandes herbes de savane (les *sissonghos*).

Or cette formule honorifique est proférée non par les membres du clan descendant directement en ligne utérine de ladite aïeule, mais par « les enfants du clan ». Et ces enfants déclament la devise du clan de leur père uniquement après avoir éternué ou à l'occasion des rites qui accompagnent des naissances exceptionnelles, celle du premier enfant d'une fratrie et celle de jumeaux. Le totem est ainsi magnifié par les enfants qui sont reliés à lui uniquement par le sang et non par les entrailles, et à des moments qui ponctuent une rupture, que ce soit une suspension du souffle ou l'avènement d'une nouvelle fratrie. Autrement dit, seuls « les enfants de clan » peuvent exalter la figure originelle du clan et scander une séparation.

Le régime de la propriété transparaît à travers les règles d'héritage. Lorsqu'un homme meurt, son arc, ses flèches, son couteau sont remis à ses fils, et le mil entassé dans ses greniers ainsi que son petit bétail (chèvres et moutons) partagés entre ses neveux utérins. Quant aux aires de chasse et de pêche, propriétés collectives, elles restent toujours à la disposition des membres du clan. Les fils, qui récupèrent les effets personnels de leur père, entretiennent donc avec ce dernier une relation individualisée, tandis que les neveux qui héritent des biens de subsistance collectifs sont reliés à leurs oncles par une relation de groupe impliquant le partage.

Enfin, les membres du clan ne peuvent pas enterrer leurs morts sans l'assistance de leurs alliés. Le linceul tissé en coton est confectionné par les maternels du défunt, mais la toilette du corps et l'enterrement sont effectués par les membres du clan de son père. De même, laalebasse pleine de farine de mil mélangée à de l'eau froide et destinée à l'âme (l'ombre du corps) est accrochée à droite de la porte de la maison du défunt par une de ses tantes paternelles, et, après les trois ou quatre jours de deuil, détruite par les oncles paternels du disparu. Cette répartition des tâches funéraires n'est

pas spécifique aux Pères ; on la retrouve dans presque toutes les sociétés matrilinéaires. Tout se passe comme si les membres d'un clan formaient une unité corporelle, « un seul intestin ». Par conséquent, si l'un d'entre eux entrait en contact avec le cadavre d'un des siens, il risquerait d'être frappé de mort par une sorte de contamination. Tous les rites de séparation, que ce soient ceux de la naissance d'un premier enfant, le mariage ou l'enterrement, sont donc présidés par les alliés du clan, les membres du clan paternel de l'enfant, de la mariée et du mort.

Le totem ou le défaut de privation

La relation des neveux à leur oncle maternel, peu idéalisée, centrée sur des intérêts collectifs et ancrée dans l'appartenance à un même corps, relève de la dure loi de la vie et de la mort. Tandis que le grand-père maternel des Bamilékés renvoie à une dette symbolique, à un manque évidé de toute jouissance, les oncles maternels renvoient leurs neveux à l'ancêtre totémique, le signifiant premier incorporé, qui représente une jouissance à la fois salvatrice et mortelle à laquelle ils sont communément liés par leurs entrailles. Les neveux et les oncles, les frères et les sœurs sont ainsi unis par des liens indéfectibles pour le meilleur et pour le pire. Dans la vie courante ils se prêtent assistance quoi qu'il advienne, mais à la moindre défaillance, maladie ou épreuve morale, ils se déchirent par les accusations de sorcellerie. Dès qu'un Père est frappé d'infortune, il pense, et les devins le confirment, que son âme est mangée par un membre de son clan transformé en sorcier. Bref, pas d'incorporation à un groupe sans son envers : la dévoration.

Par contre, la relation des enfants au père, est comme chez les Bamilékés, personnalisée, idéalisée et focalisée sur la ressemblance, mais elle est beaucoup moins forte que chez ces derniers car les deux partenaires n'appartiennent pas au même clan, au même corps. Cette relation en miroir, centrée non pas tant sur la similitude imaginaire que sur l'altérité corporelle, est donc pacifique, jamais altérée par les accusations de sorcellerie. C'est pourquoi le père et les parents paternels peuvent présider aux rites de séparation de leurs enfants. On comprend que, dans ce contexte, les fils préfèrent résider avec leur père plutôt qu'avec leurs oncles. Mais dès que le père meurt, les frères de même mère divisés par les accusations de sorcellerie se séparent. La résidence des Pères est ainsi très mouvante.

La frérocité est donc régie aussi bien chez les Bamilékés patrilineaires que les Pères matrilineaires par le rapport des germains à la loi. Dans un cas, la dette d'alliance ou la privation réelle d'un objet de jouissance premier sépare non seulement la fille de ses parents mais aussi la sœur de ses frères ; dans l'autre, la dette d'alliance, qui n'équivaut pas à une privation, sépare uniquement la fille de son père et de son clan paternel. La sœur et ses frères de clan restent unis par un signifiant premier ou une origine totemique commune et bivalente, qui les rapproche et les sépare.

Quelques difficultés de l'intrusion du vivant dans l'image

Anne-Marie Ringenbach

Lacan a mis en relief dans son séminaire « La relation d'objet¹ » la valeur de solution qu'apporte la phobie au franchissement de la crise œdipienne.

Une question cependant, a été peu abordée : pourquoi les enfants qui passent pour la plupart, vers l'âge de 4-5 ans, par des phobies plus ou moins transitoires, se fabriquent-ils des peurs pareilles avec des animaux ? Dans le vertige qui surgit à l'origine de la phobie et que le travail de la phobie va essayer de réparer, les chats, les chiens, les poules, les chevaux sont de fait convoqués. Quelle nécessité, à tel moment de l'évolution de l'enfant, implique cette solution qui est fabriquée à partir d'une image aussi séparée de l'image humaine qu'est l'image animale ?

Dans ce séminaire « La relation d'objet » où il développe longuement les coordonnées de la phobie du petit Hans, Lacan pose qu'à l'orée de l'Œdipe, il s'agit pour l'enfant d'assumer le phallus en tant que signifiant, c'est-à-dire se confronter à cet ordre qui va faire dans l'Œdipe tout le pivot du drame². C'est dans la relation duelle, imaginaire à sa mère que l'enfant éprouve le phallus comme étant le centre du désir de la mère. Dans cette relation, il apprend qu'il apporte à la mère le plaisir. Il appréhende ce qu'il est pour sa mère, son plus-de-jouir. Cette relation leurrante par où l'enfant atteste à la mère qu'il peut la combler en tant qu'il est son objet (*a*), mais aussi pour ce qui est au fondement de son désir et qui lui manque, à savoir le phallus imaginaire, doit aboutir à ce que l'enfant puisse introduire du tiers entre ce désir de la mère qu'il apprend à expérimenter et cet élément imaginaire qu'est le phallus. Cet élément imaginaire doit prendre pour lui

1. J. Lacan, séminaire inédit « La relation d'objet », 1956-1957.

2. J. Lacan, séminaire inédit du 6 mars 1957.

une valeur symbolique et pour qu'il prenne valeur symbolique, il faut que du père intervienne à cet endroit-là.

A un moment d'interrogation sur le phallus, le pénis réel, le *Wiwimacher*, le fait-pipi du petit Hans se manifeste. A ce point de rencontre de la pulsion réelle et de ce jeu de leurre avec la mère, le vertige, l'angoisse surgissent. Cette jouissance qui résulte de ses premières érections lui est étrangère et « il en a la trouille ». Voilà, nous dit Lacan, ce qui est au principe de sa phobie³.

Dans le même temps intervient ce que Freud appelle « le grand événement de la vie de Hans » : la naissance de sa petite sœur Anna alors qu'il a exactement 3 ans et demi⁴.

Lacan a introduit le stade du miroir et a lié à la constitution du moi, du narcissisme, l'identification à l'imgo du semblable et le drame de la jalousie primordiale⁵. Au cours de son enseignement, il a modifié la conception du stade du miroir. Certains de ses ajouts permettent de reprendre et d'éclairer plusieurs aspects dans la phobie du petit Hans, particulièrement ceux liés à cette fonction de fabrique animale que l'on retrouve dans la phobie.

Introduction du vivant dans la constitution du moi

L'événement, nous dit Freud, qui est lié à l'éclosion de la phobie du petit Hans, c'est la chute d'un cheval alors qu'il a 4 ans et 9 mois⁶. Il a vu tomber un cheval qu'il décrit ainsi : il est lourd, grand et très gros, de couleur noire et il faisait du charivari avec ses pieds. Cette chute fit sur Hans une grande impression. Il en fut épouvanté et crut le cheval mort. Cette chute fait éclairage pour l'enfant à deux niveaux : d'une part le cheval qui tombe dissocie l'image du cheval et du corps qui bouge à terre. Elle dissocie imaginaire et réel ordinairement noués ensemble ; ce qui supporte l'image, le (*a*), corps du cheval que l'image habille d'ordinaire, peut se dissocier de l'image. La chute introduit un point de suspicion sur l'affinité du (*a*) à son enveloppe⁷.

3. J. Lacan, « Conférence à Genève sur le symptôme », *Le bloc-note de la psychanalyse* n° 5, 1975.

4. S. Freud, *Cinq psychanalyses*, PUF, p. 97.

5. J. Lacan, « Le stade du miroir », *Écrits*, Seuil, 1966, p. 95.

6. S. Freud, *op. cit.*, p. 182.

7. J. Lacan, *Encore*, Seuil, 1972, p. 85.

Cet événement, de plus, fait révélation pour lui de ce qu'il est pour sa mère en tant qu'il est son plus-de-jour, et il rencontre son image spéculaire, il la voit, il se voit : l'image du cheval est son image spéculaire⁸.

Cette image du moi ne lui apparaît que dans un temps où son unité est rompue et dans une extériorité. Il ne l'assume pas ou plutôt il ne l'assume plus. Pour qu'il l'assume, qu'il s'y identifie, qu'il effectue le passage d'un dehors à un dedans, ce à quoi vont l'aider les opérations en jeu dans la phobie, il faut qu'il résolve un certain nombre de difficultés qui se posent dans cette identification qui en est le résultat.

Jusqu'en 53, Lacan met en avant l'investissement libidinal propre à ce moment de constitution du narcissisme primaire comme l'effet formatif d'une *Gestalt* : « c'est que la forme totale du corps par quoi le sujet devance dans un mirage la maturation de sa puissance, ne lui est donnée que comme *Gestalt*, c'est-à-dire dans une extériorité où certes cette forme est plus constituante que constituée, mais où surtout elle apparaît dans un relief de stature qui la fige et sous une symétrie qui l'inverse, en opposition à la turbulence de mouvements dont il s'éprouve l'animer⁹ ».

Avec la construction du schéma optique, stade du miroir généralisé, Lacan inclut dans le stade du miroir le rôle décisif de l'échange des regards : « car l'Autre où le discours se place, toujours latent à la triangulation qui consacre cette distance, ne l'est pas tant qu'il ne s'étale jusque dans la relation spéculaire en son plus pur moment : dans le geste par quoi l'enfant au miroir, se retournant vers celui qui le porte, en appelle du regard au témoin qui décante, de la vérifier, la reconnaissance de l'image, de l'assomption jubilante, où certes *elle était déjà*¹⁰. »

Si l'image ne se constitue et ne tient alors que du regard, le mouvement n'est indiqué que du côté du sujet, dans ce qui fait indice de l'investissement libidinal : les mouvements ludiques de l'assomption jubilatoire de son image spéculaire. L'image reste posée dans une extériorité et elle est immobile. Levez votre bras, le bras de l'image se lève en même temps. L'enfant qui bat dit avoir été battu. Il est dans l'autre dans ce temps du transitivity spéculaire et rien du mouvement de l'image n'intervient, qui en ferait une image animée en tant que telle, une image animée d'un mouvement qui lui serait propre. Pas de mouvement en tant que tel et pas de vivant. Le vivant s'introduit à partir du deuxième temps de l'identification lorsque l'enfant

8. M. Viltard, « Chiffonner le mot », *Littoral* 21, Érès.

9. J. Lacan, « Le stade du miroir », *Écrits*, Scuil, 1966, p. 95.

10. *Op. cit.*, p. 678.

devant le spectacle du plus jeune frère de lait appendu à la mamelle, prend conscience que l'autre, le petit, jouit de cet objet dont il est privé. La jalousie de ce temps d'où se constituera objet, moi et autrui, sera reprise par Lacan comme jalouissance dans un de ses derniers commentaires de cette scène rapportée par saint Augustin. La jalouissance, jalousie-jouissance d'où surgit la haine jalouse du grand devant la jouissance de l'objet du petit s'imageaille du regard chez saint Augustin qui l'observe. « C'est la jouissance substitutive première¹¹. » La jalouissance, cette nouvelle indication de Lacan, permet de poser que le vivant s'introduit, se noue à l'image par le biais de la jouissance.

Pendant tout un temps, Lacan a donné peu d'indications sur ces opérations nécessaires pour que cette image, le sujet l'endosse et l'habite. Il va par petites touches en donner des éléments à partir du moment où il traitera de la question du spéculaire en termes d'enveloppements.

Le mouvement

Lacan va abandonner les images superposées qui vont avec la conception du schéma optique mis en avant dès 1954.

En 1962, dans un texte paru dans *l'Évolution psychiatrique*¹², il parle du rapport à l'autre, petit autre, comme ayant le plus étroit rapport avec l'image du corps propre en tant que autre et image sont liés à des formes d'enveloppements en miroir : « c'est le médium du narcissisme, c'est-à-dire $i(a)$, premier noyau du moi. Quand l'homme rencontre son semblable, il tourne autour, il éprouve alors sa vision comme tendue entre faces et profils. »

C'est à partir de 1965-1966 qu'il posera de manière réglée l'identification spéculaire comme retournement et retournement de tores, avec pour conséquence la manière de traiter l'image en termes d'enveloppements, l'image retournée du tore donne un équivalent spéculaire¹³. Mais déjà dès 1960, les petites touches vont commencer. Dans une conférence donnée à Bruxelles, rappelant que Freud indique que le moi est fait d'identifications superposées en manière de pelures, il parlera de garde-robe dont les pièces portent la marque du tout-fait si l'assemblage en est bizarre. Et il ajoute : « des identifications à ses formes imaginaires, l'homme croit reconnaître le principe de son unité sous les espèces d'une maîtrise de soi-même dont il est la dupe nécessaire, qu'elle soit ou non illusoire, car cette image de lui-même

11. J. Lacan, *Encore*, Seuil, 1975, p. 91.

12. J. Lacan, « De ce que j'enseigne », *Évolution psychiatrique*, 23 janvier 1962.

13. J. Lacan, séminaire inédit du 30 mars 1966.

ne le contient en rien si elle est immobile ». « Seule sa grimace, sa souplesse, sa désarticulation, son démembrement, sa dispersion aux quatre vents commencent d'indiquer qu'elle est sa place dans le monde¹⁴. »

Pour qu'il y ait identification et non pas captation par ce qui serait alors pur effet de *Gestalt*, il faut que du côté de l'image puisse surgir une dimension d'inattendu, voire d'inquiétant, de brisure d'unité. Pour que l'image soit endossée et habitée, il faut un point de surgissement du réel, un bord de réel. Si le schéma optique permettait de nouer les éléments symboliques et imaginaires en jeu dans le stade du miroir, l'introjction symbolique des traits de l'idéal du moi déterminant la projection imaginaire sur le moi idéal¹⁵, Lacan, à partir des années 1960, commence à mettre en place un spéculaire qui tient compte de la dimension de réel.

Cette opération, quand tout se passe à peu près bien pour l'enfant, passe en général inaperçue. Pour Hans, la phobie met en lumière l'opération compliquée de nouage du vivant à l'image. Elle l'éclaire en convoquant à cette place là l'image de l'animal. J'ai rappelé que l'éclosion de la phobie du petit Hans se fait lorsqu'il voit tomber un cheval lourd, mais le cheval, s'il est prévalent dans la fabrique de Hans, n'est pas le seul animal mis en jeu. Hans met en scène tout un bestiaire qui inclut aussi la cigogne, l'agneau et la girafe. Si la cigogne renvoie au premier livre d'images de Hans sur la même page que le cheval qu'on ferre, Hans rappelle à son père que cette cigogne est une cigogne vivante qu'il a rencontrée à Schönbrunn. Eh bien cette cigogne faisait quelque chose de tout à fait inattendu, voire d'inquiétant : *elle mordait un parapluie*¹⁶.

Le père notera à propos de cette déclaration de Hans, dans son compte rendu à Freud : « réminiscence d'un petit incident arrivé à Schönbrunn ».

L'agneau qui surgit vers la fin du travail de la phobie est lui aussi un animal vivant, rencontré par Hans lors de séjours d'été à Gmunden. Alors qu'il jouait avec son petit camarade Fritz, cet agneau *lui a sauté après*¹⁷.

Pour la girafe, si elle est en image accrochée à côté d'un éléphant au-dessus de son lit, c'est un animal que Hans a également rencontré au jardin zoologique de Schönbrunn, comme le père le mentionne à Freud¹⁸.

14. J. Lacan, conférence inédite donnée à la faculté Saint-Louis à Bruxelles, 1960.

15. J. Lacan, *Écrits*, Seuil, 1966, p. 677-680.

16. S. Freud, *Cinq psychanalyses*, PUF, p. 144.

17. *Ibid.*, p. 155.

18. *Ibid.*, p. 99.

Notons que le lion, animal qui sert à Hans pour formuler le jugement d'attribution du phallus à l'animé, l'éléphant simplement indiqué comme présent sur l'image accrochée au-dessus de son lit, les moutons qui seront utilisés dans une construction particulière de Hans¹⁹, ne portent pas ce trait d'inattendu du cheval qui tombe, de l'agneau qui lui saute après ou de la cigogne qui mord un parapluie.

La jouissance

Si le vivant s'introduit avec la jalouissance, cette jalousie-jouissance liée à la constitution de l'objet (*a*), au plus-de-jouir, il faut aussi distinguer la jouissance du corps que Lacan réintroduit avec la notion de corps vivant.

Qu'une jouissance, quelle qu'elle soit, suppose l'objet (*a*), « si tel est le cas pour ce qu'il en est de la jouissance du corps, en tant qu'elle est jouissance de la vie, le plus étonnant c'est que cet objet, le (*a*), sépare cette jouissance du corps de la jouissance phallique²⁰ », qui, elle, est hors corps. Le corps s'introduit dans l'économie de la jouissance par l'image du corps. Il y a prévalence de l'image qui anticipe la maturation sexuelle de l'homme. Et le petit Hans, dans ce temps d'identification spéculaire, ressent cette jouissance comme étrangère.

Lacan pose la question de la peur en ces termes : « de quoi avons-nous peur ? de notre corps ». « Ce qu'il y a de frappant, c'est que le corps au malaise humain y contribue d'une façon dont nous savons très bien animer – animer si je puis dire – animer les animaux de notre peur. »

Lacan, en 1972, s'interroge si à la notion de substance, substance pensante et substance étendue, la psychanalyse ne propose pas quelque chose de nature à faire mettre au point une autre forme de substance, la substance jouissante – « la substance d'un corps, à condition qu'elle se définit seulement de ce qui se jouit. Propriété du corps vivant sans doute, mais nous ne savons pas ce que c'est qu'être vivant sinon seulement ceci qu'un corps cela se jouit²¹ ».

19. *Ibid.*, p. 119.

20. J. Lacan, « La troisième », conférence inédite de 1974.

21. J. Lacan, *Encre*, Seuil, 1972, p. 26.

La souplesse

C'est d'ailleurs avec les séminaires mettant en jeu le nœud borroméen que Lacan redéfinira l'imaginaire. « L'imaginaire, c'est la consistance du corps en tant que nous le croyons vivant²² ». Lacan réintroduit le vivant à ce moment-là lorsqu'il noue imaginaire et corps. C'est un imaginaire non spéculaire. C'est la dimension de la souplesse. Il accompagne l'image. C'est cet imaginaire-là – de la consistance, de la souplesse, que Lacan pose dans l'équivalence réel, symbolique et imaginaire, ternaire qui ouvre vraiment à une clinique de RSI.

En quoi l'animal dans la fabrique de la phobie se prête à cette opération spéculaire ?

L'animal est entièrement réglé par l'imaginaire. Le vivant, l'animé, sont inscrits dans les traits de *Gestalt*. Un leurre présenté à l'épinoche, ayant donc une forme déclenchante, ne prendra fonction de leurre que dans la mesure où il sera animé de façon telle que la danse sexuelle s'entame. Un leurre immobile n'aura aucun effet. Lacan s'est beaucoup appuyé au départ sur le monde animal pour rendre compte des effets formatifs d'une *Gestalt*. Un exemple qu'il donne à plusieurs reprises met bien en valeur ce nouage de la forme et du mouvement : le passage dans la lignée du criquet pèlerin, de la forme solitaire à la forme grégaire, est obtenu en exposant l'individu à un certain stade, à l'action exclusivement visuelle d'une image similaire pourvu qu'elle soit animée de mouvements d'un style suffisamment proche de ceux propres à l'espèce. Ces faits s'inscrivent dans un ordre d'identification homéomorphe²³.

On peut rappeler également qu'un animal mort, inerte, n'entraîne que désintérêt pour ses congénères. On peut également avancer que chaque animal porte en lui un certain nombre de clichés, d'images. Lui est associé ce qu'on attend qu'il fasse. On peut imaginer qu'un cheval hennisse, remue les oreilles, frappe le sol avec son sabot... On ne s'attend pas à ce qu'il tombe. Si on peut envisager d'un chien qu'il morde ou qu'il vous saute

22. J. Lacan, séminaire inédit du 20 novembre 1973.

23. J. Lacan, « Le stade du miroir », *Écrits*, Seuil, 1966, p. 95.

après, on peut difficilement s'attendre à ce qu'une cigogne morde un parapluie ou que l'agneau, cet animal si paisible et gentil vous saute après.

Lacan en donne une autre raison : l'animal est quelque chose qui nous donne l'idée de « se jouir ». « On ne peut en donner aucune preuve, mais enfin, ça semble bien être impliqué par ce qu'on appelle le corps animal²⁴. » Le corps de l'animal qui nous donne ainsi l'idée du « se jouir », accolant jouissance, mouvement et image dans le même nouage, peut se prêter, dans son réglage sans distorsion à l'imaginaire, à porter ce mouvement d'inattendu qui doit se produire au niveau de l'image et qui permet d'endosser l'image. Que le mouvement d'inattendu se produise au niveau de l'image animale qui porte ces traits, entraîne certainement une moindre angoisse que s'il est porté atteinte à l'image du petit autre. L'inattendu peut se produire, mais l'animal n'en est pas endommagé pour autant. Il garde ce caractère de complétude et de jouissance accrochée au vivant qui le prête à couvrir le manque phallique de l'image et à restaurer l'unité de l'image spéculaire.

Intrusion de la petite sœur

On sait que la phobie de Hans se déclare alors qu'il a cinq ans par cette vision d'horreur du cheval qui tombe, bien que les signes d'angoisse aient commencé auparavant. Il fait un rêve d'angoisse où il rêve que sa mère est partie un beau matin. Il commence à avoir peur de sortir dans la rue. Il fait une promenade avec sa mère, l'angoisse surgit et il dit qu'il a peur qu'un cheval ne le morde. Le soir même, il a peur qu'un cheval entre dans sa chambre et la phobie démarre. Les indications que l'on a laissés penser que jusque-là les choses allaient plutôt bien pour Hans. Les récits sérieux et circonstanciés que son père adresse au professeur Freud montrent que le petit Hans était tout à fait bien situé dans son monde d'enfant, tenant les questions pertinentes de son âge : intérêt vif pour son fait-pipi, questions sur la présence-absence du fait-pipi, jugement d'attribution du phallus à l'animé. Il raconte en particulier qu'il a vu le fait-pipi du lion et pose la question : « Où est le fait-pipi de la locomotive qui lâche la vapeur ? » Puis il réfléchit et dit d'un ton pensif : « Un chien et un cheval ont un fait-pipi, une table et une chaise n'en ont pas. » Puis il s'interroge sur les grands animaux, les grands et les petits fait-pipi.

Alors qu'il a 3 ans et demi, Anna, la petite sœur, naît. Le père note la jalousie de Hans à son propos, jalousie qui va s'exprimer pendant six mois environ : « mais je ne veux pas de petite sœur ». Elle éclate dès le jour de la

24. J. Lacan, conférence inédite « La troisième », 1974.

naissance où, à l'intrusion de la petite sœur dans sa vie, Hans réagit en tombant malade : il a une angine.

Avant la naissance de la petite sœur, lors de l'été 1906, donc tout près de la naissance d'Anna puisqu'Anna est née en octobre 1906, toute la famille a passé les vacances à Gmunden. Là, tout se passait bien. Hans jouait toute la journée avec les enfants des propriétaires, Frantz, Fritz, Olga, Brenda et Marield. Il jouait en particulier au cheval avec Fritz. Au retour, dans un premier temps, Hans ne parle pas de ses vacances, ni de ses camarades de jeu ; puis il élabore des souvenirs pendant quatre semaines qui ont ceci de particulier qu'il s'imagine jouant avec les enfants comme si ceux-ci étaient présents. Il va au jardin zoologique de Schönbrunn et il y voit la girafe. Alors qu'il a quatre ans, après la naissance de la petite sœur, un changement d'appartement intervient. Dans ce nouvel appartement, il reste de longs moments à guetter une petite fille de l'autre côté de la rue. Il a donc un style de relations tout à fait élaboré mais il va rester néanmoins six mois, de quatre ans à quatre ans et demi, sans camarade de jeu dans ce nouveau lieu de résidence. C'est la période où Anna aura de six mois à un an. C'est également dans ce laps de temps que sa mère qualifiera son fait-pipi de « cochonnerie ». A quatre ans et demi, il retrouve ses camarades de jeu lorsque toute la famille va à nouveau passer l'été à Gmunden. Son préféré est Fritz qu'il embrasse et assure de tout son amour. C'est au retour de ce voyage d'été que la peur d'être mordu par le cheval va faire son apparition.

Freud se pose alors la question : pourquoi la chute du cheval acquiert cette valeur traumatisante pour le petit Hans ? Eh bien dit-il, le cheval qui tombe n'a aucune force traumatisante en soi. Il ne l'acquiert qu'en vertu de l'importance qu'avait déjà le cheval pour Hans, en tant qu'élément de prédilection et en liaison avec un événement traumatisant qui est arrivé à Gmunden. Alors qu'il jouait au cheval avec son camarade préféré Fritz, ce dernier est tombé et heurtant son pied sur une pierre, celui-ci a saigné²⁵.

Autrement dit, avec la question de l'intrusion de la petite sœur pour Hans, puis du déménagement, du changement de murs, la relation narcissique qu'il pouvait entretenir, soutenir avec les enfants de son âge, bascule. Pris dans la fabrique spéculaire soutenue avec ses camarades, le cheval va être convoqué là pour restaurer ce qui est ébranlé, la constitution primaire de l'image. Ce qui avait pu être endossé par Hans jusqu'alors se défait avec l'intrusion de la petite sœur et Hans doit faire à nouveau l'opération d'endosser son image spéculaire en la restaurant, en nouant à nouveau le vivant avec l'image.

25. S. Freud, *Cinq psychanalyses*, PUF, p. 190.

Tout le travail que Hans fera avec la phobie indique que la jalousie qu'il a éprouvée pour sa petite sœur n'a eu pour lui aucun effet initiatique : elle le laisse dans le vertige narcissique. Le vertige narcissique s'arrête avec la construction de la phobie, Anna est prise dans la fabrique spéculaire.

Le cheval ne sera pas le seul à porter cette opération de fabrique. Il sera associé à la girafe, à la cigogne et à l'agneau. L'agneau est un animal que Hans a rencontré également à Gmunden. Il est également lié à son camarade Fritz : Fritz avait un agneau vivant comme jouet. C'est celui-là qui lui saute après.

L'animal est donc convoqué à cette restauration de l'image spéculaire en permettant que le vivant se réaccroche à l'image et que l'enfant retrouve une certaine place dans son monde.

Blason phobique

Freud a indiqué que la névrose de Hans était placée sous le signe des moyens de transport. Il est remarquable que la notion de mouvement dont on a montré la fonction dans la fabrique spéculaire de Hans se prête au maniement symbolique et aux possibilités de substitutions signifiantes. Hans a attrapé sa bêtise²⁶ « à cause du cheval », comme cela avait été prononcé à Gmunden lorsque Fritz, jouant le cheval, est tombé.

Lacan reprend le poids de ce *wegen* : « c'est parce que le poids de ce *wegen* est entièrement voilé, transféré à ce qui est juste à la suite *dem Pferd* que le terme prend sa valeur articulatoire et à ce moment-là assume en lui tous les espoirs de solution²⁷ ». Le cheval est un signifiant à partir duquel Hans pourra poser ses questions²⁸.

C'est dans la mesure où ce signifiant va être utilisé par Hans dans toutes ses productions mythiques, « cristal dans une solution sursaturée²⁹ », signifiant à tout faire qui représentera tour à tour la mère, le père de Hans, son fait-pipi, aussi bien lui-même et Anna, que cette image de cheval sera non plus seulement imaginaire mais symbolique, que le symbolique va réaccrocher imaginaire et réel dissociés dans un premier temps.

26. S. Freud, *ibid.*, p. 133.

27. J. Lacan, séminaire inédit du 8 mai 1957.

28. E. Porge, « Du déplacement au symptôme phobique », *Littoral* n° 1, Érès.

29. J. Lacan, séminaire inédit du 22 mai 1957.

Cette image du cheval porte des traits d'écrit, c'est une image écrite. Des traits de la forme s'inscrivent en tant que traits d'écrit. Un exemple de phobie donné par Freud met bien en relief cette valeur d'écrit de l'image phobique³⁰. Freud rapporte le cas où un enfant a expliqué sa peur des guêpes en disant que la couleur et les rayures du corps de la guêpe lui faisaient penser au tigre qui, d'après ce qu'il avait entendu raconter était un animal dont il fallait avoir peur. Les traits et la couleur sont pris dans cette marque symbolique qui écrit l'image phobique. La couleur a toute son importance dans le bestiaire du petit Hans : le cheval qui tombe est noir, ceux qui peuvent mordre sont blancs. A un moment d'évolution de la phobie, lorsque l'angoisse s'apaise un peu, il dira : « tous les chevaux blancs ne mordent pas. »

De plus, cet exemple donné par Freud indique bien que la phobie s'est construite avec la guêpe et non le tigre. Il y a une nécessité structurale à ce que l'animal pris dans la phobie soit rencontré par l'enfant dans son entourage. L'enfant, pour que cette opération de la phobie se fasse, doit pouvoir être assuré dans le réel que l'animal vivant existe, qu'il sera rencontrable, substituable, manipulable sans que sa forme s'altère. L'animal réel garantit une forme inaltérable. Le cheval aura toujours ses pattes, il sera attelé ou non, il sera blanc ou noir, il aura des rênes ou pas. Il garantit qu'il y aura toujours habillage de l'objet (*a*).

Cette forme a distance de la forme humaine n'a pas la fragilité de l'image spéculaire qui peut être atteinte dans son accrochage au symbolique. Ce n'est pas un exemplaire unique. Il ne s'agit pas d'un cheval, de celui-là en particulier, mais des chevaux. A ce titre-là, la phobie ne présente aucun rapport avec tel ou tel animal particulier dans le choix de l'animal phobique. Le cheval est là en tant que représentant de l'espèce et dans sa diversité, en tant que sa diversité se prêtera aux développements mythiques de l'enfant. C'est en cela que Hans pourra boucler un certain circuit avec ce qui survient à un des derniers termes de la phobie : battre les chevaux.

En 1962, parlant du centaure, être composite, Lacan dira que le composite ressoude l'état panique et que « tout accès au réel fait entrevoir que le corps n'est que transition de forme et ne va qu'à recréer un autre corps, objet offert du support au désir³¹ ». Rien n'indique que Hans ait fabriqué une image composite sur ce mode du centaure. On peut parler de composition d'image où le cheval, la girafe, la cigogne et l'agneau sont pris

30. S. Freud, *Totem et tabou*, Payot, « Petite bibliothèque ».

31. J. Lacan, conférence déjà citée du 23 janvier 1962.

en assemblage avec ce trait commun de bord de réel. C'est un ensemble où chaque animal, chaque élément de l'ensemble bestiaire est distingué. Cette composition donne à l'image phobique une valeur de blason.

C'est homogène à ce qu'on trouve dans les armoiries. Ca n'est pas simplement parce que l'animal est emprunté à une liste qui se prête à un usage héraldique, ce sont tous les éléments que l'on retrouve dans un blason qui sont utilisés : composition, couleur, image animale, trait d'écrit. En cela, on peut parler de blason phobique qui permet à Hans de renouer imaginaire et réel et de pratiquer son image spéculaire de cheval dans une méconnaissance permettant l'unité de $i(a)$. Si on peut tenir là la valeur d'image écrite, d'image symbolique du blason dans sa fonction d'insigne dans les lignées et les alliances : avec son image de cheval, Hans tient son nom. « Le nom propre comme trait unaire montre plus que tout autre ce qu'il en est de la lettre non pas sur son versant de sens mais sur celui d'insigne et de signe³². »

Totem et nom du père

L'objet phobique a la même valeur de blason que le totem. La fonction de l'élément phobique est quelque chose du même ordre, homogène au totem. Le totem, cet ancêtre animal qui prend fonction dans les sociétés primitives, a lui aussi valeur de blason. Dans son ouvrage, *la Pensée sauvage*, Lévi-Strauss note que l'abeille est un animal totémique aussi bien en Afrique qu'en Australie. Mais chez les Nuer³³, l'abeille est un totem secondaire, le totem principal étant le python. Cette association repose sur le fait que les deux espèces ont le corps pareillement marqué. Celui qui a le python pour totem s'abstient donc de tuer les abeilles et de manger leur miel. Il note également qu'une association existe de même entre la fourmi rouge et le cobra, le nom de cobra dans la peuplade qui a ce totem signifie « le brun », ce qui est la couleur de la fourmi.

Le totem est de plus homogène à l'élément phobique en ce sens qu'il n'est pas pris dans sa valeur particulière, mais lui aussi, dans sa valeur de représentant de l'espèce.

Dans toutes les productions mythiques du petit Hans, le cheval a été symbolique de la mère, du pénis, d'Anna, de Hans lui-même. Dans sa fonction terminale, il remplit une fonction métaphorique : il sert à suppléer au

32. P. Julien, *le Retour à Freud de Jacques Lacan*, Érès, 1985.

33. C. Lévi-Strauss, *la Pensée sauvage*, Plon, 1962, chap. II.

signifiant du père symbolique. C'est à une carence du père que le cheval répond, comme une sorte de néo-production ou d'équivalence qui le représente, l'incarne à ce moment-là³⁴. Le père réel de Hans n'a pas joué le jeu, sa fonction de père castrateur. Il n'a pas fait sentir son incidence comme castratrice. Si Lacan pointe la fonction de père symbolique que Freud a pu tenir auprès du petit Hans dans la constellation familiale, ça n'a suppléé aucunement à la carence d'un père castrateur. Hans va trouver une suppléance à ce père qui s'obstine à ne pas vouloir le castrer, de façon à supporter ce pénis réel qui n'a pas été menacé. L'enfant fait un usage héraldique du signifiant phobique pour suppléer à sa crise à la place où il devrait y avoir le père symbolique. Le père au niveau du père symbolique, c'est le nom-du-père³⁵. Le nom-du-père a un étage où il n'est pas seulement le nom-du-père mais aussi le père du nom. Le père est celui qui nomme³⁶. Dans *Totem et tabou*, Freud construit un mythe, seul mythe des temps modernes dira Lacan, mythe des origines à prendre, non pas dans une valeur historique réelle, mais dans sa valeur structurale par les termes mêmes qu'il articule. Ce mythe, celui du meurtre du père originaire tout-puissant tué par ses fils écartés, met Freud sur la voie de la fonction du père : l'origine de la loi s'incarne dans le meurtre du père et cela va renforcer la loi d'interdiction de l'inceste. C'est de là qu'est sorti ce prototype qui est l'animal totem et dont la fonction d'ancêtre s'appuie sur ces deux interdits claniques : l'interdiction de manger l'animal totem et la loi d'exogamie totémique. La fonction du totem est à trouver là-même où elle a été critiquée, chez Lévi-Strauss, dans ce qu'il met en relief de l'essence classificatoire du totem, c'est-à-dire sa fonction de nom à ce carrefour des générations et des alliances³⁷. Pour Lévi-Strauss³⁸, le totémisme n'est pas une institution autonome et les prohibitions alimentaires ne sont pas un trait distinctif du totémisme. Il n'est qu'un cas particulier du problème général des classifications et un moyen parmi d'autres, un marqueur particulier, permettant d'élaborer une classification sociale. Cependant, les exemples qu'il donne sont tout à fait appropriés à mettre en valeur cette fonction de nom-du-père du totem et sa valeur nommante, sa fonction de nomination. Presque toutes les sociétés totémiques forment leurs noms à partir des appellations claniques. Des Sauk, il est dit que leurs noms propres ont toujours rapport à l'animal clanique soit parce qu'ils le mentionnent expressément, soit parce qu'ils évoquent une habitude, un attribut, une qualité caractéristiques de l'éponyme, soit enfin parce qu'ils se réfèrent à un animal ou à un objet qui lui est associé.

34. J. Lacan, séminaire inédit du 3 juillet 1957.

35. J. Lacan, séminaire inédit du 26 juin 1957.

36. J. Lacan, « Conférence de Genève sur le symptôme », *Le bloc-notes de la psychanalyse*, n° 5, 1975.

37. J. Lacan, conférence inédite « Les noms du père », du 10 octobre 1963.

38. C. Lévi-Strauss, *op. cit.*

On peut soutenir qu'en connaissant la langue d'un clan, on peut arriver à déduire son totem du nom des indigènes.

Dans la tribu des Wik-Munken, pour les femmes dont le totem est le crabe, les noms propres sont ainsi : Le-Crabe-A-Des-Cœufs, La-Marée-Entraîne-Le-Crabe, Le-Crabe-Se-Cache-Dans-Un-Trou, etc. Lorsque c'est une qualité de l'animal totem qui est mise en avant, on trouvera des noms tels que Chien-Aboyant ou Bison-En-Colère.

Chaque clan ou chaque sous-clan possède un lot de noms dont le port est réservé à ses membres. De même que l'individu est une partie du groupe, le nom individuel est une partie de l'appellation collective : soit que celui-ci recouvre l'animal entier et que les noms individuels correspondent à des membres ou à des parties de l'animal, soit que les appellations collectives procèdent d'une idée de l'animal comme dans Chien-Aboyant. Les mêmes constructions sont utilisées pour former soit des noms personnels (portés par les membres individuels d'un groupe clanique), soit des noms collectifs portés par des lignées ou groupes de lignées, sous-groupes d'un même clan. Si Lévi-Strauss en arrive à dire que le problème du nom propre ne saurait être traité isolé, comme partie du discours, en dehors de sa fonction dans les règles de configuration et d'échange de la structure sociale, Lacan lui oppose que ce n'est pas comme exemplaire, comme unique à travers un nombre de particularités dans l'espèce que le particulier est dénommé d'un nom propre, mais en ce sens qu'il est irremplaçable, c'est-à-dire qu'il peut manquer. Le nom propre suggère le niveau du manque, le niveau du trou : « Le nom propre est une fonction volante, comme on dit qu'il y a une partie personnelle de la langue qui est volante, il est fait pour combler les trous, pour donner au trou son obturation, une fausse apparence de suture³⁹. »

En ce sens, on peut dire que les appellations claniques sont à l'œuvre dans la phobie. Cheval, nom propre du petit Hans, prend fonction de nom-du-père. En gardant cette appellation de totem, on peut soutenir qu'en tant que totem principal, le cheval donne sa consistance de nom aux autres animaux pris dans la phobie que sont la girafe, l'agneau et la cigogne. La girafe, rappelons-le, qui se prononce *g(u)irafe* en allemand, porte ce nom de Graf qui est celui du petit Hans, *g(u)irafe* que Hans chiffonnera au début de la phobie. C'est le seul animal du bestiaire de Hans dont il n'est pas noté s'il a porté ce trait d'inattendu. Mais on peut poser que la girafe est l'animal par excellence qui présente dans son corps si bizarre, de ses longues pattes raides à son long cou au bout duquel s'agite une toute petite tête, cette

39. J. Lacan, séminaire inédit du 6 janvier 1965.

notion de désarticulation, de démembrement, de dispersion aux quatre vents, qui est un des modes de mobilité de l'image⁴⁰.

Des noms-du-pères, Lacan dira qu'il n'y en a pas un nombre indéfini mais en tout cas plusieurs, peut-être deux ou trois. Il y en a un qui communie sa consistance à tous les autres⁴¹. La phobie, mettant en jeu les appellations totémiques, remet de la consistance du côté du nom-du-père, de l'instance symbolique paternelle. Elle va permettre que l'enfant franchisse ce passage où il s'agit qu'il puisse avoir en poche ses titres qui lui permettront le moment venu d'assumer sa virilité.

La cigogne est habillée

Les animaux convoqués par la phobie permettent l'opération de restauration de l'image spéculaire et de donner consistance au nom-du-père. Cependant, le nom-du-père ne peut être appelé par rien d'autre qu'un père réel, pas du tout forcément par le père du sujet⁴². Lacan soutiendra que, pour Hans, il y a eu carence de père réel, de père réellement castrateur.

Il est remarquable que parmi les productions mythiques du petit Hans, il en est une qui est traitée par l'enfant d'une manière très particulière, « avec un humour noir de la meilleure tradition⁴³ ». C'est la cigogne que Hans met en scène comme un personnage mystérieux et digne, « cette cigogne qui arrive avec un petit chapeau, qui salue, qui met la clef dans la serrure, qui arrive quand personne n'est là, présente des aspects insolites puis ressort à l'insu de tous, non sans faire un petit vacarme, histoire de secouer la maison après son départ. » « Ce personnage qui va et qui vient, muni d'un air imperturbable, voire inquiétant, est une création, pas la moins énigmatique, que construit le petit Hans. » C'est un monsieur, dira Lacan, monsieur Storch⁴⁴. C'est le seul animal du bestiaire que Hans convoque habillé avec un chapeau et qui peut mettre les clefs dans sa poche. Cette cigogne, elle est désignée. Hans dit à son père : « tu sais, la cigogne qui est à

40. Cf. Georges Duhamel, *les Plaisirs et les jeux*, Mercure de France, 1947, p. 49, au chapitre « Les animaux vivants du jardin des plantes » où il présente la girafe comme cet animal si bizarre en soi et où il fait le lien entre animaux vivants et mobilité.

41. J. Lacan, séminaire inédit du 24 avril 1975.

42. J. Lacan, *Écrits*, Seuil, 1966, p. 577.

43. J. Lacan, séminaire inédit du 3 juillet 1957.

44. J. Lacan, séminaire inédit du 22 mai 1957.

Schönbrunn et qui mord le parapluie ». C'est l'animal qui porte le trait d'inattendu le plus inquiétant, de bord de réel menaçant de ressurgir ; Hans l'associe toujours avec Anna. Elle apparaît autour de l'invention mythique au cours de la naissance de la petite Anna, autour de la permanence de toute éternité de la petite Anna. Elle intervient lorsque Hans se pose la question de la vie, corrélatif du thème de la naissance. Il frappe de sa canne le pavé et demande : « y a-t-il un homme là-dessous... quelqu'un qui est enterré... ou bien ça n'est-il que dans le cimetière⁴⁵ ? » La puissance d'une génération est portée à son dernier degré de mystère entre vie et mort.

Peut-on poser que cette cigogne qui intervient sur les questions de naissance, de génération et qui doit être habillée, pour laquelle un voile doit être mis, est traitée par Hans comme l'animal qui porte cette incernable question de la jouissance du père ?

Si dans « La relation d'objet », Lacan met l'accent sur le père réel, sur sa fonction dans l'opération de castration, le père réel sera promu ensuite comme « grand fouteur⁴⁶ » pour lequel un voile doit être posé sur sa jouissance de père réel⁴⁷. Lacan avancera qu'il n'est pas vrai que l'animal paraisse comme métaphore du père au niveau de la phobie : « La phobie n'est qu'un retour. C'est ce que disait Freud en se référant au totem : « l'homme n'a pas tellement à être fier d'être le dernier venu de la création, celui qu'on a fait avec de la boue, ce qui n'est dit d'aucun être. Il va se chercher des ancêtres honorables et nous en sommes encore là : il lui faut un ancêtre animal⁴⁸ ». Conformément au totem, si le père mythiquement ne peut être qu'un animal, le père primordial, le père d'avant l'interdit de l'inceste ne peut être avant l'avènement de la culture que ce chef de horde, et conformément au mythe de l'animal sa satisfaction est sans fin⁴⁹. Pour faire face à l'insupportable de la jouissance du père, Hans fait appel à l'animal. Hans en remet sur le mythe et met en scène avec le personnage de la cigogne à la fois du père réel et l'opération de voile sur sa jouissance.

45. S. Freud, *Cinq psychanalyses*, PUF, p. 141.

46. J. Lacan, *L'Éthique*, Seuil, septembre 1986, p. 355.

47. J. Lacan, séminaire inédit du 21 janvier 1975.

48. J. Lacan, conférence inédite « Les noms du père », 10 octobre 1963.

49. *Ibid.*

L'autopunition : une solution à l'impasse imaginaire du transfert chez Dora

Mayette Villard

Le 14 octobre 1900, Freud écrit à Fließ qu'il a « un nouveau cas, une jeune fille de 18 ans¹ ». Depuis huit ans, Freud recommande uniquement l'association libre à ses patients et patientes, ce qui le plonge lui-même et sans qu'il l'ait encore reconnu, dans l'expérience du transfert. Il faudra attendre 1907 pour que Freud nomme clairement le transfert dans la cure, nommant ainsi la façon dont l'Homme aux rats utilise – ce que Freud trouve répugnant, selon ses termes – le corps de Freud, la femme de Freud, le lit de Freud, le nom de Freud, la fille de Freud, etc.².

Mais en 1900, Freud n'en est pas là, et c'est pourquoi le cas Dora offre tant d'intérêt pour remarquer les effets du transfert imaginaire dans la cure lorsque la résistance de l'analyste retire à l'analysant la dimension symbolique du transfert.

Pas moyen en effet pour l'analyste de « savoir faire » avec le narcissisme tant que la distinction des trois dimensions, symbolique, imaginaire et réel n'est pas reconnue dans le transfert. Que Lacan ait dénoncé *l'ego psychology*, qu'il ait écrit, du point de vue symbolique nécessairement, le mathème du transfert, que l'équivoque signifiante ait eu dans les médias un tel effet 'yau de poêle, tout ceci a sûrement contribué au plus grand malentendu, croire que le moi est une instance négligée dans une analyse « lacanienne³ ».

1. S. Freud, *Briefe an Wilhelm Fließ, 1887-1904, Ungekürzte Ausgabe Herausgegeben von Jeffrey Moussaieff Masson, S. Fischer, Frankfurt, 1986.*

2. M. Villard, « Lire autrement que quiconque », in *Littoral* n° 5, Érès, Toulouse, 1982, p. 95.

3. Lacan, a, au contraire, tout au long de son enseignement, insisté sur l'importance du narcissisme qu'il considère, de toujours, comme la pierre d'achoppement de la psychanalyse. Citons, par exemple, ce qu'il disait les 9 et 10 mars 1960 dans une leçon publique faite à la faculté universitaire Saint-Louis à Bruxelles : « Cette force... que Freud a désignée sous le nom de narcissisme..., comporte une dialectique secrète où les psychanalystes se retrouvent mal. C'est

Où est le moi de l'hystérique ? « Il est de règle, formule Lacan, de se poser cette question de base en toute matière d'hystérie⁴. » Le névrosé pose sa question névrotique, sa question secrète et bâillonnée, avec son moi⁵ puisque le moi est ce qui permet de mettre en jeu la position du névrosé envers l'objet. Dès 1932 dans sa thèse, Lacan effectuait un tour de lecture décisif sur Freud, et ce sur un point : « La question se pose de savoir si toute connaissance n'est pas d'abord connaissance d'une personne avant d'être connaissance d'un objet et si la notion même d'objet n'est pas dans l'humanité une acquisition secondaire⁶. » De là allaient s'ouvrir toutes les conséquences que l'on sait, pas de connaissance des objets du monde par la perception et la conscience, ce n'est pas l'objet qui est personnifié, c'est la personne qui produit l'objet, le moi est une construction imaginaire, la connaissance dont il est le siège est paranoïaque.

Qu'en était-il pour Dora, dans son premier engagement dans une histoire d'amour, première tentative de passer de l'enfant à la jeune fille⁷ ? Dans cette mise en jeu du sujet dans son rapport à son désir, il pourrait se faire qu'elle tombe amoureuse de M. K, Dora a nécessairement misé sa structure, en l'occurrence l'hystérie, pour faire face à l'objet cause de son désir, objet retenu par la blancheur du beau corps de M^{me} K. Parler, comme le fait Lacan dans le séminaire des *Psychoses*, d'un menuet à quatre personnages, Dora, M. K, M^{me} K et le père de Dora, ne se réfère pas à la biographie de Dora mais au cas tel que Freud en témoigne. Ce ballet, s'il était biographique, nécessiterait bien d'autres personnages, sa tante décédée, son frère, sa mère, ses cousines, l'ingénieur, etc. Le quadrille dont il s'agit est un quadrille de structure, il y a quatre places, celle du moi, celle de l'autre, celle du grand Autre d'où peut se soutenir la quatrième, celle de l'existence du sujet, sujet « tiré aux quatre coins » de ce quadrangle. Ces trois places plus-une seront à occuper par la suite dans le transfert pour que du sujet advienne. Tous les autres personnages biographiques sont à localiser sans exception, au fil du discours de Dora, à l'un ou l'autre de ces quatre coins.

Pour Dora, le menuet à quatre personnages se passera mal, on le sait, et elle produira des troubles qui inquiéteront son père. Dora était-elle folle ?

pour la faire concevoir que j'ai introduit dans la théorie la distinction proprement méthodique du symbolique, de l'imaginaire et du réel. »

4. J. Lacan, « Actes du Congrès de Rome », Discours parlé, inédit, 1953.

5. J. Lacan, *les Psychoses*, séance du 21 mars 1956, Seuil, Paris, 1981, p. 196.

6. J. Lacan, *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, Seuil, Coll. Points, Paris, 1980, p. 326.

7. Un certain nombre de travaux ont paru concernant l'hésitation même de Freud qui tantôt appelle Dora une enfant, tantôt une jeune fille. Voir Steven Marcus, "Freud and Dora", in *In Dora's case*. Virago Press, Londres, 1985, p. 76-78. Maria Ramas, "Freud's Dora, Dora's Hysteria", *Ibid*, p. 161. Hyman Muslin and Merton Gill, "Transference in Dora's Case", *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 26 (1978), p. 324.

Folle au sens où en parlait Lacan dans le séminaire sur *le Moi* : « cela ne lui retire rien, à ce pauvre moi, le fait qu'il est imaginaire, je dirai même que c'est ce qu'il a de bien. S'il n'était pas imaginaire, nous ne serions pas des hommes... ce qui ne veut pas dire qu'il suffit que nous ayons ce moi imaginaire pour être des hommes. Nous pouvons être encore cette chose intermédiaire qui s'appelle un fou. Un fou est justement celui qui adhère à cet imaginaire, purement et simplement⁸. »

De quelle façon, en effet, Dora adhère-t-elle au moi imaginaire, dans quelles impasses du miroir demeure-t-elle en attente ? Comment cela va-t-il déterminer les points d'achoppement du transfert imaginaire ?

Et pour commencer, est-il possible de parler d'impasses du miroir ? Toujours dans ce séminaire du *Moi*, Lacan poursuit : « Quand le sujet parle avec ses semblables... il a affaire à un certain nombre de personnages, a, a', etc. *Pour autant* que le sujet les met en relation avec sa propre image, ceux auxquels il parle sont ceux auxquels il s'identifie⁹. » Autrement dit, mettre en relation celui auquel on parle avec sa propre image n'a rien d'automatique, cela nécessite qu'un certain nombre d'opérations, non seulement symboliques, mais aussi imaginaires, aient été réussies. La notion de forclusion est devenue une telle ritournelle lacanienne qu'elle laisse croire que c'est seulement dans le symbolique qu'on ne gagne pas à tout coup d'y être correctement inséré. Or, il n'est pas plus assuré d'être correctement situé dans l'imaginaire. Le sujet, du fait même d'être « tiré aux quatre coins », est en attente en ces quatre pôles : il y a du symbolique à l'œuvre dans la relation narcissique imaginaire du moi et de l'autre, mais également, sans la mise en œuvre assurée de cette relation narcissique, la pratique de l'altérité du grand Autre n'est pas établie. Si, dans la psychose, c'est du fait de la forclusion du Nom du Père que cette altérité n'est plus praticable que par allusion, intuition, dans la névrose, c'est pour d'autres raisons de structure que cette altérité n'est pas davantage praticable autrement que par allusion, d'autres raisons, en particulier qui touchent à des impasses de l'identification narcissique imaginaire.

Comme on le trouvera dans le texte de 1949 du « stade du miroir », il y a un début et une fin au stade du miroir. Si l'on n'en retient que le fait qu'il s'agit d'un carrefour structural par anticipation, on néglige que le moment du miroir se déploie aussi en plusieurs opérations. Ce n'est pas parce qu'il y a une « entrée » et une « sortie » au stade du miroir qu'on en sort obligatoirement une fois qu'on y est entré. Les enfants si bien nommés retardés ont, entre autres ennuis, celui d'être retenus dans les complications de ce chemin spéculaire.

8. J. Lacan, *le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, séance du 25 mai 1955, Seuil, Paris, 1978, p. 284.

9. *Ibid.* p. 285.

Pour sortir de cette adhérence, de cet engluement spéculaire, il faut un frère. Mais il ne suffit pas « d'avoir » un frère, d'être dans une collectivité d'enfants qui s'agitent autour de soi dans l'espace domestique, il faut, dit Lacan dans *les Complexes familiaux*, « se connaître » un frère¹⁰. Tant que l'image du frère ne joue que son rôle primaire, le moi se confond avec cette image qui le forme et l'aliène, il n'est pas constitué, la captation spéculaire abolit le sujet dans l'autre et l'enfant se borne à s'infliger le non-être, le désir de mort qui est au cœur de l'imaginaire maternelle. Il y a seulement intrusion primordiale de l'image de l'autre.

Pour introduire une discordance, un tiers objet dans une satisfaction spectaculaire, il va falloir quoi?... Une mouche qui fait bzz¹¹, une tache, un grain de sable, un suspens, une grimace, une guêpe, qui va cristalliser la première identification. Alors seulement l'image du frère sera investie par la libido, sera fixée comme un des pôles du masochisme, ce qui va permettre que le sujet s'engage dans la jalousie. Grâce au drame de la jalousie, le moi pourra se constituer, une concurrence – rivalité et contrat – avec l'autre va se produire, en même temps que se substituera à l'objet maternel (le sein dont jouit le petit au regard du grand qui vient d'en être privé) un objet de la connaissance humaine, communicable et socialisé.

Dora est hystérique, elle n'a pas réussi le bouclage des temps dialectiques tels qu'ils viennent d'être rapidement évoqués, première identification à l'*Urbild* inaugurant l'entrée dans la jalousie qui ouvre donc la possibilité de produire à la fois un autre avec lequel on est en concurrence, un moi constitué, refermé, qui soutient le rapport narcissique à cet autre dans la méconnaissance, et un objet socialisé, tout ceci permettant à l'Œdipe de structurer l'ensemble.

Pour Dora, il en va donc différemment. « La fonction remplie dans le schéma du stade du miroir par l'image spéculaire, où le sujet situe son sens pour se reconnaître, où pour la première fois il situe son moi, ce point externe d'identification imaginaire, c'est dans M. K que Dora le place¹². » Retenue dans les difficultés spéculaires, elle en reste à une identification invertie sans pouvoir accéder à une identification à son semblable, une femme. « Le moi de Dora, c'est M. K. Elle se plaint, mais c'est en tant qu'identifiée à M. K qu'elle se plaint¹³. » Et elle a le plus longtemps possible protégé le fonctionnement de ce ballet à quatre en fermant les yeux sur les relations de son père avec M^{me} K parce que, grâce à cette configuration où M. K était son moi, elle pouvait pratiquer, non pas son père, mais du Père en tant que grand Autre, en tant qu'instance symbolique d'où pouvait être

10. J. Lacan, *les Complexes familiaux*, Navarin, Paris, 1984, p. 36.

11. J. Lacan, « Le transfert dans sa disparité subjective, sa prétendue situation, ses excursions techniques », séance du 21 juin 1961, inédit.

12. J. Lacan, *les Psychoses*, op. cit., p. 197.

13. *Ibid.* p. 197.

soutenue son existence de sujet, au prix de la réalisation de son désir. Pourquoi devait-elle ainsi avoir recours à M. K ? Il y a plusieurs façons d'aborder la question de la défaillance du père dans l'hystérie. Dans ses derniers séminaires, Lacan a mis l'accent, non plus sur la fonction maternelle défaillante pour que morde sur l'enfant la métaphore paternelle, mais sur la nécessité qu'un homme, pour être père, soit orienté dans son désir vers la femme dont il veut des enfants. Dora, certes, avait davantage affaire à un homme amant de M^{me} K plutôt qu'à un père orienté vers la mère, mais n'est-ce pas, au-delà, tout l'intérêt de l'hystérie de dénoncer, de structure, l'homme dans sa défaillance même à soutenir sans boiterie sa père-version ?

Mais pour continuer de n'aborder le cas de Dora que dans ses rapports au spéculaire, il est possible d'avancer que si elle avait été garçon, elle aurait trouvé dans l'image un symbole de sexuation. Elle est fille, à l'endroit de ce symbole prévalent, l'imaginaire lui a montré une absence. Elle est renvoyée à une dissymétrie dans le signifiant. Et sur ce point, le symbolique manque de matériel¹⁴. Qu'est ce qu'une femme ? sera ainsi la question de l'hystérie. L'hystérique sera exposée à son insuffisance du symbolique, elle sait que le père est boiteux. Ainsi attirera-t-elle particulièrement l'analyste sur le terrain de l'imaginaire et il sera sans cesse sommé de maintenir envers et contre tout la dimension de la scène symbolique.

Sinon, que se passe-t-il ? Il se passe ce qui se passe pour Dora, une première fois, hors transfert, une deuxième fois, dans le transfert. Quand M. K lui déclare « ma femme n'est rien pour moi », le moi de Dora, M. K ne soutient plus sa relation d'amour envers M^{me} K. Elle le gifle, la célèbre gifle, elle s'en va, elle décompense, c'est-à-dire qu'elle fait appel à une autre façon que celle de l'identification imaginaire invertie à M. K pour maintenir un rapport à l'autre au-delà duquel le grand Autre est posé d'où elle peut assurer son existence de sujet.

La première solution est immédiate, elle est saisie d'une violente jalousie à l'égard de M^{me} K et Freud parle même de haine qu'elle éprouve à l'égard des deux K¹⁵. Lorsqu'elle était identifiée à M. K, elle pratiquait la jalousie par M. K interposé, elle se plaignait, mais elle se plaignait en tant que M. K. M. K était en quelque sorte chargé par Dora d'être jaloux de M^{me} K. Cette jalousie maintenant, elle l'éprouve, c'est le moteur qui la pousse à produire une solution.

Lorsque Dora « perd », en la personne de M. K., un moi capable de soutenir une relation d'hainamoration envers le petit autre, son moi est brutalement ramené à l'engluement dans l'image de l'autre, à la captation

14. *Ibid.* p. 198-199. C'est dans la méconnaissance de cette dyssymétrie dans le signifiant que s'engouffrent les études féministes, et particulièrement celles concernant Dora de Jane Gallop et de Jacqueline Rose dans *In Dora's case*, éditées aux bien nommées Virago Press.

15. S. Freud, *Cinq psychanalyses*, PUF, Paris, 1967, p. 16.

spéculaire, à l'aliénation. Chassée de son identification imaginaire à M. K d'où une pratique « du frère au sens neutre »¹⁶ (c'est-à-dire de M^{me} K) était possible, Dora est ramenée à son échec permanent de « se connaître un frère », elle ne parvient pas à s'identifier à M^{me} K et pas d'avantage à sa mère, à ses cousines, ses amies, etc.

Que peut-elle attendre de la jalousie qui la saisit alors ? La jalousie est précisément ce qui va extraire le moi de la connaissance paranoïaque dans laquelle il se déploie, englué qu'il est dans l'image de l'autre. La jalousie, par son drame, va, on l'a rappelé, constituer le moi en installant la méconnaissance, constituer l'autrui comme première forme reflet de l'idéal du moi et constituer l'objet comme objet du désir de l'Autre, l'ensemble permettant de recevoir de l'Autre le message inversé.

Plus encore, la jalousie va permettre de soutenir dans l'imaginaire la question de l'être du sujet. En effet, le frère n'est pas seulement le premier objet d'identification¹⁷ ; l'image du frère, de par cette identification, est investie libidinalement, et le frère est ainsi objet d'amour. « Il y a dans la figure du frère confusion de deux relations, identification et amour. » Si cet amour est homo-sexuel, c'est parce qu'il est lié à l'investissement de l'image du semblable, le sexe n'intervenant là que comme trait de la personne. Mais ce frère qu'on aime est également celui envers qui on est animé d'une haine jalouse car il jouit de l'objet dont on vient d'être privé, « la jalousie normale est un deuil¹⁸ ». Ainsi ce frère jouissant de la mamelle vient-il me mettre dans une relation à l'objet de mon désir comme nécessairement joui par l'autre, première expérience de la disparité subjective, objet dont seul le fantasme réglera l'accès.

Amour et haine, la jalousie ne se borne pas seulement à produire ces deux passions. En effet, ce petit frère aimé parce que c'est moi, haï parce qu'il est nanti, je vais, en plus, le prendre comme semblable à moi ; cette image vivante de ma castration, je vais la méconnaître, je le verrai désormais pareil, tout pareil à moi-même – l'homme se croit symétrique, « un peu comme une libellule », nous dit Lacan. Et cette ignorance, ce non-savoir, va se refermer dans l'Autre, enfin, je ne serai plus lui, je serai moi, il ne me devinera plus, je ne serai plus un être entièrement deviné, et du même coup, je ne connaîtrai pas ce que l'Autre me veut. Alors et seulement alors, je pourrai commencer à me situer dans le monde en me demandant : « Que me veut-il ? »

Ainsi la jalousie est-elle ce moteur produisant dans la dimension de l'imaginaire les passions, amour, haine et ignorance, trois passions de l'être, trois

16. J. Lacan, *les Complexes familiaux*, op. cit., p. 38.

17. *Ibid.* p. 39.

18. S. Freud, « Sur quelques mécanismes névrotiques dans la jalousie, la paranoïa et l'homosexualité » in *Névrose, psychose et perversion*, PUF, Paris, 1974, p. 271.

moyens imaginaires de soutenir pathétiquement l'existence du sujet, sujet qui ne tient son existence que du symbolique.

Mais Dora n'est pas seulement saisie de jalousie, elle devient folle. Que nous dit Freud : L'idée s'imposait à elle qu'elle était livrée (par son père) à M. K en rançon de la complaisance dont celui-ci témoignait vis-à-vis de sa propre femme et du père de Dora¹⁹. » Lacan reprend en ces termes : « Un petit syndrome de persécution, tout simplement, apparaît chez Dora par rapport à son père. Dora éprouve à l'égard de son père un phénomène significatif, interprétatif, voire hallucinatoire... Cela peut être une revendication injustifiée, participant à un délire de la présomption, ce n'est pas pour autant une psychose. C'est néanmoins un phénomène qui est sur la voie ineffable, intuitive, d'imputer à autrui hostilité et mauvaise intention et ce à propos d'une situation à laquelle le sujet a véritablement participé de la façon élective la plus profonde²⁰. »

Pour expliquer ce phénomène particulier, Freud a recours à ce qu'il a remarqué chez les enfants et les paranoïaques. C'est un phénomène qui dénote une certaine façon de traiter l'inversion symbolique du message, inversion qui est le pendant, dans le symbolique, de la constitution imaginaire du moi dans l'autre. Dora n'est ni une enfant, ni une paranoïaque et pourtant, elle présente comme eux une même façon de pratiquer le message. Freud note qu'elle projette un auto-reproche sur autrui, mais justement, sans l'inverser. Cette manière « a son modèle dans les répliques des enfants qui répondent sans hésitations : « Menteur ! Tu en es un toi-même ! » quand on les a accusés de mensonge. L'adulte, s'efforçant de retourner une injure, chercherait quelque réel point faible de son adversaire et ne tenterait pas de rétorquer continuellement le même reproche. Cette projection sur autrui du reproche, sans changement du contenu, et par conséquent sans adaptation à la réalité, se manifeste dans la paranoïa, comme processus de formation du délire²¹. » Voilà la remarque que fait Freud à propos des auto-reproches, ainsi « les reproches de Dora à son père étaient nourris, "doublés" sans exception d'auto-reproches de même nature. Son père ne voulait pas se rendre compte du comportement de M. K envers sa fille, afin de ne pas être gêné dans ses relations avec M^{me} K. Mais elle avait fait exactement la même chose. Elle s'était faite la complice de leurs relations et avait écarté tous les indices qui témoignaient de leur véritable nature²² ».

Quelle est la fonction, pour Dora, de ce phénomène persécutif ?

Le message informulé, inconscient, qui s'adresse au frère, au semblable de même sexe, c'est non pas « je t'aime », mais « je l'aime²³ » puis que se

19. S. Freud, *Cinq psychanalyses*, op.cit., p. 23.

20. J. Lacan, *les Psychoses*, op.cit., p. 106-107.

21. S. Freud, *Cinq psychanalyses*, op.cit., p. 24.

22. *Ibid.* p. 24.

23. S. Freud, *Cinq psychanalyses*, op.cit., p. 308-309.

connaître un frère nécessite l'introduction d'une discordance entre « je t'aime, tu m'aimes », discordance marquée par cette troisième personne de « je l'aime, lui ». Si la scène symbolique est instaurée, si le moi et l'autre sont constitués dans l'imaginaire, alors l'existence du sujet est assurée. La pratique de l'altérité radicale de l'Autre est possible et le message revient sous forme inversée, « il m'aime », en lui je me vois aimable. Si pour une raison ou une autre, une des places défaille, celle du grand Autre comme dans la psychose, celle du moi comme dans ce temps pour Dora, le résultat est le même, la pratique du message inversé qui assure l'existence du sujet ne peut plus être effectuée. Il s'agit alors, et immédiatement, non seulement de soutenir pathétiquement le sujet, mais également de lui assurer son assise symbolique. C'est à cette fonction que répond le traitement paranoïaque de la formule « je l'aime », restaurer une nouvelle altérité du grand Autre, dont la place est alors dessinée par allusion, intuition, etc. Par le traitement paranoïaque de la formule « je l'aime », l'inversion symbolique, qui ne peut plus se produire globalement sur l'inversion du message, va se produire sur les morceaux grammaticaux de la formule comme s'ils n'étaient plus liés entre eux par le sens. L'inversion va donc se produire soit sur le sujet, soit sur l'objet, soit sur le verbe.

Comme les enfants et les paranoïaques, Dora se déplace, comme le lui fait remarquer Freud, dans un univers où l'inversion globale du message ne se produit plus. Mais en fait, ce qui se produit, c'est une inversion du sujet. Son propre reproche, elle le fait porter par l'autre, là est l'inversion, mais sans en inverser le contenu, c'est-à-dire sans inverser le reste du message, le verbe et son complément. C'est ce que Freud reconnaît dans *Schreber*, comme mécanisme de la jalousie délirante. C'est l'univers de la connaissance paranoïaque où le sujet est dans l'autre.

Ce mécanisme d'inversion symbolique portant sur le sujet n'est pas le seul mode d'inversion symbolique qui a lieu, Dora va jusqu'à penser que son père veut la prostituer. Si l'on suit à la lettre le raisonnement de Freud dans *Schreber* et sa rigoureuse logique du traitement paranoïaque de la formule « je l'aime » adressée au semblable, force est de constater que le couple père-M^{me} K est passé à la persécution et qu'on retrouve là la double fonction de cet homme qui est le père de Dora : le père, en tant qu'amant de M^{me} K et non en tant que père, a eu pour Dora une fonction érotomaniacale. L'inversion érotomaniacale porte sur l'objet, Dora aime M^{me} K ce qui s'inverse en Dora aime lui, cet homme (son père), ce qui devient, par projection, *parce qu'il m'aime, moi Dora*. Ainsi, c'est en tant qu'il était l'amant de M^{me} K qu'elle se croyait aimée par cet homme, qui était aussi son père.

Dans la persécution, l'inversion se produit sur le verbe, haïr remplace aimer. « J'aime M^{me} K, je la hais », le couple amour-haine qui était contenu dans la relation narcissique entre M. K, moi de Dora, et M^{me} K, semblable du moi de Dora, se dissocie et cette dissociation de l'hainamoration est justement ce qui permet la solution symbolique d'inversion partielle du

message. Seule émerge la formule « ils me haïssent », et elle se met à penser que son père cherche à la prostituer, à la livrer à M. K, pour continuer ses amours avec M^{me} K.

Jalousie et persécution (voire érotomanie masquée par le fait qu'il s'agit de son père) peuvent être considérées comme la solution temporairement délirante adoptée par Dora pour maintenir envers et contre tout du père symbolique dans son quadrille.

Que se passe-t-il alors du point de vue du transfert ? Lorsque Freud « est pris à partie [par Dora] sur la situation scandaleuse où l'inconduite de son père la prostitue, il la renvoie à cette situation pour obtenir l'aveu de sa participation au quadrille²⁴ ». C'est bien parce que Freud a reconnu là et entériné le mécanisme du moi paranoïaque et le type d'inversion symbolique qui l'accompagne qu'il a réouvert, pour Dora, la possibilité de former un nouveau quadrille, avec, cette fois, lui, Freud, comme partenaire. Il ne lui a pas retiré la façon paranoïaque dont elle réussissait à faire fonctionner un rapport au grand Autre, il la lui a au contraire confirmée. Mais par son intervention, c'est la scène symbolique du transfert qu'il vient, sans le savoir, d'offrir à Dora. Aux prises désormais avec le signifiant du transfert, il devra accepter de se laisser réduire, lui et son nom, au signifiant quelconque²⁵. Sur la scène symbolique du transfert, la solution fantasmatique, si longtemps en impasse chez Dora, va pouvoir se déployer sans être rabattue sur la réalité.

Dora, immédiatement, sent une odeur de fumée, celle de M. K, qui est celle-là même de Freud. Freud est ainsi renseigné, Dora lui offre la place capitale de M. K, le voilà en place du moi de Dora, à même d'agir dans ce nouveau tour de quadrille. Là exactement se déclenche la résistance de Freud. « Être » le moi de quelqu'un, il y a de quoi voir résister son propre moi qui n'a aucune raison de s'effacer. Freud devient sourd à toutes les objections de Dora, il se prend pour un M. K amoureux de Dora et non de sa femme, alors que la fonction dévolue par Dora à M. K était précisément, on l'a vu, d'être amoureux jaloux de M^{me} K. Voilà Freud parti avec acharnement à convaincre Dora qu'elle aime M. K. Et le jour où il pense l'avoir réduite au silence, elle est contrainte d'avoir une deuxième fois recours à la solution du passage à l'acte, elle le quitte sur l'heure comme elle a quitté M. K et pour la même raison.

Et pourtant, elle revient un an et demi après. Il est inouï que Freud ait à ce point rédigé ses cas qu'on y trouve encore et encore de nouvelles lectures. Elle revient, pourrait-on dire, parce que la solution que Freud n'a pas trouvée, elle vient de la voir, dans la rue. Elle a rencontré par hasard M. K

24. J. Lacan, « Actes du Congrès de Rome », Discours parlé du 26 septembre 1953.

25. J. Lacan, « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École », in *Scilicet* n° 1, Seuil, Paris, 1968.

dans la rue. Surpris de la voir, il s'est immobilisé et il s'est fait écraser par une voiture²⁶. Et si cette scène pousse Dora à revenir chez Freud, ce n'est pas pour lui demander de disparaître, mais bien de s'effacer en tant que formateur des analystes, ça consiste à former des analystes qui n'ont pas de moi.

Freud en 1923 connaît l'endroit de son errance²⁷ : « J'omis de deviner à temps et de communiquer à la malade que son amour homosexuel (gynéophile) était sa tendance psychique inconsciente la plus forte. Avant que je reconnusse l'importance des tendances homosexuelles chez les névrosés, j'échouais souvent dans les traitements ou bien je tombais dans un désarroi complet. » Mais s'il avait occupé cette place de moi offerte par Dora dans son hallucination de l'odeur de fumée, il lui aurait permis non pas d'analyser une quelconque homosexualité mais de mettre en jeu dans la cure l'objet cause du désir, il aurait pu dans cette réciprocité habiter et déshabiter cette position du petit frère temporairement tenue par M^m K et progressivement installer dans la cure un dernier quadrille...

Quelles vont être les conséquences pour Dora et pour Freud de ce rabattement sur la réalité où Freud la veut à tout prix amoureuse de M. K et même, en 1905, la rêver heureuse, mariée, et au jeune ingénieur dont elle a parlé...

Dora a une névralgie faciale qui la tourmente jour et nuit, en 1901, à droite. A moins de penser qu'elle est gauchère, ou qu'elle a donné une gifle d'un revers de main, elle s'est frappée elle-même en frappant M. K en son image et la joue la brûle, à droite, l'endroit où l'image a été frappée, car on peut vraisemblablement penser que M. K, frappé par la main droite de Dora, a reçu le coup sur sa joue gauche. En 1922, lorsque son médecin l'envoie en désespoir de cause consulter un psychanalyste, Félix Deutsch, de quoi souffre-t-elle ? De bruits dans l'oreille droite, d'accès de migraine à droite, d'insomnies à cause des bruits de cette oreille droite, de vertiges quand elle bouge la tête²⁸.

Elle n'a pas épousé l'ingénieur dont rêvait Freud, elle a épousé un musicien et son père a un jour loué un orchestre pour qu'une fois dans sa vie, une des compositions de son gendre soit jouée. Elle se plaint de son mari, de son père, de son fils, elle dénonce tous les hommes, excepté son frère qui est resté si proche d'elle. Bien que devenu un leader important du Parti socia-

26. S. Freud, *Cinq psychanalyses, op. cit.*, p. 91. A nouveau confrontée à la mise en présence de son objet de désir M^m K, sans la présence de M. K, Dora vient d'avoir une crise d'aphonie. L'absence possible de M. K est cette fois bien particulière.

« Elle avait vu une voiture écraser un passant. Enfin, elle avoua que la victime de l'accident n'était autre que M. K... Elle le rencontra un jour dans la rue : il s'avança vers elle à un endroit où la circulation était très active, s'arrêta troublé devant elle et fut renversé, dans ce moment d'inattention, par une voiture. Elle put s'assurer d'ailleurs qu'il s'en était tiré sans grand dommage. »

27. *Ibid.*, p. 90, note de 1923.

28. F. Deutsche, "A footnote to Freud's *Fragment of an analysis of a case of hysteria*", in *In Dora's case, op. cit.*, p. 37.

liste autrichien, qu'il soit très occupé, qu'il publie des livres et fasse de nombreux discours, il est toujours là quand elle en a besoin. Effectivement, il téléphone immédiatement à Félix Deutsch pour savoir comment s'est passé le rendez-vous et veut venir lui-même, ce que Deutsch refuse. Dora reste prise dans le même tourment : « Elle se rappelait très bien avoir été dans son enfance une suçoteuse. Le père aussi se souvenait de l'avoir sevrée de cette habitude qui s'était perpétuée chez elle jusqu'à l'âge de quatre ou cinq ans. Dora elle-même avait gardé dans sa mémoire une image nette de sa première enfance : elle se voyait assise par terre dans un coin, suçant son pouce gauche tandis qu'elle tirait en même temps de la main droite l'oreille de son frère tranquillement assis à côté d'elle²⁹. » Ceci donne un aperçu de la place d'enfant puîné qu'occupait Dora pour son frère et renverse l'idée souvent développée dans des études de son cas qu'elle ne le lâchait pas. Attachée à lui par l'oreille, lequel des deux ne quittait pas l'autre ? Dans son souvenir, son frère n'est pas en face d'elle mais à côté d'elle. N'est-ce pas de son côté, à lui, qu'une opération imaginaire vis-à-vis de sa petite sœur, n'avait pas abouti ? Dora n'était pas pour son frère cet objet de jalousie permettant de se séparer d'elle. Dora n'était-elle pas tenue, par son frère et pour son frère, d'être celle dont définitivement la bouche était nantie ?

Elle est devenue une « fumeuse à la chaîne », c'est ainsi qu'elle explique ses accès de toux quotidiens, et son frère est lui aussi un fumeur à la chaîne. Elle a des crises de dyspnée fréquentes. Elle continue de se plaindre de pertes vaginales et a eu, dit Deutsch, de nombreuses interventions gynécologiques mineures pour tenter d'y remédier. Elle a des accès de boiterie de la jambe droite. Elle est insupportable pour son entourage et Deutsch ajoute que son mari est torturé par son comportement complètement paranoïde, mais que selon ce que rapporte quelqu'un qui le connaissait, il a préféré « mourir d'un infarctus plutôt que de divorcer » !

Enfin, toujours selon le témoignage de ce même quelqu'un que Masson dit être Freud³⁰, ce que les dates infirment, puisqu'il s'agirait d'un « informateur » qui a justement informé Jones de la mort d'Ida, à savoir en 1945, c'était la « *most repulsive hysteric* » qu'il ait jamais connue.

Ainsi a-t-elle eu recours toute sa vie à la liste complète de ses symptômes de l'époque, auxquels elle en a rajouté deux dus à la cure, la névralgie faciale à droite qui la brûle et qui claque à son oreille, instant où son moi la lâche, et la production de fumée en continu, instant où Freud la lâche, moments sans cesse renouvelés dans leur suspens, dans la tentative d'y trouver une solution autre que le symptôme, réalisant « sauvagement » la possibilité pour Dora de maintenir ensemble ce qui est menacé de dispersion.

29. S. Freud, *Cinq psychanalyses*, op. cit., p. 37.

30. J.M. Masson, *Against therapy*, Athencum, New York, 1988, p. 69.

Et pour Freud ? Pour poser, du côté de Freud, quel effet a eu sur lui-même ce rabattement de la scène du transfert sur l'imaginaire, il faut revenir à la question de l'objet dans le transfert, puisque c'est l'objet du désir de Dora qui a suscité, chez Freud, une résistance de son moi. Il nous faut donc revenir à cette odeur de fumée.

Freud, dès l'instant où il dit non à la place à prendre, indiquée par le trait commun qu'il a avec M. K, l'odeur de fumée, Freud lui aussi, donc, est rabattu sur l'imaginaire et résiste. Que fait-il ? Il fait un acting-out, un acting qui dure ce que désormais va durer la cure. Il ne peut pas effectuer la lecture symbolique de cette odeur de fumée. A la place de ce défaut de lecture, il va agir. Il va boucher la bouche de Dora, lui clouer le bec, il va réaliser dans le transfert le bouche-à-bouche qui depuis si longtemps obstrue la bouche de Dora, l'empêchant d'émettre son message de désir.

Comment cela se produit-il ? Dora a planté le décor. Elle est allongée. Elle est endormie. Elle se réveille. M. K est près de son lit. Et Freud interprète ce premier rêve : « Vous n'êtes pas tranquille, il faut que vous partiez rapidement³¹. »

Là est le début du changement. Freud n'a pas encore vraiment saisi que si M. K est près de Dora allongée, lui aussi, Freud, est tout près de Dora allongée. Il veut la faire parler, « lui faire cracher le morceau », il pense qu'elle ne lui a pas tout dit. Il tente une petite expérience « qui réussit cette fois là comme à l'ordinaire. Il y avait par hasard sur la table une grande boîte d'allumettes. Je priai Dora de regarder si elle pouvait apercevoir un objet sur la table qui n'y fût pas d'habitude... elle ne vit rien... alors je lui demandai si elle savait pourquoi on défendait aux enfants de jouer avec des allumettes.. oui, à cause du danger d'incendie.. Non, répond Freud, on les avertit de ne pas jouer avec le feu³² ». C'est alors que Dora apporte le lendemain ce que Freud appelle un supplément au rêve, mais qu'il vaudrait peut-être mieux appeler un effet réel de l'interprétation faite par Freud. Elle avait oublié de raconter que tous les jours au réveil, elle percevait une odeur de fumée.

Ainsi, à l'orée de l'expérience du transfert, Freud, intuitivement, non délibérément mais n'est-ce pas souvent ainsi, Freud « y est allé de sa personne ». Il a mis en jeu son feu, il lui a interdit de jouer avec. Et Dora répond par une possibilité de tournant essentiel dans le transfert. Elle lui propose la place décisive de M.K.

Mais en ce point, Freud résiste. Il ne tient pas compte qu'elle lui a dit une odeur de fumée et non un goût de fumée. « Cette sensation ne pouvait alors guère signifier autre chose que le désir d'un baiser qui, chez un fumeur, sent nécessairement la fumée... Les idées de tentation semblent avoir recouru à

31. S. Freud, *Cinq psychanalyses*, op. cit., p. 49.

32. *Ibid.* p. 52.

la scène précédente et réveillé le souvenir du baiser contre la séduction duquel Dora la suçoteuse s'était jadis défendue par le dégoût. Si je rassemble enfin tous les signes qui rendent probable un transfert sur moi, étant donné que je suis aussi fumeur, j'arrive à penser qu'un jour, pendant la séance, elle eut sans doute l'occasion de souhaiter de ma part un baiser. Ce fut pour elle l'occasion de répéter ce rêve d'avertissement et de prendre la résolution de cesser la cure³³. »

Or on sait que Dora a des crises d'aphonie lorsqu'elle est seule à seule avec M^{me} K. L'odeur de fumée est une hallucination qui témoigne, en tant qu'hallucination, que l'objet est en jeu dans le fantasme et que les limites de celui-ci sont en train de se décomposer/recomposer. L'objet est temporairement hors de l'image qui habituellement le contient, c'est à proprement parler ce que Lacan appelle une phallophanie, une « hallucination du phallus » et les objets de la pulsion sont mobilisés. De la bouche à la voix s'offrait une possibilité que les objets de la pulsion commencent dans le transfert à prendre corps avec Freud, Freud détenant désormais une possibilité pour Dora d'aller jusqu'au bout de ce que Lacan appelle la ruse du sujet et de se « rendre à l'évidence : à savoir qu'en dernière analyse, le sujet dans son rapport à l'objet de son désir est prégénital, c'est-à-dire intéressé³⁴ ». Que dit la Chose, la chose freudienne, en dernier lieu, dans tout ce pathétique et toutes ces passions de l'être, la chose dit j'ai faim, cherchons à manger³⁵. Mais ceci ne peut se produire que si l'analyste fait régner l'objet (*a*) à la place du semblant.

A la place de cette articulation du symbolique et du réel par le fantasme, tout devient imaginaire, et ce que Freud rédigea du cas Dora dans la *Psychopathologie de la vie quotidienne* permet de lire quel est son point de refus, à lui, Freud, qui pousse Dora au passage à l'acte salvateur, casser la relation qu'elle avait avec lui. Freud refuse de se laisser réduire, lui et son nom, à une bouche, le *Mund* de *Sigmund* refuse de se laisser détacher. Ainsi devient-il celui qui va lui clore la bouche par sa bouche, il la réduit au silence. Là est l'acting dans la cure. Le *Sig* de *Sigmund* mettrait Freud vis-à-vis de quelque chose que précisément il ne soutient pas, c'est en ce point que son désir n'est pas averti.

En effet, que rapporte Freud dans *Psychopathologie de la vie quotidienne* ? On a vu que, en 1923, Freud indique que cette sorte d'échec dans la cure le laissait dans un désarroi complet. Or, par la correspondance complète de Freud et Fließ, on peut maintenant lire que Freud a immédiatement écrit le cas Dora, elle est partie le 30 ou 31 décembre 1900 et le 10 janvier 1901, non seulement il est en train d'écrire ce qu'il appelle d'abord,

33. *Ibid.* p. 54.

34. J. Lacan, « Actes du Congrès de Rome », Discours parlé, 1953.

35. J. Lacan, *les Psychoses*, *op. cit.*, p; 363.

Rêve et hystérie. Fragment d'analyse en disant : « Je n'ai pas encore décidé où je vais le publier³⁶ », mais le 24 janvier 1901, il a terminé, et c'est déjà accepté par l'éditeur Ziehen à Utrecht³⁷. Il y a donc, pour Freud, nécessité immédiate de faire part de ce cas à un public. Plusieurs années après que le cas fut publié, nous dit-il, donc bien après 1905, il fait une conférence sur le cas Dora³⁸. Deux femmes sont devant lui, dans le public, et l'une des deux s'appelant Dora, Freud estime qu'il serait malséant de parler de Dora devant une autre Dora. Il change donc le nom de Dora et l'appelle Erna. Mais après coup, il s'aperçoit que, ne voulant pas blesser la première femme avec ce dont le nom de Dora était chargé, il a, en fait, utilisé le nom de la deuxième femme présente dans le public ce soir-là. La deuxième femme s'appelle Lucerna, et il a fractionné le nom propre de celle-là, de Lucerna, il a pris un morceau : Erna. Ainsi, c'est dans le public, dans l'Autre, qu'il effectue par acte manqué très réussi l'opération à laquelle il a résisté, fracturer son nom propre et le laisser être réduit à quelque débris de la langue commune. Et il publie l'opération. En supportant en 1907 l'opération que fera l'Homme aux rats sur son nom de Freud, *la fille de Freud-fille de joie*, Freud produira ce fameux *Kurübertragung*, premier nom « officiel » du transfert. Pourquoi Freud a-t-il supporté cette opération sur son nom, et non celle sur son prénom, opération que nécessitait Dora ? Y aurait-il là un indice de ce que le nom propre de Freud était son prénom et non son nom de famille, lequel avait cette particularité de pouvoir chuter dans la langue commune sans pour autant devoir être brisé ?

En écrivant et cherchant à publier immédiatement le cas Dora, Freud en appelle au public pour le soutenir, lui, Freud, en son nom d'auteur. C'est bien, effectivement, ce qu'il dit comme mot de la fin, à Dora, lorsqu'elle revient lui dire que M. K s'est fait écraser sous son regard. Freud lui clôt définitivement le bec en lui disant : « Je pus lui démontrer qu'elle avait lu, il y avait exactement quinze jours, une nouvelle me concernant³⁹. » Il s'agit de la nomination de Freud comme professeur, nomination qui a une fonction décisive dans le changement du rapport de Freud au public⁴⁰. Ce n'était en rien ce que disait Dora, Freud pense qu'elle accepte cette interprétation, mais il ne la reverra jamais plus.

36. S. Freud, *Briefe an Wilhelm Fließ*, *op. cit.*, p. 474.

37. *Ibid.*, p. 476. Ce n'est que par la suite et pour des raisons que même la correspondance complète avec Fließ n'élucide pas totalement que Freud, qui a également envoyé le texte à un autre éditeur simultanément, va se mettre à différer la publication du cas en fonction des aléas de sa séparation d'avec Fließ et de la querelle de priorité entre eux sur la bisexualité. C'est probablement aux mêmes raisons que tient le lapsus deux fois répétés de Freud de situer la cure de Dora fin 1899.

38. S. Freud, *Psychopathologie de la vie quotidienne*, Petite bibliothèque Payot, Paris, 1990, p. 278.

39. S. Freud, *Cinq psychanalyses*, *op. cit.*, p. 91.

40. M. Viltard, « Les publics de Freud », in *Littoral* n° 17, Érès, Toulouse, septembre 1985.

Et pourtant, il faut mettre au compte du génie de Freud d'avoir en quelque sorte le dernier mot et d'inventer, en point d'orgue à ce cas, un concept qui déchaînera les passions des analystes vingt-cinq années plus tard. Freud termine le cas Dora par ceci « cette pseudo-néuralgie équivalait donc à une autopunition, à un remords au sujet de la gifle donnée jadis à M. K et était en rapport avec le transfert sur moi de sa vengeance⁴¹ ».

Autopunition, voilà le nom de l'impasse définitivement répétée par Dora. Dora est retenue en ce moment décisif où une discorde est introduite entre le moi et l'objet. L'enfant cesse d'être totalement capté imaginairement par l'autre quand une tache dans le tableau vient troubler la satisfaction spectaculaire, quand une mouche qui fait bzz le dérange. Quel est le nom, dans la psychanalyse, de cette première médiation, de cette « mouche sociale » qui introduit le discord et qui permet de s'extraire de la captation imaginaire ? La pointe la plus ultime de cette manifestation du monde extérieur résumant toutes les contraintes que la société exerce sur le sujet en est la voix du père. Que le moi, pour se développer, doive incorporer sous cette forme une partie du monde extérieur contraignant, c'est la genèse du sur-moi dont l'expression clinique est l'autopunition.

Ainsi, l'exercice de l'autopunition comme exercice de la haine de soi-même visc-t-il ce passage de l'inversion symbolique où, dans ce temps où il est pure aliénation dans l'autre, l'être du sujet disparaît. L'exercice de l'autopunition est l'exercice répété de ce masochisme primordial qui introduit, grâce à l'angoisse, la possibilité du refus, refus du sevrage, refus de cette déchirure primordiale d'avec l'imago maternelle. Ce refus est fondamental. Dès 1938 dans *les Complexes familiaux*, Lacan notait le refus du sevrage comme « fondant le positif du complexe⁴² ». Ce refus fondamental, *Versagung*, originelle, est le temps de constitution du sujet dans son enracinement même dans le réel du refoulement originaire. Sans ce refus, impossible d'être introduit au drame de la jalousie, de quitter l'engluement imaginaire dans l'image du frère, et de pouvoir « se connaître » un frère.

Dans Freud comme dans Lacan, cette « réincorporation » au moi d'une partie du monde extérieur ou « identification secondaire » du moi est foncièrement différente de l'identification primaire de l'Œdipe. Identifier le père comme rival ne sera possible que si « le frère » a fait son œuvre, dans un processus narcissique que Freud qualifie de « biologique » – le processus œdipien étant qualifié par Freud d'« historique⁴³ ».

Par l'étude du cas Aimée, Lacan va donner tout son poids à l'autopunition comme symptôme particulier permettant l'instauration ou la réinstauration d'une scène symbolique en perdition, permettant aussi d'endiguer

41. S. Freud, *Cinq psychanalyses*, op. cit., p. 91.

42. J. Lacan, *les Complexes familiaux*, op. cit., p. 28.

43. Voir le chapitre « Autopunition ou passion narcissique ? » in F. Dupré, *la Solution du passage à l'acte*, Érès, Toulouse 1984, p. 215-246.

l'invasion de l'imaginaire. Il va par cela prendre acte de la transformation produite par Freud dans *Problème économique du masochisme*. Car dans ce texte, Freud déclare que le terme « sentiment de culpabilité » est incorrect et décide de le remplacer par celui de « besoin de punition⁴⁴ », et il cesse de parler indifféremment de l'idéal du moi ou du surmoi. Dans ce texte qui traite du masochisme et de la punition, Freud n'emploie qu'un seul terme : surmoi. Dans la thèse, Lacan fera du sentiment de culpabilité l'expression imaginaire de l'autopunition : « De l'autopunition, le sentiment de culpabilité représente l'attitude subjective⁴⁵ ». Il faudra attendre 1953 pour que Lacan fasse du surmoi une pure instance symbolique, énoncé discordant⁴⁶ d'une loi désinsérée du désir, pur impératif. Lorsque cet impératif du signifiant n'est pas articulé au désir par la fonction du père, par ce moment tournant du premier refus, le surmoi est rabattu sur l'imaginaire, sur les figures traumatiques de l'enfance⁴⁷, figure de ce frère intrusif envers lequel l'absence de jalousie ne permet pas d'en faire un rival. En n'utilisant le miroir du plan du stade du miroir que pour l'identification primordiale à l'*Urbild* et en utilisant, pour la suite, le double système, plan et sphérique, du schéma optique, Lacan met en jeu cette fonction signifiante du surmoi. « Nous pouvons supposer maintenant que l'inclinaison du miroir plan est commandée par la voix de l'autre. Cela n'existe pas au niveau du stade du miroir, mais c'est ensuite réalisé par notre relation avec autrui dans son ensemble – la relation symbolique. Vous pouvez saisir dès lors que la régulation de l'imaginaire dépend... de la liaison symbolique entre les êtres humains, c'est-à-dire que, socialement, nous nous définissons par l'intermédiaire de la loi⁴⁸ » C'est seulement d'être rabattu sur l'imaginaire que le surmoi prend figure, « obscène et féroce », une obscénité que le beau est chargé de contenir, une *frérocité* que la rivalité fraternelle est également chargée de contenir dans l'exercice de l'hainamoration.

Dans cette gifle donnée à son image, coup qui sonne à ses oreilles et qui brûle sa joue droite, dans cet instant définitivement répété et chaque fois renouvelé par l'odeur de fumée, Dora se voue à l'exercice de l'autopunition. L'autopunition la retient au bord de la chute dans l'imaginaire, lui donne accès à la jalousie et son cortège de manifestations paranoïaques, ce qui la rend insupportable aux autres mais lui permet, à elle, d'exister comme sujet.

44. S. Freud, « Le problème économique du masochisme », in *Névrose, psychose, et perversion*, PUF, Paris, 1974, p. 296.

45. J. Lacan, *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, op. cit., p. 251.

46. J. Lacan, *les Écrits techniques de Freud*, séance du 19 mai 1954, Seuil, Paris, 1975, p. 222.

47. *Ibid.* p. 119.

48. *Ibid.* p. 161.

La métamorphose d'une sœur*

Rosalba Galvagno

Byblis et Caunus sont les enfants jumeaux de Milet, le roi qui a fondé la ville du même nom, et de Cyanée, fille du Méandre. Byblis s'éprend d'un amour incestueux pour son frère Caunus ; repoussée par lui avec horreur, elle s'enfuit en Lycie, où elle est changée en fontaine par les nymphes du pays.

Cette fable est racontée par Ovide dans le livre IX (448-665) des *Métamorphoses*, un poème composé de quinze livres, qui rassemble les mythes de la métamorphose et qui a été terminé vers la fin de l'an 8 après J.-C., juste avant le départ en exil de son auteur.

Byblis n'est pas la seule sœur à être métamorphosée dans le poème d'Ovide. Il y a d'autres sœurs célèbres, telles que les Héliades, les sœurs de Phaéton, l'enfant du Soleil, changées en peupliers ; et les Méléagrides, les sœurs de Méléagre, le jeune chasseur, changées en pintades. Mais, dans le cadre des *Métamorphoses* ovidiennes, la métamorphose de Byblis est fort singulière, car il s'agit là de la métamorphose d'une sœur jumelle, la jumelle de Caunus. Cette gémellité a même étonné certains critiques. Pourquoi Ovide a-t-il eu besoin ou a-t-il choisi la variante du mythe qui fait du couple Byblis/Caunus un couple de frères jumeaux¹ ?

* Cet exposé est l'extrait, partiellement modifié, d'un travail sur le « Le fantasme et la métamorphose chez Ovide » (à paraître). Les citations et la traduction du texte de « Byblis » sont tirées de l'édition de George Lafaye (Ovide, *les Métamorphoses*, texte établi et traduit par G. Lafaye, Paris, Les Belles Lettres, tome II, 1965, p. 107-115).

1. "It is curious that Ovid adopts the version in which Byblis and Caunus are twins", affirme Betty Rose Nagle ("Byblis and Myrra: two incest narratives in the *Metamorphoses*", in *The Classical Journal*, vol. 78, n° 4, avril-mai 1983, p. 305) qui cite aussi à la note 17 en bas de la page le commentaire de Anderson : "In other versions Byblis and Caunus are merely brother and sister; but Ovid's sense of drama hits on a more effective relationship: they are twins (so Nicander)."

La métamorphose de Byblis est une liquéfaction. Le champ des métamorphoses n'est pas illimité, elles se réduisent à cinq types fondamentaux : métamorphoses liquides, minérales (y compris les métamorphoses astrales, les constellations), végétales, animales, humaines. Le destin métamorphique de Byblis est donc celui de la liquidité. Son corps, voire son être, devient par la métamorphose une fontaine. Comme il arrive souvent dans le poème, la métamorphose se réduit à un syntagme, soit à un passage abrupt qui boucle la diégèse mythologique parfois longuement développée.

J'ai choisi de parler de ce mythe de la gémellité parce qu'il est un exemple frappant de « frérocité », à entendre aussi comme « frérosité » (éros), car la passion amoureuse qui traverse notre histoire est marquée par une véhémence érotique proche de la fureur. Ovide n'hésite pas à l'appeler *furor igneus, ardor, insanos amores*, bref une folie. Et, en fait, la transformation de Byblis en fontaine est l'issue tragique, mais il faudrait dire plus exactement métamorphique, d'un amour coupable (interdit et peut-être impossible), celui que la tradition liée à ce mythe a codifié comme *Kaúnios éros*², du nom du frère de Byblis. Caunus en fait, selon d'autres variantes plus anciennes du mythe, s'était enflammé le premier pour sa sœur. L'on peut évidemment garder la formule *Kaúnios éros* même dans notre cas, car dans l'économie strictement narcissique du récit ovidien, Caunus et Byblis, les deux jumeaux, demeurent indissolublement liés même après l'exil de l'un et la métamorphose de l'autre, à savoir même après leur séparation violente et irréversible, ce qui peut paraître paradoxal, mais qui s'inscrit parfaitement dans la structure étiologique du poème et dans le destin sacrificiel de la métamorphose.

L'on peut découper le texte de *Byblis* et *Caunus* en quatre séquences : le premier monologue de Byblis, la lettre d'amour, le deuxième monologue de Byblis, la catastrophe de Byblis. J'introduis mon commentaire à partir de la fin du récit, de l'épilogue métamorphique.

Et voilà le texte de la catastrophe, de la chute ultime de Byblis, et de sa métamorphose, laquelle peut tenir lieu, faute d'une issue mortelle (proprement tragique), d'une catharsis :

Il ne te reste plus de forêts à franchir, Byblis, quand, lasse de ta poursuite, tu tombes et, couchée sur la terre dure, que couvrent tes cheveux épars, tu foules sous ta tête les feuilles mortes. Souvent les nymphes de Lélèges s'efforcent de la soulever dans leurs bras délicats ; souvent elles la pressent de chercher un remède à son amour et elles tentent de consoler son âme sourde à leur voix. Byblis reste étendue, muette, elle serre avec ses ongles les herbes vertes et arrose le

2. Pour les sources et la bibliographie du « *Kaúnios éros* » on verra Filippo Cassola, « I Cari nella tradizione greca », in *La parola del passato. Rivista di studi antichi*, Naples 1952, p. 192 et 206 ; et Giuliano Ramucci, « Il primo monologo di Bibrilde », *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, s. III, vol. VI, 1, 1976, p. 67.

gazon d'un ruisseau de larmes. Les Naiades en formèrent une source qui ne devait jamais tarir ; quelle faveur plus grande pouvaient-elles lui accorder ? Aussitôt, comme on voit les gouttes de résine couler de l'écorce fendue, ou le bitume tenace sortir des entrailles de la terre qu'il alourdisait, ou encore comme, à l'approche du Zéphir et de sa douce haleine, on voit fondre au soleil l'eau que le froid avait arrêté dans son cours, ainsi Byblis, la petite-fille de Phébus, épuisée de larmes, se change en une fontaine, qui, aujourd'hui encore, conserve dans ces vallées le nom de sa maîtresse et qui s'épanche sous le noir feuillage d'une yeuse.

La métamorphose donc, qui est souvent une punition, rarement un prix, peut avoir aussi une fonction cathartique de délivrance, de soulagement. Et le texte souligne ici cette fonction : « Quelle faveur plus grande pouvaient-elles (les Naiades) lui accorder ? » Parfois ce sont les héros eux-mêmes qui demandent la métamorphose pour arrêter leur souffrance, parfois ce sont les dieux qui l'octroient par pitié ou pour punir. Byblis ne la demande pas, elle n'a pas besoin d'implorer un changement, car elle ne veut pas arrêter sa folie. Ce sont les Naiades qui décident de la métamorphoser, de transformer ses larmes en source inépuisable. Or les Naiades sont les nymphes des eaux, des fleuves et des sources notamment, et Byblis, ainsi que Caunus d'ailleurs, est née d'une nymphe, Cyanée, fille du Méandre, le fleuve aux détours tortueux (IX, 451 *filia Meandri totiens redeuntis eodem* – « la fille du Méandre, qui se replie tant de fois sur lui-même »). D'une certaine manière la jumelle désespérée par la perte de son frère est recueillie, à la fin de son errance, par la tendresse maternelle, qui est un avatar peut-être de la tendresse fraternelle souhaitée mais non obtenue.

Le rejet de Caunus pourrait alors se lire comme le rejet d'une tendresse maternelle, voire d'une complétude incestueuse interdite ou impossible.

De plus Cyanée, la mère de Byblis et Caunus, est une nymphe à la beauté sans égale que Milet, le père des deux jumeaux, avait connue dans la ville qu'il avait fondée en Asie Mineure, où il était parti en exil. Milet quant à lui est fils de Déionée et de Phébus. Quant à « Déionée, elle n'est pas autrement connue. D'après ce passage, ce serait une fille de Minos, aimée par Apollon, dont elle aurait eu un fils. Ehwald corrige en *Deioidenque*, supposant une Deio, qu'Ovide serait seul à mentionner³ ». Selon ma conjecture, il se peut que Déionée soit une certaine Dioné qui était assimilée à Aphrodite, la déesse à laquelle un culte et un temple étaient consacrés dans la ville de Milet⁴. A vrai dire dans le texte de Byblis il n'y a aucune référence à ce culte d'Aphrodite auquel d'autres sources du mythe de *Kaúnios éros* et de la fondation de la ville de Caunus (*Kaúnou ktisis*) renvoient, Ovide ne men-

3. Ovide, *les Métamorphoses*, trad., introd. et notes par J. Chamonard, Paris, Garnier-Flammarion, p. 443, n° 551.

4. Cf. F. Cassola, art. cit., p. 192

tionne qu'une seule fois Vénus lorsque Byblis plongée dans son rêve de jouissance invoque le couple Vénus/Cupidon. Byblis compare la jouissance qu'elle éprouve dans son rêve à celle de l'Inceste, le vrai, celui avec la Mère⁵.

Byblis s'éprend tout d'abord de l'image apollinéenne de son frère, de sa beauté (le grand-père paternel, on s'en souvient, était Apollon et Cyanée aussi était une femme à la beauté sans égale). Bref ce que Byblis poursuivra dans son emportement amoureux c'est un mirage de complétude et de jouissance parfaite qu'elle vise en se faisant elle-même, comme Cyanée et Caunus, *formosa* (IX, 462) et même *formosior* (IX, 463) afin d'être la préférée de son frère parmi les autres femmes. Le *furor igneus* (IX, 541 « l'ardent délire ») de Byblis pour son frère est donc une passion de l'inceste.

De Caunus, une fois échappé en exil pour se soustraire à l'emprise sororale, le texte nous dit simplement qu'il va fonder une nouvelle ville.

C'est cette fuite de Caunus qui provoque le déclenchement de la folie de Byblis. La jumelle perd définitivement l'espoir d'une écoute, un lien quoique interdit, conflictuel, mais réel, est traumatiquement coupé, et à Byblis ne reste que le choix obligé de la poursuite, de l'errance, de la déchéance et de la métamorphose :

Alors, dit-on, la fille de Milet désolée perdit tout à fait la raison ; alors elle arracha ses vêtements sur sa poitrine et, hors d'elle-même, elle se meurtrit les bras ; maintenant elle laisse éclater publiquement sa folie, elle avoue les espérances de sa passion criminelle ; car elle abandonne sa patrie, ses pénates odieux et suit les traces de son frère en exil ; semblable aux bacchantes de l'Ismarus, qui, excitées par ton thyrses, ô fils de Sémélé, recommencent à célébrer tes fêtes triennales, Byblis parcourt en hurlant les vastes campagnes sous les yeux des jeunes femmes de Bubasus (ville de la Carie) ; de là elle porte ses pas errants chez les Cariens, chez les Lélèges toujours en armes et dans la Lycie. Déjà elle avait laissé derrière elle le Cragos, Limyré, les eaux du Xanthe et les hauteurs où habitait la Chimère, le monstre qui lance des flammes par le milieu de son corps et qui avait la poitrine et la tête d'une lionne et la queue d'un serpent.

Au moment du déclenchement de la crise, Byblis avoue ouvertement sa passion, jusque-là secrète, et s'engage réellement dans la poursuite de son frère. De façon assez éloquente Byblis est appelée dans ce fragment de texte par son patronyme *Miletida*, comme si, de même que son frère, elle répétait le destin d'exil de son père. Byblis s'arrêtera en Lycie, juste à côté de la Carie, la région où Caunus a fondé une nouvelle ville. La Carie et la Lycie font partie du même territoire asiatique (l'Anatolie) et les frontières géographiques que la topographie ovidienne donne du parcours de Byblis

5. Cette image mythique de la complétude maternelle, quoique convoitée d'une place différente de celle de la jalousie, est comparable – quant à son enjeu incestueux – à l'image de la célèbre anecdote de Saint Augustin (Cf. l'article d'Erik Porge dans ce même numéro).

délimitent précisément la nouvelle patrie de Caunus. C'est-à-dire que la fille de Milet arrive tout de même à rejoindre son jumeau. Et, qui plus est, elle se trouve à traverser aussi, dans sa douloureuse errance, la région de la Chimère qui devient ainsi une très belle allégorie du mirage fantasmagorique de Byblis : ce monstre redoutable « qui lançait des flammes par le milieu de son corps ». N'est-ce pas là l'image par excellence du feu d'amour de Byblis ? C'est juste après la traversée de la terre habitée par ce monstre que Byblis n'a plus de forêts à franchir : « Il ne te reste plus de forêts à franchir, Byblis, quand, lasse de ta poursuite, tu tombes. » (IX, 649-650 *Deficiunt silvae, cum tu lassata sequendo / Concidis*).

Mais comment et pourquoi Byblis en est-elle arrivée jusque-là ? A cause d'une passion irrésistible qui l'amène d'abord à en faire part, à travers une lettre, à son frère, et aux conséquences que cette lettre d'amour produit : le rejet féroce et le choix de l'exil de la part de Caunus. C'est une déception amoureuse qui condamne Byblis et, avant même cette déception, l'inébranlable fixité de son fantasme fondamental, son rêve de complétude incestueuse. Byblis est immédiatement consciente de son *Kaúnios éros*, néanmoins après les premières et inutiles défenses surmoïques, elle décide de s'abandonner à sa division, j'aurais envie de dire à sa gemellité, voire de cultiver sa brûlante passion. Le surgissement de celle-ci est marqué par les stigmates du « feu », de la « brûlure » et Byblis parvient même à appeler son frère *dominum* (IX, 466). Ce même lexème, mais au féminin – *dominae* (IX, 665) –, spéculairement inversé donc, reviendra à la fin du récit. Il est important de comparer les deux occurrences, car le désir qui est en jeu dans la première se satisfait, par le biais paradoxal de la métamorphose, dans la deuxième.

Lorsque Byblis, dans son premier monologue, fantasme sur son frère, elle s'exprime ainsi :

Déjà elle appelle Caunus son maître ; déjà elle aime mieux être nommée par lui Byblis que d'être nommée sa sœur.

Byblis aspire visiblement à la reconnaissance de son nom propre, et par là, à la reconnaissance d'un amour qui en même temps qu'il dépasse et évacue les barrières de la gemellité, paradoxalement en rapproche encore plus les liens. Or, ce désir, Byblis va le satisfaire sous l'aspect métamorphique (sacrificiel) ; elle va devenir ce nom propre, le nom d'une fontaine, un toponyme, de même que celui de son frère, d'ailleurs, deviendra un éponyme. Byblis devient *domina* (IX, 665) d'un lieu exactement comme son frère devient un héros fondateur. Or le mythe de Byblis et Caunus est un mythe de fondation (*Ktésis*) très ancien, il est peut-être même pré-grec et l'on sait qu'Apollonios de Rhodes, l'auteur des *Argonautes* duquel Ovide s'est sûrement inspiré, avait écrit une *Kaúnou ktisis*. Ce mythe, en outre, est dans la tradition de certains mythographes, historiens et poètes, un mythe qui évoque un rite propitiatoire de fécondité. La métamorphose de

Byblis pourrait équivaloir alors au sacrifice demandé pour la fondation et la fécondité d'une terre nouvelle. Et ceci dans la reprise et la moralisation grecques de ce mythe, car, paraît-il, dans l'Anatolie pré-grecque l'inceste frère/sœur n'était ni interdit ni tabou⁶.

Or dans l'interprétation ovidienne de cette fable très ancienne, l'issue métamorphique a aussi une fonction étimologique, à savoir la fontaine qu'on voit en Lycie et qu'on appelle Byblis est l'*aition*, la cause (l'origine et l'effet) d'un certain destin⁷ :

Byblis, la petite fille de Phébus, épuisée de larmes, se change en une fontaine, qui, aujourd'hui encore, conserve dans ces vallées le nom de sa maîtresse et qui s'épanche sous le noir feuillage d'une yeuse.

La malheureuse jumelle se fixe donc en tant que fontaine – la fontaine nommée Byblis –, dans la terre de son exil et, détail à ne pas négliger et sur lequel on reviendra plus tard, une fontaine s'épanchant sous le noir feuillage d'une yeuse. *Miletida* est devenue ici *Phoebeia*, la petite-fille de Phébus, peut-être parce qu'elle a pu malgré tout rejoindre son *Apollineus frater* ?

Le premier monologue : les rêves incestueux de Byblis

Bien que consciente de ses *spes obscenas* (IX, 468 « impures espérances »), Byblis ne pourra toutefois arrêter sa passion, qu'elle va essayer d'alimenter, dans un premier moment, par des rêveries, se satisfaisant ainsi, d'une *imitata voluptas*, d'un rêve :

Le sommeil s'enfuit ; elle reste longtemps silencieuse, cherchant à ressaisir les images de son rêve, puis, l'esprit troublé, elle s'exprime ainsi :
« Malheureuse que je suis ! que signifient ces visions qui m'apparaissent dans le calme de la nuit ? Ah ! puissent-elles ne pas se réaliser ! Pourquoi ai-je fait ce rêve ? Caunus est beau même pour des yeux malveillants ; il me plaît ; je pourrais l'aimer, s'il n'était mon frère ; il aurait été digne de moi ; le malheur est que je suis sa sœur. Pourvu qu'éveillée je n'essaie point de commettre un tel crime, la même image peut bien revenir souvent me visiter en songe. Un songe n'a pas de témoin et il n'est pas exempt d'une certaine volupté qui ressemble à la véritable. »

6. Pour les origines, les sources et l'historique du mythe, voir l'article déjà cité de F. Cassola.

7. L'*aition* (la cause), c'est un genre littéraire typiquement alexandrin porté à son apogée par Callimaque (310-240 av. J.-C. environ) avec la publication de ses élégies étimologiques – les *Ailia* – sur les origines de mythes, de traditions, de cérémonies, d'usages grecs. Dans l'économie textuelle des *Métamorphoses*, l'*aition* n'est rien d'autre que la détermination signifiante d'une destinée – mais aussi d'un lieu, d'une fête, d'une cérémonie –, dénouée et révélée par certaines métamorphoses.

La production de l'*imago*, activée par la pulsion scopique, est l'enjeu de ce texte. De la dénégation (IX, 475 *quam nolim rata sit* ? [*scil. imago*]) à l'*invidia* (IX, 476... *oculis... iniquis*), à la beauté (IX, 476 *formosus*), la panoplie de la *visio* (IX, 473 *speciem* ; 474 *imago* ; 475 *somnia vidi* ; 480 *sub imagine somnus*) est magnifiquement étalée dans ce passage. L'hallucination onirique de l'objet d'amour procure à Byblis une jouissance parfaite même si elle est fugace :

O Vénus, ô Cupidon, compagnon ailé de ta tendre mère, quels plaisirs j'ai goûtés, quelle jouissance manifeste j'ai éprouvée ! Comme j'ai senti sur ma couche tout mon être se fondre jusqu'à la moelle de mes os ! Quel souvenir délicieux ! Et pourtant cette volupté a été bien brève, la nuit bien rapide et hostile à mes desseins. Oh ! s'il m'était permis de changer de nom et de m'unir à toi, que je serais heureuse, Caunus, de devenir la bru de ton père ! que je serais heureuse de te voir devenir le gendre du mien !

Les préambules au premier monologue et le premier monologue ne font qu'introduire la scène du fantasme. Byblis rêve d'être la plus belle pour son frère. De plus, la scène montre une image mythologique : le couple Vénus/Cupidon dans lequel Byblis se reflète en tant que la tendre mère de son enfant/frère. Elle est habitée en songe par l'image de Caunus. Elle jouit même d'une jouissance extrême. Or, cette jouissance érotique (sexuelle), fantasmée dans le rêve, deviendra au moment de la catastrophe de Byblis une jouissance déssexualisée, une jouissance telle qu'on la rencontre dans le montage sacrificiel du fantasme où la *libido*, pour utiliser le mot d'Ovide, est, au moment du passage à l'acte, de la chute, brutalement évacuée. Là il ne s'agit plus d'abandon féminin, mais d'effondrement catastrophique. L'on peut parcourir rapidement, dans cette perspective, les passages qui préudent, après le rêve d'abandon de Byblis, au rejet et à la chute de la jumelle.

La jouissance (IX, 484 *resoluta*) de la scène du fantasme devient, après la chute, un effondrement douloureux et inondé de larmes. En grec on appelait *dákruon Bublidos* (la larme de Byblis) la fontaine⁸. Le texte du rêve figure la jouissance de Byblis par les signifiants qui la dénotent certes (IX, 483-484 *gaudia, libido, resoluta*), mais surtout par la syntaxe exclamative et le parallélisme spéculaire des deux derniers vers. L'impossible écriture du rapport sexuel (le fantasme incestueux) s'écrit tout de même – et c'est la seule façon de l'écrire – dans le texte poétique, aux trois niveaux du rêve (l'opération imaginaire par excellence, l'hallucination de l'objet), de l'énoncé (IX, 483-485 *gaudia, libido, voluptas*), et de l'énonciation (la construction exclamative des phrases de même que leur agencement rhétorique), et c'est spécialement ce dernier niveau formel du texte, le plus litté-

8. Voir Schirmer, s.v. « Byblis », in *Roscher, Ausf. Lex. Myth.*

ral et le plus profond, qui véhicule un message et qui produit une connotation non réductible au seul *logos* :

Quam bene, Caune, tuo poteram nurus esse parenti!
Quam bene, Caune, meo poteris gener esse parenti!
 (IX, 488-489)

... que je serais heureuse, Cannus, de devenir la bru de ton père ! que je serais heureuse de te voir devenir le gendre du mien !

Ces deux vers montrent un parallélisme quasi parfait, leur partie centrale présentant une non-équivalence syntaxique et sémantique apparente (*tuo poteram nurus / meo poteris gener*), tandis que les autres membres phrastiques sont équivalents. Toutefois, les deux syntagmes non équivalents sur le plan sémantique et syntactico-morphologique, gardent une équivalence suprasegmentale (prosodique et même grammaticale). La césure est placée dans les deux hexamètres après la même syllabe (*tuoll / meoll*), si bien que les dactyles qui sont au milieu du vers et qui en constituent en quelque sorte le pivot sont identiques (*o // pote*). Ce qui dicte la rhétorique de ces deux vers est le désir d'une réciprocité qui n'est possible que dans le rêve et dans le chant poétique. Mais ce dernier, tout en figurant une réciprocité, voire une fusion, en dévoile simultanément et paradoxalement l'impossibilité. En fait les signifiants qui représentent la différence sexuelle et symbolique restent distincts dans l'homogénéité du parallélisme (*nurus, gener*) de même que les deux pronoms personnels (*tuo, meo*), mais, ces derniers, de façon seulement apparente, car la construction chiasmatisique qu'ils forment avec le même lexème – *parenti* –, révèle plutôt le souhait d'une spécularité parfaite.

Le pondus des rêves

Byblis n'arrête pas d'interroger ses rêves, ne comprenant pas comment il se fait que ses *somnia* puissent évacuer ce qui est un obstacle réel (IX, 494 ...*quod obest*...). Elle s'interroge aussi sur le *pondus* des *somnia*, à savoir sur la force du désir qu'ils véhiculent et qu'elle a du mal à endiguer. Le lexique de la vision (IX, 495-496 *visio, somnia*) réapparaît de nouveau et, curieusement, ce qui est pure image, s'accompagne d'un poids, d'un *pondus* (IX, 496). Et de quoi s'agit-il sinon du pathos, de la consistance imaginaire, affective et pulsionnelle du fantasme ? Le mot *pondus* est, en latin, un carrefour de significations. Au sens propre il dénote le « poids », la « pesanteur », la « gravité » d'un corps, d'où le « fardeau » et le « corps lourd ». Au sens figuré il s'agit encore de poids mais au niveau métaphorique d'« efficace », « autorité », « valeur », « importance », « poids » des mots et des pensées. Le vers où ce signifiant est deux fois répété figure un chiasme quasi parfait, à l'exception d'une anastrophe (IX, 495-496 ...*quod autem / som-*

nia pondus habent ? an habent et somnia pondus ? – « Mais quelle est la valeur d'un tel songe ? Et même un songe a-t-il une valeur ? »), l'interrogation portant soit sur le « poids » des rêves, soit sur l'étrange éventualité, pour le rêve, d'avoir un « poids ». C'est pourquoi le chiasme, la corrélation entre les *somnia* et le *pondus*, est un tant soit peu bouleversé par la non-spécularité de ces deux signifiants, gardée peut-être pour nuancer la place différente du *pondus* dans les deux interrogations : comment un rêve peut-il avoir un « poids » ? Et pourtant il l'a.

Byblis, conformément aux lois de l'homme qui interdisent l'inceste permis aux dieux, essaie de se soustraire à sa passion même au prix de sa vie. Dans le souhait de mort de Byblis gît le projet sacrificiel que tout fantasme de complétude cache. Sorte de conversion cadavérique de son corps offert à son frère pour qu'il le ranime !

La lettre d'amour

Mais malgré ses précautions et ses souhaits Byblis finit par se livrer à un véritable délire qui l'amènera à la décision d'envoyer une lettre à Caunus. Elle va dialoguer avec un autre qui n'existe que comme image narcissique de sa passion et à qui pourtant elle va donner un statut d'altérité, jusqu'à lui souhaiter l'initiative de son propre *furor*, se confortant ainsi dans son choix de lui adresser une lettre :

Si le premier il se fût épris de moi, peut-être pourrais-je m'abandonner à son délire. Ainsi, moi qui n'aurais pas repoussé ses prières, j'irais moi-même lui adresser les miennes ? Pourras-tu parler ? Pourras-tu faire cet aveu ? Oui, l'amour m'y contraindra, je le pourrai ; ou, si la honte me ferme la bouche, une lettre envoyée à la dérobée lui révélera mes feux secrets.

La syntaxe hypothétique et interrogative de ces vers, qui enchaîne les vœux et les doutes de Byblis, s'achève dans la décision de Byblis d'avouer son amour, si forte est sa contrainte, et même d'écrire une lettre au cas où la honte lui fermerait la bouche. L'impossible à dire et même à satisfaire va donc s'écrire dans la lettre d'amour. Byblis débouche sur cette solution, voire contrainte, après avoir longuement articulé son délire et éprouvé l'étrange *pondus* de ses images oniriques. Byblis, et à la fois le texte poétique, s'efforcent d'inaugurer une écoute, vouée à l'échec dans ce cas, car on est entièrement dans le mirage narcissique, mais qui essaie quand même de s'actualiser dans l'écriture, dans la trace indélébile de la lettre. Pour ce qui est du rapport « écriture/inceste », « lettre/passion inavouable », voilà que le texte de *Byblis* nous offre déjà une mise en forme poétique exemplaire :

Littera celatos arcana fatebitur ignes
(IX, 516)

Une lettre envoyée à la dérobée lui révélera mes feux secrets

Nous sommes à nouveau, avec ce vers, face à un chiasme compliqué par l'hyperbate. Or, le chiasme, une des figures parmi les plus structurantes du texte d'Ovide, ne se présente pas dans sa forme canonique. Souvent il est soumis par le poète à *transmutatio*, c'est-à-dire à des déplacements internes de ses membres qui semblent parfois créer une confusion (*synchysis*), mais en réalité gardent leur ordonnance entrecroisée, comme c'est le cas dans notre vers où se superposent un chiasme sémantique (*littera arcana/celatos ignes*) et un chiasme syntaxique compliqué par l'hyperbate et la synonymie (*littera celatos/arcana fatebitur ignes*).

Les deux signifiants synonymiques – *arcana*, *celatos* – annoncent déjà le style de la lettre d'amour, un style dans lequel Ovide était par ailleurs fort exercé⁹. Il est toujours question dans la lettre d'amour, et parfois aussi dans un certain discours amoureux, d'un message, de « quelque chose », qui ne peut pas s'énoncer complètement et qui véhicule un secret qui, tout en se disant, reste pourtant caché. Tout au long de cette lettre écrite par Byblis dans un conflit affreux, apparaissent, et non par hasard, les syntagmes *secreta loquendi* (IX, 559) et *latentia verba* (IX, 573). La lettre de Byblis se donne comme un véritable passage à l'acte symptomatique, le symptôme étant ici la lettre même, voire l'écriture, quelque chose qui viendrait à la place du rapport sexuel :

Elle s'arrête à ce parti ; c'est cette idée qui triomphe de ses hésitations. Elle se relève sur le côté et, appuyée sur son coude gauche : « A lui d'en décider, dit-elle ; avouons-lui toujours cet amour insensé. Hélas ! A quoi m'entraîne mon mal ? Quelle est cette flamme qui embrase mon cœur ? » Et d'une main tremblante elle trace des mots qu'elle cherche en méditant ; sa droite tient le style de fer, l'autre la cire encore vide. Elle commence, puis elle hésite ; elle écrit, puis elle condamne les termes de sa lettre ; elle récrit, puis elle efface ; elle change, elle blâme, elle approuve ; tour à tour elle prend ses tablettes et elle les pose ; elle les pose et elle les reprend. Elle ne sait pas ce qu'elle veut ; tout ce qu'elle semble prête à faire lui déplaît ; sur son visage l'audace se mêle à la pudeur. Elle avait écrit le mot de « sœur » ; elle se décide à effacer et sur la cire corrigée elle grave enfin ces paroles.

Les affres qui précèdent et accompagnent l'écriture des tablettes imposent à Byblis un état de doute et de peur dénoté au niveau sémantique aussi bien que rhétorique du texte. Un usage remarquable de l'allitération (IX, 522-524) intervient pour accentuer le conflit qui déchire la jeune fille se trouvant plongée, le temps de son hésitation, dans un oxymore que le texte ne cesse de figurer.

Et voici le texte de la lettre, de la « frérocité/frérosité », véritable trait de Cupidon qui va produire la réaction apotropaïque de Caunus :

9. Il ne faut pas oublier qu'Ovide a été, par ses *Héroïdes*, un spécialiste du genre épistolaire amoureux.

« Le salut qu'elle ne peut recevoir que de toi seul, une femme qui t'aime te l'envoie ; la honte, oh ! oui, la honte l'empêche de te dire son nom. Si tu demandes ce que je désire, je voudrais que ma cause pût être plaidée sans que tu saches mon nom ; je voudrais que tu ne reconnais pas en moi Byblis avant que je sois certaine de voir mes vœux se réaliser. Tu aurais pu deviner la blessure de mon cœur à la pâleur de mon visage amaigri, à mes yeux souvent humides, aux soupirs que je pouvais sans cause apparente, à mes étreintes répétées, enfin à mes baisers, qui, tu l'as remarqué peut-être, n'avaient pas l'air d'être ceux d'une sœur. Moi-même cependant, malgré la plaie profonde que je portais au cœur, malgré l'ardent délire qui bouillonnait dans mon sein, j'ai tout fait (j'en atteste les dieux) pour arriver à me guérir ; longtemps j'ai lutté, dans mon malheur, pour échapper aux traits impitoyables de Cupidon et j'ai supporté de cruels tourments avec plus de courage qu'on ne pourrait l'attendre d'une jeune fille ; je suis forcée de m'avouer vaincue et d'implorer ton secours par de timides prières. Seul tu peux sauver, seul tu peux perdre celle qui t'aime, choisis entre ces deux partis. Ce n'est pas une ennemie qui t'en conjure, mais une femme qui, déjà très proche de toi, brûle de t'approcher de plus près encore et de t'être unie par un lien plus étroit. Laissons aux vieillards la science du droit ; à eux de rechercher ce qui est permis, ce qui est crime et ce qui ne l'est pas ; à eux d'observer les balances de la loi ; la téméraire Vénus convient seule à notre âge. Qu'y a-t-il de permis ? Nous l'ignorons encore ; tout nous semble permis et nous suivons l'exemple des grands dieux [de ceux qu'elle avait nommés (IX, 497-499) : *Sic Saturnus Opem unctam sibi sanguine duxit, / Oceanus Tethyn, Iunonem rector Olympi.* – « C'est ainsi que Saturne a épousé Ops, qui lui était unie par le sang ; l'Océan, Téthys ; le maître de l'Olympe, Junon.] Ni la dureté d'un père, ni le souci de notre réputation, ni la crainte, rien ne nous arrêtera ; puissions-nous seulement avoir un sujet de crainte ! Nous voilerons nos doux larcins sous le nom de l'amitié fraternelle ! J'ai la liberté de t'entretenir en secret ; chacun de nous presse l'autre dans ses bras et lui donne des baisers publiquement. Ce qui nous manque encore est-il de si grande conséquence ? Prends pitié de celle qui t'avoue son amour et qui ne te l'avouerait point, si elle n'y était réduite par une flamme de la dernière violence ; ne t'expose pas à être désigné comme l'auteur de ma mort dans l'inscription de mon tombeau. »

La lettre que Byblis décide d'écrire pour se soustraire à la lutte qui la tourmente explicite de façon magistrale la maladie dont elle-même s'avoue être victime. Son *furor igneus* présente les symptômes les plus saisissants d'une psychose expérimentale. Le diagnostic de sa folie n'échappe pas à Byblis et pourtant elle ne peut pas non plus échapper à la contrainte de son amour (IX, 515 *Coget amor* – « Oui, l'amour m'y contraindra » ; 546 *...superata fateri cogor* – « je suis forcée de m'avouer vaincue » ; 562 *...nisi cogeret ultimus ardor* – « si elle n'y était réduite par une flamme de la dernière violence ».)

On se souvient de la fébrilité et des hésitations (IX, 517) décrites dans l'introduction à cette lettre, où un vers fixe spécialement l'oxymore qui divise la jeune fille : *...in vultu est audacia mixta pudori* (IX, 527 « sur son

visage l'audace se mêle à la pudeur »). Or le *pudor* ainsi que son inverse, l'*obscenitas*, constituent les deux pôles déjà imaginarisés de la division de Byblis, le premier nouage de son fantasme fondamental qui prend pour elle la figure de l'inceste. La lettre s'ouvre sur la difficulté pour l'amante coupable d'avouer son nom, à cause justement de la honte. Une sorte de reproche suit, adressé à Caunus qui n'avait pas reconnu dans certains symptômes l'indice de la passion de sa sœur. Ce reproche au ton larmoyant révèle ce qui est peut-être le symptôme majeur de toute folie amoureuse : l'attente imaginaire de la reconnaissance de l'Autre avant même l'articulation d'une demande, une reconnaissance justement « indiciare » (« Tu aurais pu deviner la blessure de mon cœur à la pâleur de mon visage amaigri, à mes yeux souvent humides, aux soupirs que je poussais sans cause apparente, à mes étreintes répétées, enfin à mes baisers, qui, tu l'as remarqué peut-être, n'avaient pas l'air d'être ceux d'une sœur »).

Malgré donc sa lucidité analytique et son effort surmoïque, Byblis ne peut échapper à la violence de son amour, en d'autres termes au destin de son fantasme gémeillaire que le texte de la lettre dévoile exactement comme un nœud :

Seul tu peux sauver, seul tu peux perdre celle qui t'aime, choisis entre ces deux partis. Ce n'est pas une ennemie qui t'en conjure, mais une femme qui, déjà très proche de toi, brûle de t'approcher de plus près encore et de t'être unie par un lien plus étroit.

Le nouage inaugural du fantasme, celui qui lie d'emblée un sujet avec son Autre trouve dans ce fragment du texte une figuration apodictique : la demande de sauvetage ou de perte (*servare/perdere*) adressée à l'Autre et, en miroir, l'offrande d'une complétude, d'une fusion parfaite (*iunctissima, iunctor, vinclo propiore ligari*). Il faut rappeler peut-être à ce propos que Byblis et Caunus sont une *prolem...gemellam* (IX, 453), et que la complétude « hermaphroditéenne » (androgyné) a une place importante dans le poème¹⁰.

Ce projet fantasmatique de Byblis ne peut être conçu qu'en dehors et en dépit de la loi. Son argumentation concernant les obstacles qui peuvent éventuellement contrer son élan est fort subtile. Elle utilise trois constatations de l'ordre de l'évidence empirique : 1. – L'opposition entre la loi censée régler l'univers des vieillards et l'éros qui, au contraire, entraîne la jeunesse. 2. – L'adéquation à la conduite des dieux dans le domaine de l'amour, faute d'un savoir adéquat sur la chose. 3. – La dissimulation de l'inceste sous l'amitié fraternelle, si des interdits, voire des craintes, risquent de le compromettre (IX, 556-560). Cette dernière argumentation mé-

10. Le mythe de « Salmacis et Hermaphrodite » (IV, 285-388 ; XV, 319) en est le paradigme, la complétude gémeillaire y étant figurée dans un seul corps.

rite qu'on s'y arrête, car elle déploie un motif récurrent dans les *Métamorphoses* qui a trait notamment à la configuration primordiale du fantasme, à son inquiétante proximité avec la Chose. Il s'agit de la thématique du secret, spécialement dans son lien avec la parole, voire de l'assimilation de la chose érotique et de la parole érotique :

Nous voilerons nos doux larcins sous le nom de l'amitié fraternelle !
J'ai la liberté de t'entretenir en secret ; chacun de nous presse l'autre
dans ses bras et lui donne des baisers publiquement.

Le deuxième monologue de Byblis

Après la chute de son illusion, Byblis entame un long monologue (IX, 585-629) dans lequel de sages réflexions se mêlent au délire qui reste pourtant la spécification majeure de son discours :

Je l'ai bien mérité ; comment ai-je été assez téméraire pour lui révéler
ma blessure ? Pourquoi tant me hâter et confier si vite à des tablettes
un aveu que je devais taire ? Il eût fallu sonder auparavant ses senti-
ments par des paroles ambiguës.

Byblis attribue son échec à l'aveu naïf de sa passion et à la hâte qui l'a poussée à écrire sa lettre, à savoir à des erreurs tactiques, et non pas à des contraintes symptomatiques, tout en questionnant, paradoxalement, dans ce même monologue, les mauvais présages qui auraient pu l'avertir si elle n'était pas folle. Mais là aussi, le mauvais choix est attribué à l'imprudence plutôt qu'à sa maladie radicale.

La lucidité de Byblis est justement la lucidité de la folie : elle arrive à reconnaître sa maladie, mais elle ne peut pas y renoncer. La force de l'illusion dépasse les données de la réalité jusqu'à amener notre héroïne à la poursuite dramatique de son frère en exil.

La réaction de Caunus

Bien que l'espace narratif consacré à Caunus soit extrêmement réduit par rapport à celui consacré à Byblis, toutefois la fonction textuelle de celui-ci est aussi importante que celle de sa sœur. Caunus est pendant tout le déroulement du mythe le pôle d'attraction de l'héroïne, le destinataire unique de son *furor igneus*. Or, la chose étonnante est que Caunus, malgré sa marginalité, presque son effacement, par rapport à la protagoniste de l'aventure, n'est pas moins violent et finalement narcissiquement impliqué dans cette histoire. J'ai pu mieux appréhender l'importance fantasmatique de ce jumeau de Byblis en retravaillant le mythe du point de vue justement de la « fréricité ». On a déjà évoqué la véhémence érotique de Byblis, sa

« lettre » en est sûrement le symptôme majeur, mais Caunus n'est pas moins violent que sa sœur. Et voilà la « frénésie » de sa réaction :

Pris d'une fureur soudaine, aussitôt qu'il en a lu seulement une partie, le jeune homme issu du Méandre rejette loin de lui les tablettes qu'il vient de recevoir et, retenant à peine ses mains prêtes à frapper le visage du serviteur tremblant : « Tandis que tu le peux encore, s'écrie-t-il, ministre scélérat d'une passion interdite, va-t'en ! Si ta mort n'entraînait pas notre déshonneur, ta mort m'aurait payé ton crime. » Le messager fuit épouvanté et rapporte à sa maîtresse la terrible réponse de Caunus. Tu pâlis, Byblis, en apprenant ce refus et tout ton corps, envahi par un froid de glace, en reste saisi.

La colère (*ira*) de Caunus vise, certes, le « ministre », mais c'est à la *libido* de sa sœur qu'il s'en prend (*Vetitae libidinis*). A l'audacieuse initiative érotique de sa sœur, il répond par un rejet qui est l'envers symétrique d'un viol. Et d'ailleurs, la lettre, les tablettes, ne sont qu'une partie de Byblis, voire Byblis tout entière. Si l'on essaie de cerner dans le texte de Byblis l'objet qu'elle est dans le fantasme et qu'elle offre à son frère, on en verra toute une série qui va de la beauté à la lettre, aux larmes, à la fontaine. Il y a un détail très ovidien, juste à la fin de la rédaction de la lettre, qui anticipe déjà le destin objectal – de « larme » (on se souvient de la *dákruon Publidos*) – de Byblis :

Aussitôt elle scelle cette lettre qui la condamne, en y imprimant une pierre précieuse qu'elle a mouillée de ses larmes (car sa langue était desséchée).

La transition de la lettre aux larmes, les larmes dans lesquelles Byblis et son écriture vont se fondre, est déjà anticipée dans ce détail. Il ne faut pas oublier que les larmes, cette liquidité de la douleur du corps, vont inonder la terre où Byblis s'arrête et qui se trouve à côté de la terre où Caunus a fondé sa ville. Et il faut aussi rappeler la scène parentale décrite par Ovide tout au début de ce texte, à savoir la rencontre de Milet et de Cyanée sur les rives du Méandre :

Tu t'exiles spontanément, Milet ; un vaisseau rapide te transporte à travers les flots de la mer Égée ; sur la terre d'Asie tu élèves des murailles qui reçoivent le nom de leur fondateur. C'est là que tu connus, tandis qu'elle suivait les détours de la rive paternelle, la fille du Méandre, qui se replie tant de fois sur lui-même, Cyanée dont la beauté était sans égale ; c'est là qu'elle donna le jour à deux jumeaux, Byblis et Caunus.

La métamorphose de Byblis répète et figure cette scène originare. Byblis rejoint, par sa métamorphose, les eaux de son grand-père maternel, le Méandre, et même quelque chose qui a rapport à sa mère Cyanée et son frère Caunus.

Mais revenons pour l'instant à la réaction de Caunus et aux conséquences qu'elle entraîne pour Byblis qui est *repulsa* (IX, 581), rejetée, par

les *ferocia dicta* (IX, 580-581 « la terrible réponse ») de son frère. En réalité ce rejet de Byblis est là depuis toujours. Elle-même en avait crainte et conscience sans jamais vouloir l'assumer. Or, ce que Caunus rejette véritablement et lucidement c'est la *vetita libido*, l'inceste donc ; là-dessus il ne semble pas y avoir de doutes ou d'incertitudes. Pour Byblis la chose est beaucoup plus complexe ; on a déjà vu comment l'interdit de l'inceste est précaire, mis en question et, au fond, pas du tout accepté par cette héroïne incestueuse. Ce qui est intéressant dans la problématique érotique de Byblis, c'est une curieuse contradiction dont elle-même ne se rend pas compte et qui m'a fait réfléchir sur la célèbre division freudienne entre les deux courants de l'amour et du désir, de la tendresse et de la sensualité. Au cours de son deuxième délire, Byblis s'évertue à maintenir et à consolider sa folle stratégie érotique pour que son frère ne puisse pas croire qu'il s'agissait de libido et non d'un amour vrai :

Si j'en reste là, mon amour lui semblera l'effet d'une volonté légère ou une manœuvre destinée à l'éprouver et à le prendre par la ruse ; ou du moins il croira que j'ai cédé, non point au dieu qui s'acharne contre moi et qui consume mon cœur de ses feux, mais à un caprice.

Byblis, apparemment en contradiction avec la jouissance toute sexuelle, fantasmée dans son rêve, semble faire une différence, j'oserai dire « masculine », entre amour et sexe. Mais je voudrais bien rappeler une phrase de Lacan à propos du désir de la femme : « C'est pour ce qu'elle n'est pas qu'elle entend être désirée en même temps qu'aimée. Mais son désir à elle, elle en trouve le signifiant dans le corps de celui à qui s'adresse sa demande d'amour¹¹. » A la demande d'aide de Byblis et même d'une intimité encore plus intime (il s'agit là de la demande même de Narcisse adressée à son double imaginaire miroité dans la source), Caunus répond par un refus catégorique. La réponse féroce de Caunus opère une coupure violente, certes, mais qui ne produit aucune modification du fantasme et, pourquoi pas, du transfert de Byblis ; au contraire, elle persiste dans sa folie. Caunus essaie de déjouer, voire de se débarrasser de ce nœud gémellaire par le rejet, la fuite, l'exil, ce qui ne va pas du tout arrêter la poursuite de Byblis. Elle veut fléchir coûte que coûte la *duram mentem* de son frère :

J'aurais employé tous les moyens ; si chacun séparément n'avait point suffi, tous réunis auraient pu fléchir la dureté de son cœur.

La stratégie de Byblis est une véritable stratégie militaire, une stratégie de l'*expugnatio* :

11. « La signification du phallus », in *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 694.

Il sera vaincu ; il faudra que je l'attaque de nouveau et le dégoût ne me fera pas renoncer à mon dessein, tant qu'il me restera un souffle de vie. Car mon premier devoir, s'il m'était permis de révoquer ce que j'ai fait, eût été de ne pas commencer ; mais puisque j'ai commencé, emporter le succès de vive force est le second.

Et je voudrais m'arrêter pour conclure sur les derniers mots de ce récit extraordinaire : *nigraque sub ilice manat* (IX, 665 « qui s'épanche sous le noir feuillage d'une yeuse »). Pourquoi Ovide termine-t-il ainsi son récit, à savoir pourquoi pose-t-il à côté, mais il est plus exact de dire au-dessus, de la fontaine – de Byblis donc métamorphosée – cet arbre à la couleur noire ? Si l'on prête l'oreille au son des lettres, on peut facilement cerner, dans cet hémistiche, mais aussi dans les deux hémistiches qui précèdent, la dissémination littérale de *Meandrius*, *Cyaneae*, *Caunus*, et même de *Byblis* :

qui nunc vallibus illis
Nomen habet dominae nigraque sub illice manat
IX, 664-665

De plus l'adjectif *cyaneus* signifie « bleu foncé » et parfois « noir »¹² (*nigra*). Byblis est finalement assujettie aux signifiants de son désir, mais il faudrait dire plus exactement qu'elle est asservie à son fantasme, car la métamorphose n'est que l'accomplissement sacrificiel de son fantasme fondamental.

12. Cf. Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* (s.v. *kyanos*), Paris, Klincksieck, 1968.

Lecture

Albrecht Hirschmüller *Physiologie und Psychoanalyse in Leben und Werk Josef Breuers**

Georges-Henri Melenotte

L’ouvrage d’Albrecht Hirschmüller sur la vie et l’œuvre de Joseph Breuer a le mérite de nous introduire à la période de la naissance de la psychanalyse d’un autre point de vue que celui de Freud. Le changement de point de vue n’est pas la seule originalité du livre. Une autre consiste dans le triangle Freud-Breuer-Fließ qu’il propose, triangle qui suppose un côté Breuer-Fließ insoupçonné et que l’auteur va étayer de documents attestant de la relation sinon directe, du moins indirecte entre les deux hommes.

Le triangle Freud-Breuer-Fließ

Il peut paraître curieux de traiter d’une telle relation triangulaire en commençant par la fin des liens entre Freud et Fließ. Cela tient à ce que c’est au moment de ce dénouement qu’apparurent dans toute leur clarté des éléments qui reliaient ces trois hommes entre eux et qui étaient restés masqués jusque-là.

L’amertume de Freud vis-à-vis de Fließ dès l’année 1900 a plusieurs causes : Freud est irrité par la proposition de Fließ qu’il écrive un abrégé de la *Traumdeutung* (lettre à Fließ du 4 avril 1900). Il y dénote l’incompréhension de Fließ vis-à-vis de l’originalité de son ouvrage. De plus, ce dernier lui demande son aide pour la mise au point de son propre livre et cela accroît son agacement vis-à-vis des idées de son ami qu’il trouve de plus en plus contestables. Au printemps 1900, Freud repousse plusieurs projets de congrès avec Fließ et il tranche avec son attitude habituelle qui avait été

* Publié à Berne, Hans Huber, 1978

jusqu'à l'inverse. Son ironie vis-à-vis de Fließ apparaît dans certaines lettres, telle celle du 8 janvier 1900, où il se plaint que Fließ soit resté quatorze jours sans lui écrire : il écrit : « 14 = - ». L'annonce du projet de mariage entre une fille de Breuer et le D^r Schiff, personne proche de Fließ, accroît son mécontentement et il prédit que Breuer et son futur gendre vont devenir des adeptes inconditionnels de la théorie des périodes ; dans sa lettre du 11 mars 1900, Freud curieusement dénonce la « breuerisation » de son ami. C'est à Achensee, lors de leur rencontre en août 1900 qu'éclate le malentendu qui ira jusqu'à la rupture en 1905. Freud restera cependant l'adepte de la théorie de la bisexualité de Fließ.

Au sujet de la *Traumdeutung*, on sait que le 7 août 1901, Fließ écrit à Freud : « Celui qui lit la pensée d'autrui n'y trouve que ses propres pensées. » Ce à quoi Freud lui répond : « Tu atteins là les limites de ta perspicacité. (...) Si je suis ainsi, jette sans la lire ma *Psychopathologie* dans ta corbeille à papier. Il y a dans ce livre des tas de choses qui te concernent, des choses manifestes pour lesquelles tu m'as fourni des matériaux et des choses cachées dont la motivation t'est due. Tu m'as aussi fourni l'épigraphé¹. Quelle que soit la valeur durable du contenu, tu pourras y lire le témoignage du rôle que tu as jusqu'à présent tenu pour moi. » Freud poursuit dans la même lettre (7 août 1901) par une allusion à une brouille survenue entre Fließ et Breuer à propos du traitement de M^{me} Bondy, la mère d'Ida Fließ. Voici la façon dont Freud parle de Breuer : « De même pour le jugement sur Breuer. Je ne le méprise plus depuis longtemps ; j'ai senti sa force. S'il est mort auprès de vous, il agit encore de façon posthume. Que fait d'autre ta femme que de parachever dans une sombre contrainte l'impulsion que Breuer a mise autrefois dans son âme, lorsqu'il lui souhaitait de la chance pour que je ne vive pas à Berlin et ne puisse déranger votre mariage ? » Freud confirme que Breuer a exercé une influence réelle sur Ida, son ancienne patiente. Il poursuit ainsi : « Pour Breuer, tu as aussi certainement tout à fait raison avec le frère. » Là, une remarque s'impose. Dans la traduction de Max Schur (p. 264-265), on trouve : « En ce qui concerne Breuer, tu as certainement tout à fait raison de l'appeler le frère. » Or l'expression allemande « *mit dem Bruder* » confirme bien que c'est Freud qui l'appelle ainsi et non pas Fließ. La lettre continue ainsi : « Mais je ne partage pas ton mépris de l'amitié entre hommes, probablement parce que je suis là au plus haut point non pas juge mais partie. Pour moi, comme tu le sais, l'épouse dans la vie n'a pas remplacé le camarade, l'ami. Si le pendant masculin de Breuer n'était pas si entortillé, aussi irrésolu, aussi plein de contradiction comme tout ce qui relève chez lui de l'âme, il donnerait un bel exemple du degré jusqu'où le courant androphile chez

1. Je la rappelle ici : « L'air est maintenant tout rempli d'un tel fantôme / Qu'aucun ne sait comment l'éviter. » *Faust II*, acte V, scène 5.

l'homme peut se sublimer. » Breuer passe donc de l'état de frère à celui de pendant masculin de l'épouse qui ne remplace pas l'ami, et Freud conclut par une sublimation ratée de l'homosexualité chez Breuer, qu'il ne qualifie pas cependant comme telle.

Suivent quelques épisodes relatés dans les missives : le voyage de Freud à Rome avec son frère Alexandre et l'envoi par Fließ du manuscrit de son prochain livre². Freud répond le 20 septembre 1901 sur un mode très formel : « Je puis dire que tu n'as rien écrit d'aussi clair, d'aussi concis et d'aussi substantiel. » Le 11 mai 1902, trois jours après avoir annoncé sa nomination de professeur à Fließ, il lui écrira sa dernière lettre avant longtemps. La correspondance en effet s'interrompt. Freud commence à avoir ses premiers élèves (Adler, Kahane, Reitler, Steckel) ; il fonde en octobre 1902 la Société psychologique du mercredi. Il envoie le 7 décembre à Fließ et son épouse un mot de condoléances à la naissance le 28 novembre d'une fille mort-née³.

Survient l'affaire Swoboda-Weininger. Freud parle de la théorie de la bisexualité de Fließ à Hermann Swoboda, médecin et psychologue viennois, qui est en traitement chez lui. Celui-ci en communique l'idée à l'écrivain Weininger qui publie en 1903 un livre, *Sexe et caractère* où il expose les idées de Fließ, en le nommant à peine. En 1904, Swoboda publie *les Périodes dans l'organisme humain et leur rôle psychologique et biologique* où il utilise la théorie des périodes de Fließ en se référant cette fois explicitement à lui. Fließ engage une querelle de priorité avec Freud, ce à quoi ce dernier répond de façon embarrassée qu'il a effectivement eu envie de lui ravir sa théorie de la bisexualité mais qu'il regrette que Fließ adopte ce ton pour l'affaire présente. Fließ en 1905 participe à la rédaction d'un pamphlet insultant contre Weininger, Swoboda et Freud en même temps qu'il publie des extraits de sa correspondance privée avec Freud.

Il ne nous appartient pas d'entrer ici dans le détail de cette affaire mais d'en présenter l'une des conséquences sous la forme d'une lettre du 9 mars 1904 que Joseph Breuer adresse à Friedrich Jodl. Le philosophe Friedrich Jodl (1849-1914) demande à cette époque à Breuer, son médecin de famille, son avis sur Hermann Swoboda, connu comme médecin et psychologue et qui avait posé sa candidature à la Dozentur de la faculté de philosophie de Vienne. La réponse de Breuer est d'une grande valeur puisque, à travers Swoboda, c'est Fließ qui est visé et nous avons là un document exceptionnel où Breuer livre son opinion sur le théoricien des périodes. Ne sera traduite

2. Il s'agira de *A propos du rapport causal entre le nez et l'organe sexuel. Contribution à la physiologie nerveuse*.

3. Beaucoup des informations que nous tirons de l'ouvrage d'Albrecht Hirschmüller sont complétées par les lectures de Didier Anzieu, Max Schur et Ernest Jones sur cette période.

ici que la première partie de cette lettre qui touche particulièrement au jugement de Breuer sur Fließ.

« [...] Il y a sept ans, Fließ, un médecin berlinois, un des intellects les plus riches que j'ai jamais rencontrés, a déduit d'une masse considérable d'observations le dogme que la vie de la femme ne se réglait pas seulement selon une période de 28 jours mais qu'il y avait aussi une périodicité de 23 jours. Celle-ci n'est pas aussi marquée que la première. Chez la femme, la périodicité de 23 jours est reléguée à l'arrière-fond de celle de 28 jours qui paraît si évidente. Or celle de 23 jours est propre aux deux sexes et, pour ces raisons, elle ressort de façon plus nette chez l'homme que chez la femme. J'estime que la résistance intérieure que l'on ressent devant des opinions si neuves et devant de telles perspectives correspond à un mécanisme de protection de notre organisation de l'esprit extrêmement important et bienvenu. Ce qui fait que non seulement des personnes éloignées, mais également nous qui sommes des amis de Fließ, ne faisons point d'effort pour atténuer notre antipathie contre la kabbala de Fließ – c'est ainsi que nous la nommons en ces jours critiques –, antipathie qui devait se transformer rapidement dans ces *dies nefasti* romains, en une dose juste et critique de scepticisme. D'autant plus que Fließ avait choisi le mode de publication le plus malheureux. Ses exposés étonnants parurent dans les annexes d'un ouvrage de pratique médicale, qui, elle-même, avance des hypothèses très surprenantes (mais qui se sont vérifiées depuis). C'est ainsi que la kabbala nuisit aux faits médicaux. Et quand on arrivait à celle-ci, après la digestion de la première partie, on en avait assez de s'étonner (ce qui est pourtant la meilleure partie de l'homme).

« L'affaire n'a pas avancé beaucoup plus aujourd'hui. Cette résistance intérieure en empêcha certainement la vérification. La plupart avaient le sentiment face à cette affaire qu'ils devaient être les témoins critiques d'une séance de spiritisme. Il doit en résulter du désagréable. Peu importe que l'on acquiesce ou que l'on nie. Mais de temps à autre arrivèrent des choses curieuses : ainsi un jeune médecin de l'hôpital François-Joseph mena un travail sur les récurrences de l'érysipèle et s'étonna que celles-ci se rencontrent chez les femmes de façon constante le 28^e jour et chez les hommes le 23^e jour comme le montrait le tableau. Il n'avait pas la moindre connaissance de Fließ et de ses hypothèses et fut véritablement stupéfait quand on les lui montra. Maintenant je sais que Fließ est en train de travailler assidûment sur le thème et son matériel de preuves va être accueilli dans peu de temps. Jusque-là je voudrais opprimer toute opinion sur cette affaire. C'est-à-dire, je n'en ai pas jusqu'à ce que les preuves soient là *in extenso* et puissent être vérifiées. C'est cela que je sais des sacro-saints 23 de Fließ. C'est peu. Mais c'est beaucoup face à mon ignorance devant les n-23 heures de Swoboda. Personnellement je n'ai aucune expérience à ce propos et ne connais personne qui en aurait. Il n'y a que les indications de Swoboda. Je ne peux pas dire qu'elles auraient surmonté ma "résistance intérieure". Là également

j'attends Fließ. Si je dois croire aux 23 jours, alors les n-23 heures ne me sembleront plus impossibles non plus (...). »

Va suivre un long développement touffu sur la Dozentur que l'on peut résumer ainsi : pour Breuer, doivent accéder à la Dozentur non seulement ceux qui ont une idée originale dans leur science, mais en plus doit-il leur être demandé de posséder tout le savoir existant dans ladite science. Il conclut ainsi que Swoboda qui est médecin et psychologue ne peut postuler à la Dozentur de philosophie. « Il est exclu qu'il puisse entrer à la faculté et qu'un médecin puisse jamais devenir professeur de philosophie », tranche-t-il.

Ainsi à la lecture de cette lettre, on constate que le « frère » Breuer ne se porte pas si mal que ça. On apprend, bien qu'il s'en défende, qu'il connaît bien les théories de Fließ sur les périodes et l'on note qu'il ne fait pas la moindre allusion à Freud. Nous voilà dotés d'un argument solide par Hirschmüller pour soutenir sa thèse de l'existence du triangle Breuer-Freud-Fließ puisque cette lettre confirme que le côté fragile du triangle, le côté Breuer-Fließ, existe du fait de la participation effective de Breuer au débat sur la théorie des périodes de Fließ.

L'auteur donne d'autres éléments qui consolident son point de vue. En plus de ses connaissances sur Fließ, il semble que Breuer soit intervenu très tôt pour pousser ce dernier à assister à l'enseignement de Freud (Hirschmüller situe ce conseil donné à Fließ en 1887). De plus, la famille d'Ida, épouse de Fließ, appartenait au cercle des patients de Breuer (cf. la lettre du 7 août 1901). Par les lettres du 23 octobre 1900 et du 25 novembre 1900, nous apprenons que la mère d'Ida Fließ est gravement malade. Elle est soignée par Breuer dont Freud désapprouve le traitement. Cette mère habitait Vienne et recevait la visite régulière d'Ida qui venait de Berlin pour la voir et s'occuper d'elle. Elle rendait, à cette occasion, visite à Freud. L'évolution de la maladie de sa mère, lui dira-t-elle, lui donna raison contre Breuer. Oskar Rie, le mari de Melanie Bondy, sœur d'Ida, abonda dans le sens de Freud contre Breuer. On sait par ailleurs que le beau-fils par alliance de Breuer avait vérifié les thèses de Fließ et était arrivé aux mêmes résultats que lui. De plus, en octobre 1892, Wilhelm Fließ épousa Ida Bondy qui était une ancienne patiente de Breuer. Hirschmüller note que les préventions que Breuer installa dans l'esprit d'Ida contre Freud évoquent l'insistance avec laquelle le même Breuer tenta de convaincre Freud de différer la date de son mariage avec Martha.

Enfin Hirschmüller reprend un rêve de la *Traumdeutung* et son commentaire, le rêve *non vixit de Brücke*, pour traiter de ce qu'il nomme les conflits personnels dans la profondeur de chaque personnalité. Il nous dit : « Il n'est pas dans mes intentions d'entrer dans une discussion des facteurs psychodynamiques chez les personnes concernées (cf. Jones, Schur). Je ne voudrais qu'attirer l'attention sur un passage significatif de la *Traumdeutung*. Freud y écrit : "Un ami intime et un ennemi haï furent toujours des nécessités indispensables à ma vie affective. Ainsi, je savais me procurer

les deux toujours à nouveau et il ne fut pas rare que se produisit cet idéal d'enfance qu'ami et ennemi se retrouvaient dans la même personne. Naturellement, cela n'eut pas toujours lieu de façon simultanée, ni dans une alternance répétée comme cela avait pu être le cas dans les premières années de l'enfance." Cet énoncé du rêve, poursuit Hirschmüller, peut s'appliquer à Breuer et Fließ, mais pour ce dernier, il fut prémonitoire car on en retrouve le passage dès la première édition de la *Traumdeutung*, donc avant la rupture avec Fließ. » D'autre part, comment ne pas noter l'énorme importance du prénom Joseph dans la vie de Freud, comme on en retrouve de nombreuses indications dans son œuvre.

Il paraît utile de rajouter un complément au commentaire de Hirschmüller sur ce rêve *non vixit*. L'extrait qu'il cite est précédé du passage suivant : « J'ai déjà raconté que mes amitiés intimes et mes inimitiés s'expliquent par mon enfance et mes relations à un neveu plus âgé que moi d'un an (il s'agit de John, fils d'Emmanuel et de Maria) : il était plus fort que moi, et de bonne heure j'appris à me défendre ; nous étions inséparables et nous nous aimions, mais par moments, à ce qu'on m'a dit, nous nous disputions et nous accusions l'un l'autre. Tous mes amis sont en un certain sens des incarnations de cette première figure (...). »

Ce passage du commentaire freudien a sa pertinence puisqu'il nous indique que les relations amicales de Freud avaient une détermination structurale dont Hirschmüller nous offre la géométrie particulière par ce qu'il appelle le triangle Breuer-Freud-Fließ.

Les débuts de la relation Freud-Breuer

Hirschmüller va apporter des précisions intéressantes sur ces débuts mais il se contente de compléter ce que l'on savait déjà grâce à Bernfeld, Jones et Schur. Selon lui, Breuer et Freud se sont connus au plus tard en 1877, vraisemblablement en 1875, à l'Institut de physiologie du P^r Ernst Brücke. Breuer en était l'assistant avec Ernst Fleischl (Breuer démissionnera de ce poste en 1885 pour se consacrer à sa clientèle privée). Freud y connaît aussi Exner. En août 1877, il suit les cours de Breuer sur les maladies du rein. Comme il s'intéressait peu à la médecine clinique, il y a lieu de penser qu'il y assistait par sympathie pour Breuer. Jones pense que Breuer a aidé Freud, *via* Brentano et Gomperz, à lui obtenir en 1872 une traduction d'ouvrages de John Stewart Mill. Ce qui est certain est que Breuer va parrainer Freud dans le démarrage de sa carrière. L'année 1882 est décisive pour Freud. Il connaît Martha en avril, se fiance secrètement en juin. Il quitte le laboratoire de Brücke qui ne lui laisse espérer aucun avenir.

Le 31 juillet 1882, Freud entre à l'hôpital général de Vienne où il fait des stages de chirurgie, de médecine interne, de dermatologie, de psychiatrie et d'ophtalmologie. Contrairement à Breuer, la médecine fut pour Freud un pis-aller. Il aurait préféré rester en anatomie ou en physiologie. Finalement,

il se décide pour une carrière en neuropathologie. Le 21 janvier 1885, il remet sa demande d'habilitation et, le 5 septembre de la même année, reçoit la *venia legendi* (la permission de lire, littéralement). La même année, Freud fait un stage de quelques mois à la clinique psychiatrique du Allgemeinen Krankenhaus. Ce travail a dû lui plaire. Il admirait chez Meynert le professeur et l'anatomiste du cerveau, moins le psychiatre. Ces cinq mois que dura le stage furent le contact personnel le plus important qu'il ait eu avec la psychiatrie. De janvier 1884 à février 1885, il travaille à la quatrième section du Primarium. Il la dirigea quelques semaines et publia ses premiers cas. Il continuait à travailler chez Meynert, en neuroanatomie, avec Brücke, Fleischl et Exner, avant de partir à Paris chez Charcot en octobre 1885.

Durant cette période se développe son amitié avec Breuer qui lui prodigue des conseils. Dans une lettre du 13 juillet 1883 à Martha, Freud mentionne Breuer pour la première fois. Il parle d'une discussion au cours de laquelle Breuer et lui sont devenus amis intimes et confidents. Ils se seraient parlé de leur femme (Breuer) et de leur fiancée (Freud). Peu à peu, Breuer devient, à côté de Samuel Hammerschlag, Ernst Fleischl et Joseph Paneth, une sorte de mécène de Freud et son conseiller dans les questions professionnelles. Ainsi Breuer dissuadera-t-il Freud en 1894 de poser sa candidature en psychiatrie chez Meynert, ceci à cause de son scepticisme de principe vis-à-vis de la psychiatrie de celui-ci. Cependant, un an plus tard, il appuya sa candidature dans la section neurologique que Meynert projetait d'ouvrir car il y voyait la meilleure chance pour Freud d'obtenir une habilitation. De même jugea-t-il très importante pour Freud sa place au service de neurologie qui fut créé à la Clinique des enfants malades du P^r Max Kassowitz, poste qu'il obtint en 1886. Breuer, comme on le sait, pensait qu'il fallait à un Dozent un savoir étendu sur les maladies cliniques. Il se montra, par contre, sceptique envers les projets matrimoniaux de Freud. Il pensait que les besoins financiers nuiraient à sa vie de famille autant que professionnelle. Il fallait, en effet, à un médecin de l'époque, soigner d'abord gratuitement pour avoir du succès à long terme. Pour Jones, Breuer poussa Freud à retarder son mariage de deux ans. Et ceci aurait eu pour effet de décourager Freud et de tempérer son enthousiasme dans la menée de ses affaires personnelles et de son travail psychiatrique. Hirschmüller réfute cette thèse pour accrédi-ter celle selon laquelle la collaboration entre les deux hommes fut au contraire une constante stimulation pour Freud.

Breuer aurait reçu très souvent Freud chez lui : il le retrouvera en vacances, et serait allé lui rendre visite chez ses parents. Il a beaucoup contribué au travail intellectuel du Freud d'alors, ceci en totale opposition avec ce que dit Jones à ce sujet. Jones pense d'ailleurs que la relation Breuer-Freud s'est établie sur le mode père-fils. Hirschmüller pense autrement : Breuer a trouvé en Freud son plus jeune frère. Le frère de Breuer, Adolph,

est décédé à la suite d'une longue maladie à l'âge qu'avait Freud au moment où Breuer l'a connu.

C'est dans leur pratique avec leurs patients que Freud et Breuer vont développer la collaboration la plus riche. Celle-ci malheureusement n'a laissé que peu de traces écrites et c'est la raison pour laquelle elle a été jusqu'ici constamment mésestimée. A son retour de Paris, Freud s'installe. Mathilde Breuer pose elle-même la plaque de Freud. Breuer et ses amis adressent des patients à Freud. Pour de nombreux patients communs, Breuer s'occupait du traitement médical général et Freud traitait la maladie neurologique.

On sait que la pratique de départ de Freud fut conventionnelle : électrothérapie, hydrothérapie, balnéothérapie. A partir de l'automne 1887, Freud passa à la suggestion hypnotique, suite à l'échec des thérapies traditionnelles. En mai 1886, Freud donna deux conférences sur l'hypnotisme où il parla de Charcot. La réaction de Meynert fut très négative. L'isolement de Freud s'accrut, mais la collaboration avec Breuer continua. En mai 1889, Freud fit le premier essai de la méthode cathartique de Breuer avec Emmy von N. Au printemps 1888, il écrivit un article sur l'hystérie qui parut en français dans les *Archives de Neurologie* où il remarqua que la méthode cathartique était la plus adéquate pour le traitement de l'hystérie. Lors du traitement d'Emmy von N., Freud devait reconnaître qu'il était sous l'influence de Bernheim et qu'il s'en détacha progressivement au cours de cette cure. Plus tard, fin 1918, il écrira à la fille d'Emmy von N. : « C'est précisément à partir de ce cas que le traitement par l'hypnose m'est apparu comme un procédé dénué de sens et de valeur et que j'ai reçu la stimulation de créer la théorie psychanalytique, plus pertinente. » En fait, on sait que Freud eut cette idée cinq ans avant. Breuer ne semble pas avoir approuvé Freud dans le traitement d'Emmy von N. Freud s'était permis une fantaisie suggestive : il avait suggéré à la patiente qu'elle n'allait plus se rappeler les noms des sanatoriums qui se terminent en ...berg, ...thal, ...wald, ce qui arriva. A la demande de Breuer, il leva cette paramnésie. Breuer maintint le contact avec Emmy von N., bien que Freud l'ait théoriquement prise totalement en charge, et ce même après la fin du traitement.

Leur collaboration est intense à propos des cas, dont celui d'Emmy von N., qui doivent être publiés dans les *Études sur l'hystérie*. Toutefois, une ombre commence à planer sur leur relation, qui ne va cesser de grandir. Au fur et à mesure que Freud découvre la psychanalyse, Breuer se retire, ceci de manière nette à partir du traitement d'Emmy von N. Dans une lettre à Forel, Breuer s'étonne que plus on avance dans l'analyse, plus on pénètre dans l'enfance. Mais il dit dans la même lettre : « Quand j'eus des cas pour lesquels j'avais une grande attente du côté du traitement analytique mais que je ne pouvais tenter moi-même, je les envoyais au D^r Freud, qui venait de Paris, de la Salpêtrière, et avec lequel j'avais les liens les plus intimes ainsi que scientifiques. »

Après Bertha Pappenheim, Breuer traita plusieurs cas en commun avec Freud. Ceci va contre l'idée reçue que Breuer aurait cessé ce type de traitement après celui de Bertha⁴. Suite à un long travail d'investigation, Hirschmüller en a trouvé des traces dans les archives du sanatorium Bellevue à Kreuzlingen, en particulier dans l'annuaire de ce sanatorium où il apparaît qu'en collaboration avec Freud, Breuer a traité Clara B., Amalia G. et Ida C. Les diagnostics retenus dans les dossiers sont les suivants : folie circulaire, mélancolie anxieuse, hystérie, neurasthénie.

Voici quelques éléments du dossier de Frau Clara B. En juin 1882, Breuer prend Clara B., fille d'un collègue, en traitement. Celle-ci souffrait de divers maux gynécologiques. Elle consulte beaucoup avant de trouver Breuer qui constate une dystonie dépressive avec angoisse. Elle s'accuse de négliger mari, enfants, ménage. Elle se rend à Heidelberg en 1882 où elle tente de se suicider. En avril 1883, Breuer l'adresse au sanatorium de Bellevue. Le diagnostic posé est alors celui de folie circulaire. Il apparaît dans le dossier que les problèmes sexuels tiennent une grande place dans son cas : la masturbation, qui débute à onze ans, se poursuit jusqu'à ses fiançailles avec un oncle plus âgé qu'elle de vingt-quatre ans. Le prédécesseur de Breuer avait conseillé à Clara B. de reprendre son activité sexuelle qu'elle avait arrêtée après une intervention gynécologique. Breuer confirme ce point de vue : il pense que le coït manque à Clara B. Elle fait trois séjours à Kreuzlingen et se rend dans d'autres instituts de soins. A la fin, elle séjourne de manière permanente au sanatorium d'Oberdöbling où elle sombre dans un état catatonique. Freud pensait que la maladie était due à la goutte. Ceci n'est pas pour surprendre car l'on pensait à cette époque qu'intervenaient dans ces états, de façon mixte, des processus physiologiques et psychologiques. Ainsi la goutte et le diabète étaient-ils comptés parmi les causes constitutionnelles de certaines maladies mentales, en particulier les états dépressifs et les états confusionnels. A un stade plus tardif de l'observation, Breuer rattachera les maux gynécologiques à l'état psychologique de Clara B. Il établit le lien entre ses douleurs ovariennes et l'amélioration de son état psychique. Ainsi en 1884, Clara B. se souvient de vacances en montagne avec Robert Binswanger. Elle marche en montagne. Son humeur est hypomaniaque. Ceci contrastait, note Breuer, avec son état de quasi-impotence à la marche, dû le reste du temps à ses douleurs ovariennes. La thèse de Breuer est que l'étiologie sexuelle du trouble de Clara B. est indiscutable et il constate la forte participation masturbatoire au trouble. Toutefois, il s'interroge pour savoir si l'état de la patiente est l'effet de la suggestion ou de l'érotisme !

4. Des documents qu'il a trouvés au sanatorium Bellevue apportent un complément inédit au traitement de Bertha Pappenheim.

Cette observation va permettre de constater que Breuer ne réfute pas l'étiologie sexuelle des troubles psychiques chez l'adulte. Mais il l'inscrit dans l'actualité de la névrose et l'on sent ses réticences dès lors qu'il va s'agir de remonter jusqu'à l'enfance. La sexualité infantile reste le pas qu'il ne franchira pas et qui provoquera des tensions avec Freud lors de la rédaction des *Études sur l'hystérie*.

L'arrêt des relations amicales entre Breuer et Freud

Dès l'année 1891, Freud publie son premier livre⁵ qu'il dédicace à Breuer en le lui envoyant. Breuer réceptionne l'ouvrage et sa dédicace avec quelque distance. Freud écrit à Minna Bernays : « Il y a quelque chose qui se déchire de plus en plus, et mes efforts pour rétablir quelque chose par la dédicace ont eu l'effet contraire. » L'année 1892 débute la discussion factuelle quant à la conception de la publication commune. En octobre 1893, leur relation se dégrade au regret de Freud. Le 17 novembre 1893, il écrit à Fließ : « Avec Breuer, ça va bien. Je le vois peu. Il s'est inscrit à mon cours du samedi. »

Survint un évènement majeur dans la suite de leur amitié. Au printemps 1894, Freud consulta Breuer pour des douleurs cardiaques. Breuer l'examina plusieurs fois et récusait l'opinion de Fließ selon laquelle il s'agissait d'une intoxication à la nicotine. Il ne prit pas une position claire dans le sens d'une myocardite chronique telle que Freud la soupçonnait. Freud fut mécontent du traitement de Breuer qu'il ressentit comme contradictoire et ne put se décider pour savoir si les rares visites de Breuer étaient politiques, indifférentes ou justifiées. Schur cite Freud : « Breuer ne dit aucune opinion. » Hirschmüller émet plusieurs hypothèses pour expliquer l'attitude de Breuer :

- 1.— soit celui-ci considérait la maladie de Freud comme sérieuse et ne voulait pas en parler à Freud. C'est l'avis de Schur ;
- 2.— soit il pensait qu'il s'agissait d'une perturbation psychologique primaire ;
- 3.— soit en fait, il préférerait renoncer à l'interprétation qu'il ferait des résultats des examens pratiqués pour ne pas entrer en compétition avec Fließ dont il sentait l'influence croissante sur Freud.

Les relations se distendent et le 22 juin 1894, Freud confie à Fließ qu'il se retrouve livré à lui-même dans la recherche des névroses puisque l'échange scientifique avec Breuer a cessé. Cette période fut marquée par des fluctuations dans l'attitude de Breuer, puisque Freud écrivit peu après à Fließ : « Breuer n'est pas reconnaissable. On doit de nouveau l'aimer sans

5. Il s'agit de *Contribution à la conception des aphasies*.

restriction. Il a accepté le nez en entier de ta part et te fait une réputation gigantesque à Vienne, ainsi qu'il s'est reconverti à ma théorie de la sexualité. C'est quand même un tout autre bonhomme que celui que nous sommes habitués à trouver. » Ces changements d'humeur ne trompent pas. Breuer demande à Freud d'enlever dans le cas Katharina le passage où il est fait mention de la séduction par le père, ce que Freud accepte. De même fut-il sollicité par Freud lors de l'affaire Emma Eckstein. On peut regretter que Hirschmüller n'ait pas pu disposer à ce sujet des documents actuels sur ce cas⁶, vu l'année de publication de son livre (1978). On trouve toutefois une information nouvelle à propos du rêve de l'injection faite à Irma. Le 13 juillet 1895, la veille du rêve, Freud perçut dans une communication d'Oskar Ric un léger reproche sur l'état d'une patiente (il s'agissait probablement d'Emma Eckstein). Il écrivit le même soir l'histoire de la maladie de la patiente pour la donner à Breuer comme justification. La nuit qui suivit, il fit le fameux rêve où Hirschmüller souligne l'importance de la distance critique que prend Freud vis-à-vis de Breuer.

Breuer, cet été-là, eut certainement la nette impression de ne pas pouvoir marcher au même pas que Freud. Il écrivit à Fließ : « Freud est dans le plus grand élan de son intellect. Je le suis de mon regard déjà, comme la poule le faucon. » En fait, la situation entre Freud et lui se détériorera tout le long de cette année 1895.

Au printemps 1896, leur amitié cessa définitivement. Selon Jones, Freud écrivit en février à Fließ qu'on ne pouvait plus faire mariage avec Breuer, mais avoua une semaine plus tard que cela lui faisait mal de voir Breuer disparaître de sa vie. Dans une lettre du 1^{er} mars 1896, Freud écrivit : « Breuer ne me pardonnera jamais de l'avoir entraîné dans les *Studien* alors qu'il sait que pour trois candidates, il n'y a qu'une vérité et il exècre toute généralisation comme outrecuidante. » Freud soulignait une critique essentielle que Breuer faisait de sa méthode pour la construction de sa théorie. En fait, la rupture définitive sera différée pour des raisons d'argent. A la fin de 1897, Freud paya en partie la dette qu'il lui restait à régler à Breuer et celui-ci lui renvoya la somme. Il prenait cet envoi de Freud comme un cadeau et de plus se considérait en dette vis-à-vis de lui pour le traitement que Freud avait fait de quelqu'un de sa famille. Freud fut à son tour blessé et soupçonna Breuer de mélanger les deux motifs « pour des raisons, dit-il, dont l'interprétation m'est éloignée ». Jones pense que Freud soupçonnait Breuer de vouloir garder sa tutelle sur lui. Une allusion à cette affaire se trouve dans le rêve de la *Traumdeutung* intitulé « Le rêve absurde du père mort ». Dans l'interprétation du rêve, Freud, faisant allusion à Breuer, écrit : « Et quand notre relation amicale commença à se délier, j'éprouvai le même conflit de sensation que quand il y a eu conflit entre père et fils pour

6. Cf. *le Réel escamoté* de J. Masson.

le rôle et les prouesses antérieurs du père » Freud, selon Hirschmüller, se savait pris dans la dette vis-à-vis de Breuer et cela lui a pesé. Mais cette dette ne devait pas se résumer à une simple question d'argent. Le lien entre la dette et le conflit père-fils en reste malheureusement là.

Après la rupture avec Freud, Breuer a gardé le contact avec la psychanalyse. Binswanger lui rendit visite à Vienne en 1907 et recueillit l'impression qu'il en avait une idée très négative. Un petit-fils d'Exner croit se souvenir de l'amertume de Breuer vis-à-vis de Freud qui l'aurait écarté après la publication des *Études sur l'hystérie*. On sait que Heinz Hartmann garda le contact avec Breuer et le tint régulièrement informé des développements de la psychanalyse.

L'ouvrage d'Albrecht Hirschmüller est important. Il apporte une riche contribution au travail de défrichage qui s'opère actuellement pour lever les obscurités qui pèsent sur cette période de la naissance de la psychanalyse. L'une des remarques que l'on peut retirer de sa lecture reste l'importance déterminante qu'a prise la *Traumdeutung* dans le triangle Breuer-Freud-Fließ. Déjà, dans la rédaction du cas Emmy von N., apparaît l'intérêt de Freud pour le rêve, et là se lève un premier obstacle qui va l'éloigner de Breuer, à propos de la sexualité infantile. Deuxième difficulté : celle éprouvée par l'incompréhension de Fließ qui porte sur l'interprétation freudienne du rêve. Freud passe outre les objections de Fließ et c'est, de nouveau, la rupture.

La *Traumdeutung* va provoquer une double rupture qui va rompre le triangle Breuer-Freud-Fließ. On peut se demander si celle-ci n'a pas permis à Freud de faire l'économie des critiques qui lui furent alors adressées par ses amis. Peut-être une telle rupture lui fut-elle nécessaire. De même peut-on se demander si ce triangle ne s'est pas reconstitué par la suite dans la méconnaissance de Freud, à d'autres tournants germinaux de son élaboration théorique. Le mythe du père fondateur est en tout cas bien mis à mal et ce n'est pas le moindre mérite de l'ouvrage d'Albrecht Hirschmüller que de nous le démontrer à travers sa présentation de la grande figure énigmatique de Joseph Breuer.

Document

Quelques données biographiques sur Dora*

Grâce à la publication de la correspondance complète de Freud avec Fließ, il est clairement confirmé que la cure de Dora a duré du 14 octobre au 30 ou 31 décembre 1900 ; on sait que Freud a deux fois répété le *lapsus calami* qui lui faisait situer la cure de Dora fin 1899. Il a immédiatement rédigé le cas, dans les trois semaines qui ont suivi et le 25 janvier 1901, il a non seulement terminé, mais obtenu de l'éditeur Ziehen, d'Utrecht, l'accord pour le publier. En 1902, Dora revient le voir, le 1^{er} avril, et Freud rajoute le récit de leur entrevue. Puis, à la suite des aléas de la querelle avec Fließ à propos de la bisexualité, il publie le cas seulement en 1905, ce qui lui donne l'occasion d'ajouter qu'il a appris que Dora est mariée. En effet, elle s'est mariée en 1903. Dans l'édition de 1923, il mentionnera de nouvelles données fournies par un collègue.

Il faudra attendre 1957 pour que Félix Deutsch, ce collègue en question, publie dans la revue *Psychoanalytic Quarterly*, le compte rendu de ses deux entretiens avec Ida Bauer, la Dora de Freud. Entre-temps, Jones avait publié, en 1955, quelques indications montrant qu'il avait eu des sources d'information concernant Dora, et en particulier, qu'elle était décédée à New York en 1945.

* Texte et traductions réalisés par Mayette Viltard, à partir des sources bibliographiques suivantes :

S. Freud, *Briefe an Wilhelm Fließ, Ungekürzte Ausgabe Herausgegeben von Jeffrey Moussaieff Masson*, S. Fischer, Frankfurt, 1985.

– Félix Deutsch, « A footnote to Freud's *Fragment of an Analysis of a case of Hysteria* », *Psychoanalytic Quarterly*, 1957, 26, p. 159-167.

– Arnold Rogow, « A further Footnote to Freud's *Fragment of an Analysis of a case of hysteria* », *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 1978.

– « Dora's Brother », 1979, cité dans *In Dora's case*.

– *In Dora's case*, recueil d'articles, Virago Press, 1985.

En 1978, Arnold Rogow a fourni quelques éléments sur la mère d'Ida, Käte Bauer et en 1979, sur le frère d'Ida, Otto Bauer. Certains de ces articles sont rassemblés dans un livre paru en 1985 à New York, *In Dora's case*. Cependant, de nombreux flous ou des contradictions dans les dates persistent, certaines d'entre elles étant probablement induites par l'erreur de date de Freud lui-même.

Le véritable nom de Dora était donc Ida Bauer. Elle était née à Vienne, le 1^{er} novembre 1882, d'une famille juive de Bohême. Les Bauer, toutefois, étaient des juifs assimilés qui se considéraient plus germaniques que tchèques et ne pratiquaient pas de religion. Son père, Philip Bauer, était un riche industriel du textile, de mauvaise santé pendant toute l'enfance d'Ida, souffrant d'abord de tuberculose, puis d'un décollement de la rétine, et à la fin, de complications provenant de la syphilis (contractée avant son mariage) et dont Freud l'avait soigné six ans avant le début de la cure de Dora. Il est mort de tuberculose peu de temps après qu'Ida ait rencontré Félix Deutsch en 1922, sans doute en 1923. La mère d'Ida est morte de la même maladie un an avant son mari, probablement donc en 1922, et il est supposé qu'elle a été contaminée par son mari. Plusieurs articles rassemblés dans *In Dora's case* considèrent que ceci éclaire d'un jour nouveau la « psychose de la ménagère » dont elle était affligée.

Ida Bauer s'est mariée en 1903, une année après sa dernière visite à Freud. Son mari était un compositeur raté, employé par le père d'Ida qui loua une fois un orchestre entier seulement pour procurer à son gendre le plaisir d'entendre sa musique interprétée. Il avait souffert pendant la guerre d'une grave blessure à la tête et à l'oreille, qui avait affecté son sens de l'équilibre et avait affaibli sa mémoire. Il ne fut jamais en bonne santé et mourut d'une maladie coronarienne, en 1942 probablement.

C'est par Félix Deutsch qu'on possède le plus de détails sur Ida elle-même, vingt ans après qu'elle ait vu Freud.

C'est en ces termes que Félix Deutsch rapporte les deux visites qu'il fit auprès d'Ida, et tout d'abord, qu'il s'autorise à rompre l'anonymat, aussi bien celui de Dora que le sien propre :

« Dans sa biographie de Freud, Ernest Jones rapporte le célèbre cas de Dora et ses divers symptômes hystériques, somatiques et mentaux. Après avoir déclaré que jamais elle ne reprit son analyse qui n'avait duré que onze semaines, il mentionne qu'elle mourut il y a quelques années à New York ».

Pour différentes raisons, ce fait éveilla mon intérêt. De quoi était-elle morte ? L'intuition et la pénétrante interprétation de Freud de seulement deux rêves pouvaient-elles réellement révéler la structure de la personnalité de cette malheureuse fille ? S'il avait raison, le cours ultérieur de la vie de Dora pouvait-il confirmer les vues de Freud sur les motifs divers qu'elle avait de conserver ses symptômes de conversion ? Dernière ques-

tion et non la moindre, sommes-nous plus avancés aujourd'hui dans la compréhension du « saut du mental dans le physiologique » ?

Ma curiosité particulière à l'égard de la vie ultérieure de Dora aurait auparavant, pendant la vie de Freud, rencontré un obstacle insurmontable du fait de sa discrétion. Il écrivait :

« J'ai attendu quatre années entières après la fin du traitement et j'ai différé la publication jusqu'à ce que j'apprenne qu'un changement avait eu lieu dans la vie de ma patiente et d'un caractère tel qu'il me permettait de supposer que son propre intérêt pour les occurrences et événements psychologiques qui sont à relater ici devait maintenant s'être affaibli. Inutile de dire que je n'ai laissé paraître aucun nom qui puisse mettre un lecteur non médical sur la piste, et la publication du cas dans un périodique purement scientifique et technique offre une garantie supplémentaire contre des lecteurs non autorisés de cette sorte. Naturellement, je ne peux pas empêcher la patiente elle-même d'être peinée si l'histoire de son propre cas lui tombait entre les mains. Mais elle n'en apprendrait rien qu'elle ne sache déjà ; et elle pourrait se demander qui, auprès d'elle, pourrait y découvrir qu'elle est le sujet de cet article. »

On sait maintenant par la correspondance non expurgée de Freud avec Fließ que cette version publique donnée par Freud est doublée d'une autre, privée et beaucoup plus complexe. Non seulement Freud avait envoyé à deux éditeurs différents son texte *Rêve et hystérie. Fragment d'une analyse* dès janvier 1901, mais encore il semble bien que ce soit l'appréciation peu enthousiaste d'Oscar Rie à la lecture du manuscrit qui ait incité Freud à le retirer de la publication, à moins que ce ne soit le refus direct des éditeurs, ou bien qu'il n'ait eu d'autres raisons encore, concernant directement Fließ et la question de la bisexualité.

Mais en 1957, Deutsch ne connaissait pas ceci, et il poursuit :

« Vingt-quatre ans après le traitement de Dora par Freud, un événement eut lieu qui dissipa l'anonymat de ce cas auprès d'un autre analyste sans que Freud le sache. Dans une note à la Postface de *Un fragment d'une analyse d'un cas d'hystérie*, Freud écrivait : "Le problème de la discrétion médicale que j'ai discuté dans cette préface ne touche pas le maintien des histoires de cas contenues dans ce volume ; car trois d'entre elles furent publiées avec l'assentiment exprès des patients (ou plutôt, pour ce qui est du petit Hans, celui de son père), tandis que pour le quatrième cas (celui de Schreber) le sujet de l'analyse n'était pas en fait une personne mais un livre produit par elle. Dans le cas de Dora, le secret a été gardé jusqu'à cette année. J'ai longtemps été sans aucun contact avec elle, mais il y a peu de temps, j'ai appris qu'elle était récemment retombée malade pour d'autres causes, et qu'elle avait confié à son médecin qu'elle avait été analysée par moi quand elle était jeune fille. Cette divulgation rendit aisé pour mon collègue bien informé de reconnaître en elle la "Dora" de 1899. Aucun connaisseur loyal de la thérapie analytique

ne lui fera le reproche que les trois mois de traitement que reçut Dora en ce temps-là n'aient produit que le soulagement de son conflit dans son actualité et ne furent pas capables de lui donner une protection contre les maladies subséquentes."

Freud cache le nom de ce médecin consultant en accord avec lui puisque ça aurait conduit à la divulgation de l'identité de la patiente. Maintenant que Dora n'est plus en vie, il peut être révélé sans transgresser la discrétion qui protège son anonymat, pourquoi la note dans le livre de Jones sur la mort de Dora éveilla spécialement mon intérêt. La raison en est que je suis le médecin qui parlai à Freud en 1922 de ma rencontre avec Dora. Ceci se produisit peu de temps après la présentation de mon exposé "Quelques réflexions sur la formation du symptôme de conversion" au septième Congrès international de psychanalyse de Berlin en septembre 1922, le dernier auquel Freud assista. Je rapportais quelques-uns des points de vue soulevés dans cet exposé et du mystérieux « saut de l'esprit dans le soma » lorsque je dis à Freud comment ma rencontre avec Dora avait eu lieu et comment *nolens volens* j'avais été mis dans le secret.

Dans les derniers jours de 1922, un oto-rhino-laryngologiste demanda mon opinion sur une de ses patientes, une femme mariée, âgée de 42 ans qui depuis un certain temps était clouée au lit avec des symptômes marqués du syndrome de Ménière : bourdonnement, diminution de l'audition de l'oreille droite, vertige, et insomnie à cause de bruits continuels dans cette oreille. Étant donné que les examens de l'oreille interne, du système nerveux, aussi bien que du système vasculaire ne montraient aucunement quelque pathologie que ce soit, il se demandait si un examen psychiatrique de la patiente, qui se comportait très « nerveusement », pourrait peut-être expliquer son état.

L'entretien commença en la présence de son médecin. Son mari quitta la pièce peu après qu'il ait entendu les plaintes et ne revint pas. Elle commença par une description détaillée des bruits insupportables dans son oreille droite et du vertige quand elle bougeait la tête. Elle avait toujours souffert de crises périodiques de migraine du côté droit de la tête. La patiente entama alors une tirade sur l'indifférence de son mari envers ses souffrances et combien infortunée avait été sa vie maritale. Maintenant son fils unique commençait également à la négliger. Il venait récemment de finir le collège et devait décider s'il allait continuer ses études. Quoi qu'il en soit, il restait souvent dehors tard dans la nuit et elle soupçonnait que les filles commençaient à l'intéresser. Elle l'attendait toujours, tendant l'oreille, jusqu'à ce qu'il rentre. Ceci l'amena à parler de sa propre vie amoureuse frustrée et de sa frigidité. Une autre grossesse lui avait semblé impossible car elle n'aurait pu endurer les douleurs de l'accouchement.

Pleine de ressentiment, elle exprima sa conviction que son mari lui avait été infidèle, qu'elle avait envisagé le divorce, mais n'avait pu se décider

à le faire. Avec force larmes, elle dénonça les hommes en général comme égoïstes, exigeants et ne donnant rien en retour. Ceci la ramena à son passé. Elle évoqua avec beaucoup de sentiment combien elle avait toujours été proche de son frère, qui était devenu le leader d'un parti politique et qui pourtant venait la voir toutes les fois qu'elle avait besoin de lui, par contraste avec son père qui avait toujours été infidèle avec sa mère. Elle reprocha à son père d'avoir eu une fois une affaire avec une jeune femme mariée avec laquelle, elle, la patiente, s'était liée d'amitié et des enfants de laquelle elle s'était occupée quelque temps quand elle était jeune fille. Le mari de cette femme lui avait fait des avances sexuelles qu'elle avait rejetées.

Cette histoire sonnait familièrement pour moi. Ma supposition concernant l'identité de la patiente fut rapidement confirmée. Dans l'intervalle, l'oto-rhino avait quitté la pièce. La patiente se mit alors à dévider un torrent de paroles avec des mines coquettes, me demandant si j'étais un analyste et si je connaissais le professeur Freud. Je lui demandai en retour si elle le connaissait et s'il l'avait jamais traitée. Comme si elle avait attendu cette réplique, elle répondit vivement qu'elle était le cas "Dora", ajoutant qu'elle n'avait pas vu de psychiatre depuis son traitement avec Freud. Ma familiarité des écrits de Freud créa à l'évidence une situation transférentielle très favorable.

Oubliant de parler de sa maladie, elle se montra très fière d'avoir été décrite comme un cas célèbre de la littérature psychiatrique. Puis elle parla de la santé déclinante de son père qui maintenant semblait souvent perdre la tête. Sa mère venait récemment d'être admise dans un sanatorium pour être soignée d'une tuberculose. Elle suspectait que sa mère avait attrapé cette tuberculose par son père qui, elle s'en souvenait, avait eu cette maladie quand il était enfant. Apparemment, elle avait oublié l'histoire de syphilis de son père que Freud mentionnait et qu'il considérait, en règle générale, comme une prédisposition constitutionnelle et un "facteur très notable dans l'étiologie de la constitution névropathique des enfants". Elle parla aussi de ses rhumes occasionnels et de ses difficultés à respirer, ainsi que de ses accès de toux le matin qu'elle pensait dus au fait qu'elle avait excessivement fumé les années passées. Comme voulant rendre ceci plus acceptable, elle ajouta que son frère avait lui aussi contracté la même habitude.

Quand je lui demandai de se relever du lit et de faire quelques pas, elle marcha avec une légère boiterie de la jambe droite. Questionnée sur cette boiterie, elle ne put donner aucune explication. Elle avait eu cela depuis l'enfance, mais c'était toutefois imperceptible. Elle discuta alors l'interprétation de Freud des deux rêves, me demandant mon opinion là-dessus. Quand je m'aventurai à lier son syndrome de Ménière avec sa relation à son fils et sa façon de tendre l'oreille en permanence pour

guetter le retour de ses expéditions nocturnes, elle se montra prête à accepter cela et demanda une autre consultation avec moi.

Quand je la vis la fois suivante, elle avait quitté son lit et déclarait que ses crises étaient terminées. Les symptômes de Ménière avaient disparu. A nouveau elle déchargea une grande quantité de sentiments hostiles envers son mari, en particulier à propos du dégoût qu'elle avait de la vie maritale. Elle décrivit ses douleurs prémenstruelles et ses pertes vaginales après les règles. Puis, elle parla surtout de sa relation avec sa mère, de son enfance rendue malheureuse par la propreté exagérée de sa mère et ses compulsions au nettoyage si agaçantes, et de son manque d'affection envers sa fille. Le seul souci permanent de sa mère était sa propre constipation dont souffrait maintenant la patiente elle-même. Elle parla enfin avec orgueil de la carrière de son frère mais elle avait peu d'espoir que son fils suivît ses traces. Quand je la laissai, elle me remercia avec éloquence et promit de m'appeler si elle en sentait le besoin. Je n'entendis plus jamais parler d'elle. Son frère appela à plusieurs reprises après mon contact avec sa sœur pour exprimer sa satisfaction de ce rapide rétablissement. Il était très préoccupé qu'elle souffrît continuellement, très préoccupé de sa mésentente avec aussi bien son mari que leur mère. Il admettait qu'il était difficile de la fréquenter longtemps car elle se méfiait des gens et essayait de les monter les uns contre les autres. Il voulait me voir à son bureau, mais je déclinai la demande étant donné l'amélioration de Dora. »

Tous les témoignages sur la mère d'Ida, Käte, confirment qu'elle était, selon les mots de Freud, affligée d'une « psychose de la ménagère ». Arnold Rogow précise que son obsession était telle qu'elle insistait pour que chacun enlevât ses chaussures avant d'entrer dans l'appartement. Et même, les vendredis ou dans d'autres moments de grand nettoyage, on ne devait pas y entrer du tout. Des pièces telles que le salon, où Philip Bauer gardait ses cigares, restaient fermées tout le temps pour les préserver de toute contamination. Pour y pénétrer, la permission de Käte Bauer était nécessaire et elle gardait l'unique clé avec elle. Nous ne savons pas quand ces symptômes ont commencé. Il semble qu'elle ait pu entretenir des relations avec Philip Bauer pendant quelques années, mais lorsqu'elle attrapa la tuberculose – Ida était alors âgée de six ans – ils étaient déjà des étrangers l'un pour l'autre.

Félix Deutsch, lui, parle ainsi de Dora et sa mère :

« De nombreuses années ont passé pendant lesquelles l'*ego* de Dora a continué dans la dure nécessité de parer à ses sentiments de culpabilité. Nous apprenons qu'elle a essayé d'y mettre fin par une identification à sa mère qui souffrait d'une "psychose de la ménagère" consistant en nettoyage obsessionnel et autres sortes de propreté excessive. Dora lui a ressemblé non seulement physiquement mais aussi sous ce point de vue. Elle et sa mère voyaient la saleté non seulement dans leur entourage, alentour, mais aussi sur elles et en elles-mêmes. Les deux souffraient de

perles génitales au moment où Freud traita Dora tout comme lorsque je la vis. »

C'est par l'intermédiaire de la personne qui avait renseigné Jones que Félix Deutsch put obtenir de nouveaux renseignements sur la vie d'Ida après 1922 :

« Plus de trente ans se sont écoulés depuis ma visite au lit de la malade Dora. Je n'en aurais jamais su davantage si la note du D^r Jones sur la mort de Dora à New York ne m'avait aidé à obtenir les informations suivantes concernant sa vie ultérieure. Par mon informateur, j'appris les faits supplémentaires remarquables sur le destin de Dora et de sa famille rapportés ici.

Son fils l'amena de France aux États-Unis. Contrairement à ce qu'elle attendait, il réussit dans la vie comme musicien renommé. Elle s'accrocha à lui avec les mêmes demandes pleines de reproches qu'elle adressait à son mari, qui était mort d'une maladie coronarienne – subissant le mépris et restant torturé par la conduite quasiment paranoïde de Dora. Assez bizarrement, selon mon informateur, il avait préféré mourir plutôt que de divorcer d'elle. Il est clair que seul un homme de ce type pouvait avoir été choisi par Dora comme mari. Au moment de son traitement analytique, elle avait émis sans équivoque : « Les hommes sont tous si détestables que j'aurais préféré ne pas me marier. C'est ma revanche ». Ainsi son mariage n'avait servi qu'à couvrir qu'elle détestait les hommes. Elle et son mari avaient tous les deux été chassés de Vienne par la Deuxième Guerre mondiale et avaient émigré initialement en France. Avant cela, elle avait été soignée de façon répétée pour ses crises bien connues de migraine hémicraniennes, ses accès de toux et son aphonie que Freud avait analytiquement interprétés quand elle avait dix-huit ans.

Au début des années 30, après la mort de son père, elle commença à souffrir de palpitations cardiaques dont on pensa qu'elles étaient dues à son excès de tabac. Elle réagit à ces sensations par des crises d'anxiété et une peur de la mort. Ces maux gardaient tout un chacun de son entourage dans une alarme continuelle et elle les utilisait pour jouer de ses amis et de ses relations les uns contre les autres. Son frère, lui aussi un fumeur à la chaîne, mourut plus tard d'une maladie coronarienne à Paris où il s'était évadé dans des circonstances aventureuses. Il y fut enterré avec les plus grands honneurs. »

C'est essentiellement par Arnold Rogow qu'on connaît aussi un certain nombre de faits concernant Otto Bauer. Il fut un des principaux leaders du Parti Socialiste Autrichien en 1918 et 1934, voire son chef théorique et idéologique. A ses collègues politiques, il apparaissait comme un homme sévère, réservé, énigmatique, un travailleur infatigable, auteur de six livres d'importance et de nombreux articles de journaux, participant à d'innombrables meetings du Parti et aux débats parlementaires. C'était une personne aux habitudes rigides qui avait certaines des caractéristiques

obsessionnelles de sa mère, compulsion du nettoyage exceptée. Au regard de l'histoire de la famille, il est intéressant de noter qu'il se maria en 1914 avec une femme de dix ans son aînée et déjà mère de trois enfants. Cet attachement ne dura cependant pas, et comme son père l'avait fait avant lui, il se tourna vers une plus jeune femme qui resta sa maîtresse jusqu'au moment où il mourut à Paris en 1938.

Notons que Deutsch termine son témoignage en reprenant une parole de son « informateur » sur la vie infernale que Dora mena à son entourage, hormis son frère :

« La mère de Dora mourut de tuberculose dans un sanatorium. J'appris de mon informateur qu'elle avait eu cette maladie dans sa jeunesse. Elle travailla à sa propre mort par sa continuelle et quotidienne compulsion au nettoyage – une tâche que personne d'autre ne pouvait remplir d'une façon satisfaisante selon elle. Dora suivit ses traces mais dirigea ses compulsions principalement vers son propre corps. Comme ses pertes vaginales persistaient, elle eut plusieurs opérations gynécologiques mineures. Son inaptitude à "nettoyer ses boyaux", sa constipation, demeura un problème jusqu'à la fin de sa vie. Étant habituée à ce trouble de ses intestins, elle traita apparemment cela comme un symptôme familier jusqu'à ce qu'il devînt davantage qu'un symptôme de conversion. Sa mort d'un cancer du côlon qui fut diagnostiqué trop tard pour qu'une opération réussisse sembla une bénédiction à ceux qui étaient auprès d'elle. Elle avait été, comme mon informateur le formula, "une des hystériques les plus repoussantes" qu'il ait jamais rencontrées. »

Logique

Science du sujet, science du réel*

Lacan à partir d'Hintikka,
et Wittgenstein

Antonia Soulez

Il s'agit de cerner ce qu'il en est d'une *science du réel* où la question porte sur la nature d'un dit « savoir » qui regarde vers la science, son statut, et en revendique la rigueur, tandis que l'objet de ce savoir fait que le savoir recherché est autre qu'un « savoir le vrai ». Science du réel, c'est-à-dire *logique*, une certaine logique en tout cas qui se veut *du signifiant et non du signe* – nous y reviendrons – qui prend en compte le réel comme *contingence*. Disons donc une « logique de la contingence » pour mettre un nom sur ce programme qui, s'il intéresse Lacan, représente également une direction de recherche pour les logiciens d'aujourd'hui.

Justement la question est de savoir sur quoi se séparent la psychanalyse et la logique concernant l'approche du *sujet* dans une telle science, compte tenu que d'un côté comme de l'autre, il y a ces deux points d'accord :

1. – que la logique bien entendu doit tourner résolument le dos à une *logique de l'Être*, mais 2. – qu'une logique inféodée au modèle classique de bivalence risque fort de se sentir très à l'étroit, face au champ de la contingence.

Au centre de cette confrontation, ce qui est à questionner est bien en effet la contingence, le réel au sens de ce qui *peut* devenir vrai, ou ne pas le devenir, que je ne connais pas encore, et dont je dirai que c'est vrai ou faux *après vérification*, une fois seulement que cela me sera connu.

Mais qu'est-ce que ce « cela » ? Tout le problème est là. Ce qui arrive, répondra le logicien du signe, et dont la structure était inscrite dans la « possibilité de l'expérience », l'événement qui vérifie l'hypothèse et dont la description par symboles livre les propriétés, mais pour le logicien du signifiant, le contingent touche à ce qui arrive du côté du sujet en tant qu'il est divisé.

* Colloque Littoral 20-21 mai 1989

En quoi donc le traitement de la possibilité du vrai et du faux par le logicien du signe intéresse-t-il le psychanalyste, et inversement quel accueil le logicien du signe peut-il faire à l'approche de la contingence du côté du sujet divisé ?

C'est en lisant, je dois dire à l'invitation d'Erik Porge, ce que Lacan a dit de l'approche du logicien des modalités (« sémantique des mondes possibles ») Jaakko Hintikka, que l'idée m'est venue de prolonger ma lecture d'Aristote¹ sous cette forme. Quant à savoir ce qui unit ou divise ces deux familles d'« analystes » que sont ici psychanalystes, là logiciens, l'occasion est belle de se le demander.

Lacan découvre avec Hintikka ce qu'il ne faut pas faire. Hintikka a devancé Lacan en montrant ce qu'il ne faut pas faire. Je rappellerai d'abord succinctement le contexte de la discussion à partir du fameux exemple d'Aristote : « la bataille navale aura lieu demain² », qui pose au logicien le problème du futur contingent, et a servi de point de départ à la démarche d'Hintikka. Je passerai ensuite à l'examen par Hintikka des modalités d'Aristote : notamment les deux sens du « possible », et parmi ces deux sens, celui important pour nous de ce qu'Hintikka appelle la « possibility proper » relève la question de la forme logique de nos énoncés modaux.

Comment penser logiquement la contingence ?

Penser logiquement la contingence revient à donner un nom au réel. Mais l'objet n'est pas ici de capturer le réel dans les mailles d'une définition ni d'en fixer les traits sous couvert de démonter les rouages d'une stratégie logique à l'affût de ce qui émerge antérieurement à la grammaire des signes. Le « réel » n'est pas la « réalité » avec laquelle correspondraient des chaînes de radicaux propositionnels. Il est même tout le contraire de ce qui, de l'expérience, se laisse « symboliser » à l'aide des symboles de la « reconstruction rationnelle du monde » (expression de R. Carnap).

Il faut en même temps reconnaître que la « structure propice à l'émergence du réel³ » si elle relève d'un savoir qui se « soustrait à la conscience⁴ » n'en constitue pas moins la trame de la signifiante d'où la science reçoit, sans doute déviée, son impulsion à connaître, mais aussi *nexus* d'acte auquel certes rien de ce qu'elle connaît ne se laisse réduire, mais dont l'effet en retour borde la démarche savante à chacune de ses crises.

1. Cf. *Littoral*, n° 26, novembre 1988, « De l'efficiencia de l'acte : causalité mentale ou loterie ».

2. Voir dans l'*Organon* d'Aristote, *De Interpretatione* IX à partir de 18b 20-25.

3. Lacan, « Radiophonie », in *Scilicet*, n° 2/3, Paris, Le Seuil, 1970, p. 76.

4. *Ibid.*, p. 77.

Or les « futurs contingents » font partie de ces questions qui, n'ayant eu de cesse de mettre les logiciens au pied du mur depuis les discussions les plus anciennes qui ont opposé mégariques de la première et de la deuxième génération, Aristote, et Chrysippe de l'École stoïcienne, notamment, ont inscrit au départ de la recherche logique la crise qui advient à la pensée quand il s'agit pour elle de penser l'acte ou l'événement en termes de vérité.

Très tôt en effet, à l'orée de la logique formelle, le possible a, sous la forme des énoncés prédictifs que lui donnaient les devins, mis les logiciens au défi de raisonner sur le futur avec l'appareil des inférences qui serait approprié à la mise en forme de l'acte qu'on voudrait libre⁵.

Cela veut dire que la crise dont il est structurellement question en logique, à son départ, naît du heurt entre l'ordre nécessaire d'une préinscription d'où la signifiante tire sa logicité propre pour le sujet et l'imprédictible. Or entre cet ordre nécessaire du côté du sujet et ce qui rattache de l'autre côté le possible à la contingence, quels signes, que le logicien se donnerait, seraient-ils à même de chiffrer la commensurabilité de ce qui d'une certaine façon caractérise l'un pour l'autre deux morphismes corrélatifs de la même structure, à savoir le réel lui-même ?

A une pareille question, la logique qui se voudrait aussi science du réel au sens d'acte du sujet divisé et non de la réalité réductible entend répondre, pour autant que le savoir ici en question, dit Lacan, est une sorte de savoir qui n'est pas savoir du vrai, mais de quelque chose, le réel, qui a une connotation « trois », le « trois du réel », ajoute-t-il le 19 février 1974⁶, trois comme nœud, le nœud borroméen, qui, au-delà du vrai et du faux, figure la vérité qu'on ne découvre pas, mais qu'on *invente* (Wittgenstein a dit, de son côté, que l'on construit). Inventer un autre système, nous dit Lacan, est la solution qui s'offre donc au « logicien du réel ». Il reste qu'il *est difficile de manipuler logiquement cette connotation* « trois » pour le réel.

Qu'est-ce que cette connotation « trois » au juste et pourquoi est-elle selon Lacan difficile à manipuler avec la logique ?

Justement Hintikka a tenté cette manipulation et à partir d'Aristote. Mais, pense Lacan, en échouant et, parce qu'il échoue, on verra tout à l'heure en quoi Hintikka nous montre ce qu'il ne faut pas faire. Enseignement négatif des plus riches pour le propos de ce savoir infini comme dire logiquement inscriptible d'un réel à connotation « trois ».

Jusque-là, la difficulté à manipuler logiquement cette connotation « trois » du réel se confond avec celle de faire entrer quelque chose du monde qu'on ne connaît pas encore parce qu'il est contingent, « en le modelant sur la logique », dit Lacan. Il s'agit de faire entrer le contingent en le pliant à la logique. On peut également inscrire l'opération avec les mots de

5. C'est la problématique chrysippéenne en particulier.

6. In séminaire « Les non-dupes errent », 1973-1974, inédit.

Russel selon le schéma inverse. Il dit, sans doute, en logicien du signe, étendre la logique pour qu'elle aille jusqu'à rendre compte de la connaissance du contingent dont je ne saurais dire maintenant si elle est vraie ou fausse. Nous avons ici deux visions inverses d'une torture de la logique que l'on dira « trop étroite » pour le réel en jouant, avec Lacan, sur le mot « trois », à moins que son étirement forcé jusqu'à la possibilité non garantie du connu ne la fasse souffrir le martyre sur son « lit de Procuste », pour reprendre cette fois l'image de Russel⁷.

Mais voyons d'abord pourquoi « trois », et on mesurera ensuite la difficulté vraie lorsque le moment sera venu de voir s'il s'agit bien de la même « torture ». Et pour commencer, je propose de reprendre ceci, à savoir que ce qui est déterminant n'est pas un « savoir le vrai », mais un « dire » logiquement inscriptible, qui tient dans la formule lacanienne $\exists x \Phi x$ qui exprime la négation de la fonction phallique, et se lit : « il existe des x pour nier la fonction Φ de x ».

Cette formule est une séquence qui arrive à faire dire aux lettres et aux quanteurs agencés que la vérité dont il s'agit ici n'est rien du tout, sauf une « valeur vide » qui vient boucher un trou, le « trou » du réel, précisément. C'est un corps de lettres à prendre à même l'écrit à condition de l'entendre comme littéralité du signifiant et surtout pas comme signe renvoyant à un signifié « incorporel » tel que le « lekton » dont les stoïciens faisaient de leur côté l'entité sémantique de la proposition.

Notons au passage qu'en récusant le « lekton », Lacan s'inscrit d'emblée en faux contre toute la tradition de l'objectivisme logique qui, héritière de la sémantique stoïcienne grâce au rapport que Sextus Empiricus nous en a livré, trouve son expression moderne chez des logiciens qui ont lu Bolzano, logicien et théologien pragois du milieu du XIX^e siècle, à savoir principalement Frege et Russell. Ce point est important pour délimiter ce qu'on a tendance à amalgamer un peu vite en raison d'un certain flou du texte lacanien lui-même : d'un côté en effet les entités qui résultent de l'hypostase de l'essence platonicienne dont les métaphysiciens font le support primordial du sens, de l'autre l'objectivisme des réalités sémantiques dont les unités du langage sont le réceptacle privilégié pour une philosophie logique qui place le sens non dans la prédication de la substance mais dans les inférences formalisables des connexions entre propositions. Cela veut dire que le réel dont Lacan entend « inventer » la logique ne s'écrit, s'il s'écrit, ni comme le sujet substantiel dont on prédique des propriétés, ni comme le « signifié » que la conséquence devait mettre à jour d'après la sémio-analyse de la conditionnelle stoïcienne.

7. Cf. *Signification et Vérité*, chap. XX « Le principe du tiers exclu », p. 317, Flammarion, 1959, (trad. par Ph. Devaux).

Ce qui s'écrit ici est l'opération par laquelle, en niant Φx , c'est-à-dire la fonction propositionnelle russellienne, se trouve en quelque sorte capturée, ce qui fait chute dans la structure au niveau de l'acte. Telle est la contingence dont l'irruption, impossible à canaliser par la voie d'une logique binaire, réclame que soit précisément subvertie la simple affirmation existentielle du possible que Russell nous a appris à lire dans la formule $\exists x(fx)$ au sens de « fx est possible⁸ ».

Ce qui fait chute, en effet, dans la structure au niveau de l'acte et qui a pour nom « petit a » peut, exprimé de cette façon, être lu comme l'advenir modal que l'écriture de l'impossible à dire libère *de facto*, mais alors à chaque fois, et non pour l'éternité. C'est pourquoi il y faut l'opérateur de la négation, ce tranchant qui féconde l'assertif pour une « logique du fantasme » qui, loin de s'appliquer à formaliser la référence au profit d'une stratégie déréalisante, indique au contraire la volonté expresse de reprendre, dit Lacan, les choses de façon aussi nécessitée qu'est nécessaire le « possible » entendu comme ce qui « cesse de s'écrire ». On aurait donc grand intérêt à tâcher de comprendre la formule lacanienne de la contingence à la lumière des séminaires du 19 et 26 avril 1967 consacrés à la « logique du fantasme » où de fait Lacan élabore la voie logique qui s'invente au rythme de l'articulation tierce du « petit a », à partir du moment où le processus d'altérisation qui s'engendre n'obéit plus à l'effet de la dyade de l'un sur l'autre, sous le signe de l'Être ou de quelque autre entité autosubstante. Retravailler le manque à être avec la logique du signifiant, tel est véritablement l'enjeu d'une formule destinée à débusquer le « dire non à la fonction phallique » (ou fonction de la castration) sous l'appareil existentiel qu'on a vu plus haut, compte tenu, bien sûr, que ce qui fait défaut ici, à quoi précisément le signifiant pourvoit par substitution, est l'écriture symbolique de la relation sexuelle. Je laisse cependant de côté aussi bien la conceptualisation du réel à partir d'une lacune dans le système aristotélicien des catégories que Lacan s'ingénie à dénoncer, que la thématique RSI (Réel, Symbolique et Imaginaire) ou encore les explications que donne Lacan à l'illustration du réel par le tressage du nœud borroméen, pour me concentrer plus exclusivement sur la double façon dont Lacan creuse le manque à être, ici *manque structurel à être du sujet* qui, dans son histoire, se livre

8. Cf. à propos de la formule de B. Russell, la proposition 5.525 du *Tractatus-Logico-Philosophique*, où Wittgenstein reproche à Russell d'exprimer ceci par « fx est possible ». C'est que, explique-t-il, la certitude, la possibilité, l'impossibilité d'une situation, ne sont pas exprimées par une proposition mais par le fait qu'une expression est une tautologie (nécessité) ou une proposition douée de sens (possibilité) ou une contradiction (impossibilité). Sur 5.525 je renvoie à H. Von Wright, p. 197, Wittgenstein, (traduction française par E. Rigal, Éd. Ter, 1986). Je développe cette question dans ma conférence sur « Nécessité et contingence chez Wittgenstein » prononcée le 14 août 1989 au *Symposium Wittgenstein de Kirchberg-am-Wechsel* (Autriche).

comme déchet, par la voie de l'acte ; là, le *trou du réel* témoigne de la faille du vrai au lieu sans place où « quelque chose se passe qui démontre, non pas qu'à la fois p et \bar{p} sont faux, ce qui est pourtant le cas dans une logique où vaut encore le fameux principe de contradiction, mais que *ni l'un ni l'autre ne peuvent être vérifiés logiquement d'aucune façon*⁹. Mon hypothèse est que c'est la corrélation entre ces deux morphismes du manque à être qui constitue la pierre d'achoppement d'une rencontre entre Lacan et les logiciens.

Le manque à être du *sujet*, le trou du réel de connotation « trois », sont deux versions d'un problème unique dans la logique lacanienne de la contingence. Or, que du sujet puisse être dit ce qui est dit ici du réel avec les moyens que recherche cette logique, voilà bien une approche surprenante pour le logicien professionnel, qui travaille avec les signes de la discipline formalisante, dût-il lui aussi, de son côté, étendre leur emprise à ce qui leur résiste. Comment en effet le logicien pourrait-il admettre que le réel est du même côté que le sujet quand les signes dont il se sert sont réservés à la formalisation d'entités et à la desubjectivisation desquelles il se fait fort de travailler du même geste ?

Aristote et la bataille navale

Le fameux exemple est celui de la bataille navale. Il a fait couler beaucoup d'encre, suscité beaucoup de joutes en mer, à commencer outre-Manche. Mais la bataille renaît et on rouvre le dossier des « futurs contingents », comme on les appelle. En tout cas c'est cette bataille-là du chap. IX du *De Interpretatione* qui a inspiré le travail du logicien des modalités, Hintikka ; et pour cause, car comme vous allez le voir, Aristote est, toutes proportions gardées, rien moins que l'inventeur de la logique des modalités comme le reconnaissent les spécialistes de ce domaine.

« *Nécessairement*, il y aura demain une bataille navale *ou* il n'y en aura pas, mais il n'est pas nécessaire qu'il y ait demain une bataille navale, pas plus qu'il n'est nécessaire qu'il n'y en ait pas. Mais qu'il y ait *ou* qu'il n'y ait pas demain une bataille navale, voilà qui est nécessaire¹⁰. »

Le logicien théologien et historien allemand de la logique Heinrich Scholz (1884-1956), dont on sait qu'il est l'héritier de Frege et, à travers Frege, de Leibniz et de Bolzano, a appelé cette restriction apportée ici par Aristote au modèle de bivalence de la logique, la limitation du principe du tiers exclu. Il reconnaît dans une note – on est en 1921 – que personne n'a su prêter attention à ce passage, unique dans toute l'œuvre d'Aristote, hormis Jan Lukasiewicz de l'école polonaise de Varsovie. Le point intéressant, dit-il, est

9. Les non-dupes errent, *op. cit.*, séance du 19 février 1974.

10. *Op. cit.*, p. 103, dans l'édition Vrin (trad. due à J. Tricot).

que, avec cet exemple, nous avons une *logique non aristotélicienne au cœur de l'aristotélisme*, car elle contient des propositions qui seraient fausses dans une logique aristotélicienne et donc, en germe, une logique de l'événement singulier à la source de la logique modale.

Du point de vue *ontique* qui est celui d'Aristote, je ferai seulement deux remarques, l'une historique, l'autre qui a trait à l'enjeu de l'exemple de la bataille navale. La première est que dans le contexte, il s'agit de trouver une issue hors du dilemme paralysant pour l'action du type de sophisme qu'on rencontre chez Diodore, un mégarique de la deuxième génération¹¹. La logique du possible signe d'abord un effort inouï pour sortir d'un raisonnement associé avec l'idée d'un nécessaire ou « fatalisme logique » qu'on attribue également au logicien de l'École stoïcienne Chrysippe, mais dont il est plus exact de dire que celui-ci a en réalité cherché à sortir, comme l'atteste la discussion du *De Fato* de Cicéron. C'est en effet en élaborant une espèce logique de déterminisme qui, en sauvant le libre arbitre humain, permet d'échapper justement au « tout était d'avance écrit » auquel se résume pour Diodore la conception d'un futur pris dans l'étau de la vérité inéluctable du passé, que Chrysippe a espéré construire un nécessaire purement logique qui ne confonde pas logique de la conséquence avec vérité *a posteriori*. Mais revenons à la question d'Aristote.

Il y a, bien avant que J. Vuillemin ne retravaille le point¹², une belle étude très accessible intitulée *le Dominateur des possibles*, ouvrage de P. M. Schuhl publié aux PUF en 1960, où l'on trouve un appendice sur les discussions que la bataille navale de demain a provoquées parmi les Anglo-Saxons dans ces années – appendice qui révèle, soit dit en passant, que celui qui fut notre professeur à une époque où la France passait pour philosopher de façon encore bien provinciale, était au courant des remous qu'Aristote suscitait parmi les Anglais dans les années 1950, c'est-à-dire à une époque où la philosophie analytique, touchée par les problèmes d'interprétation des intentions dans l'action, traversait une véritable crise interne. Déjà, le possible ébranle les assises de la logique formelle naissante. Il cite Ryle notamment, mais il connaît aussi la réponse de Lukasiewicz.

L'argument du « dominateur », en grec *kyrieiôn logos*, est le suivant¹³ :

- a) « *Tout ce qui est passé est nécessairement vrai.*
- b) *Du possible ne procède pas l'impossible.*
- c) *Est possible ce qui n'est pas vrai ni ne le sera. »*

11. Et contemporain d'Aristote.

12. Dans un ouvrage récemment paru, intitulé *Nécessité et contingence, aporie de Diodore*, Éd. de Minuit, Paris, 1984.

13. D'après Épictète, cf. *Entretiens*, le texte est reconstitué par E. Zeller dans une étude de 1882 réimprimée in *Kleine Schriften*, Berlin 1910 ; pour la partie consacrée à cet argument et à la critique d'Aristote, p. 252.

De cet antagonisme, Diodore, dit Cronos, profita en s'appuyant sur la vraisemblance des deux premières, pour démontrer que : « *N'est point possible ce qui n'est pas vrai ni ne le sera* ». Il nie donc la troisième proposition (c) de l'argument.

Plusieurs remarques s'imposeraient ici pour caractériser cet argument si on cherchait à rendre compte des raisons qui ont poussé par exemple les stoïciens à introduire la conditionnalité dans la structure inconditionnelle de ce « sophisme paresseux ». Je me contenterai ici de quelques notations relatives au possible qui recourent le fameux carré des modalités¹⁴ appliquées aux prédicats de vérité et de fausseté, d'après lequel il est clair que Diodore ne distinguait pas entre l'impossible et le faux, le nécessaire et le vrai, et le non-nécessaire et ce qui est ou sera faux.

L'important de la première proposition est le caractère irrévocable du passé, où Aristote voit une platitude, vu que « nul ne délibère sur le passé mais seulement sur ce qui doit advenir et est possible » (*Éthique à Nicomaque*, VI, 2, 1139b 7-11). Le problème est que Diodore assimile ce qui est compris comme nécessaire dans la première proposition avec le sens de ce qui est dit être au contraire impossible dans la seconde, parce qu'il glisse de l'énoncé sur un fait passé¹⁵ à l'énoncé qui temporalise au passé l'assertion d'un futur traité comme une vérité *a posteriori*¹⁶. Parce qu'il ne distingue donc pas la connexion nécessaire de la consécution empirique, il en vient à nier le possible au sens contingent. Aristote résume cette confusion en disant, dans la *Métaphysique* 63 (1046b 29-32), que le raisonnement mégarique aboutit à confondre l'actualité et la puissance en sorte que « celui qui construit maintenant a seul la puissance de construire au moment où il construit. Mais là où il n'y a pas d'acte, il n'y a pas puissance. Enfin, dans la mesure où seul est retenu ici le comportement temporel des valeurs de vérité en référence au « maintenant » qui, en tant que « particulier égocentrique », cheville l'assertion aux moments atomisés du temps, on peut dire que Diodore ne laisse aucune place au changement ou au devenir. Telle est en effet la leçon qui se dégage de la conclusion que P. M. Schuhl cite à partir de Zeller. « Si quelque chose était possible qui n'est ni ne sera, un impossible résulterait d'un possible. Or un impossible ne peut résulter d'un possible. Donc rien n'est possible qui n'est ni ne sera... »¹⁷.

Pourquoi Aristote a-t-il ici réagi¹⁸ ? Parce qu'on l'a vu, un tel argument rend inutile la délibération dans l'action. Il ruine donc sa philosophie de

14. Cf. Boèce, in *Commentaire du De Interpretatione*, d'Aristote.

15. Exemple : « Il y a eu une révolution française en 1789. »

16. Exemple : « Il a toujours été vrai que je serai professeur de philosophie à la date du 1^{er} novembre 1989. » Sur cette ambiguïté, voir W. et M. Kneale, *The Development of Logic*, Oxford, 1962.

17. P. M. Schuhl, *op. cit.*, p. 11.

18. Il reste entendu que ce n'est pas contre Diodore qu'Aristote a réagi, mais contre une interprétation qu'il donne d'une conception des anciens mégariques dont Diodore reprend l'argument.

l'action, en un mot son *éthique*. *L'éthique est donc à l'origine de l'apparition d'une philosophie de la modalité du possible*. L'éthique, dans les coulisses, a guetté les faux pas de la logique au cœur du système aristotélicien lui-même. Mais la logique saura relever le défi, bien que par une mathématisation du modal, Lacan estime difficile à manipuler, sinon même contraire au propos de la logique du réel comme il l'entend lui.

Aristote dit en effet qu'avec les conséquences fatalistes qui découlent d'un pareil sophisme, on va contre ce que nous enseigne l'expérience : les choses futures ont leur principe dans la délibération et dans l'action – c'est l'homme qui est un « principe des futurs », non l'énoncé (comme il est également dit dans l'*Éthique à Nicomaque*) – et d'une manière générale, les choses qui n'existent pas toujours en acte, renferment indifféremment la puissance d'être ou de n'être pas, « ces choses-là peuvent aussi bien être que ne pas être, et par suite arriver ou ne pas arriver (etc.) ».

Bref, en régime « fataliste », on n'aurait pas besoin de délibérer ni de se donner la peine en pensant que si nous accomplissons cela, cela arrivera, et que si nous ne l'accomplissons pas, cela n'arrivera pas. C'est l'argument rebaptisé par G. Ryle "it was to be"¹⁹.

Il est tout de même bon d'ajouter cette précision que, dans le système d'Aristote qui est loin d'être indéterministe, le problème ne se pose que pour les êtres en mouvement, ou *possibles qui pourraient s'actualiser*, que sont les hommes. Évidemment, il ne touche ni les possibles rationnels suivis d'effets contraires ni les possibles irrationnels, ni bien sûr les possibles déjà réalisés en *acte* comme les êtres éternels que sont les premiers moteurs, les corps célestes, dont l'acte est antérieur à la puissance et qui existent de *façon nécessaire*.

J. Hintikka à partir d'Aristote

Hintikka²⁰ va donc faire un sort aux modalités aperçues par Aristote dont sont tirées les propositions exprimant l'appartenance contingente d'un attribut à un sujet, sur le mode dit « problématique ». Dans la mesure où les modalités affectent les propositions entières, la logique qui en traite est une *logique de l'adverbe*, et il est vrai de dire avec Lacan par exemple que l'aperçu modal touche au *système des propositions*. On peut de fait s'étonner de ce qu'une logique comme celle d'Aristote, connue pour porter

19. « Cela devait arriver », in *Turner Lecture*, 1953, cf. *Dilemmas*.

20. Nous nous appuyons ici principalement sur *Time and Necessity* d'Hintikka, Oxford, Clarendon Press, 1973, notamment chap.2 « Aristotle's Different Possibilities ».

sur les propositions analysées en leurs termes, bifurque à cette occasion vers les propositions prises en bloc. C'est que la modalité modalise la proposition entière²¹, et qu'il s'agit du *dire*, et non du nommer, c'est-à-dire de l'opération de l'assertion entière, et non des références des noms qui composent pièce à pièce une proposition. De là l'insistance de Lacan à questionner l'inscription du dire pour une logique qui est une science du réel, le « dire logiquement inscriptible » auquel j'ai fait au début une première allusion.

C'est le sens de ces lignes de Lacan à propos d'Aristote (19 février 1974) qui, dit-il, a « inventé son premier frayage à savoir faire passer du dire dans ce concassage de l'être grâce à quoi il fait des syllogismes », et il ajoute plus bas, « qui a dérapé en découvrant, au cœur même du système, que la logique propositionnelle est tout aussi modale que les autres ». Sans doute Lacan va-t-il un peu vite en attribuant à Aristote une interprétation moderne qui ne peut en effet qu'intéresser son propos. Jan Lukasiewicz²² auquel j'ai fait plus haut allusion, fondateur avec Lesniewski de l'École de Varsovie, est en effet au début de ce siècle le premier logicien à proprement parler à avoir vu qu'entre logique et morale se nouait, à partir d'Aristote et Chrysippe, une articulation problématique et cruciale. Il choisit pour la résoudre la logique propositionnelle des stoïciens et retint d'Aristote la question de la contingence, rejetant des premiers le traitement conditionnel des inférences à partir du *fatum*, et du second la logique prédicationniste sous prétexte que cette logique n'est pas faite pour la morale de l'action qui se dégage de l'approche des futurs contingents dans le *De Interpretatione*. La contingence réclame une autre logique que celle des stoïciens, mais étant donné que la bivalence est incompatible avec la contingence, comme le soupçonne Aristote de son côté, force est d'inventer un système trivalent²³ dans lequel il y a place pour la valeur des propositions contingentes.

À regarder de près le texte d'Aristote on se rend bien compte que le passage à la trivalence est loin d'être envisageable. Au chapitre IX-18 ligne 18, il est clair qu'Aristote n'imagine absolument pas de *metaxu* ou valeur intermédiaire entre le vrai et le faux – si l'affirmation au sujet d'un futur était fausse, dit-il, la négation ne serait pas vraie et si celle-ci était fausse,

21. Cependant sur ce point encore, Lacan passe au-dessus des détails et des controverses. Pour être exact le caractère « adverbial » de la modalité ne s'accorde pas vraiment avec le traitement propositionnel. L'expression « il est possible que A est B », fait porter la modalité sur la *complétive*, mais « A est nécessairement B » exprime la modalité *adverbialement* dans une structure *prédicative*. En fait le chap. 12 du *De Interpretatione* conduit à attribuer à Aristote la première approche, mais Bochenski lui, lui attribue la seconde en s'appuyant sur le chap. 13 des *Anal. Pr. I*, cf. *History of Formal Logic*, 1970, p. 101-103.

22. Auteur de *Aristotle's Syllogistic from the stand-Point of Modern Formal Logic*, Oxford, 1957.

23. Lukasiewicz le construit pour la première fois en 1917.

l'affirmation pourrait ne pas être vraie, ce qui est inconcevable. On ne peut donc prétendre qu'au sujet d'un futur ni l'affirmation ni la négation ne sont vraies. Ceci étant dit, plus bas en 19a 3-19b Aristote précise que ce n'est que « pour le moment » qu'une proposition n'est ni vraie ni fausse et que de ce point de vue, « il n'est pas nécessaire que de deux propositions opposées entre elles comme l'affirmation et la négation, l'une soit vraie et l'autre fausse » pour des choses qui « n'existant pas encore sont seulement en puissance d'être ou de ne pas être ».

Il reste cependant indéniable que le « dérapage du contingent », comme l'appelle Lacan, est bien la source de l'invention logique puisque, en somme, c'est en partant du vrai – des valeurs de vérité « vrai » et « faux » qui sont les propriétés d'un énoncé apophantique (qui dit quelque chose d'un sujet²⁴ – que s'inventent, dit Lacan, les autres modes (chez Aristote s. – e.). Un pas de plus et Lacan s'apercevait que, de ce dérapage du contingent au cœur de l'aristotélisme, Aristote faisait une science :

« Il n'y a pas de science ni de syllogisme démonstratif, des choses indéterminées (en raison de l'instabilité du moyen terme) mais seulement des choses naturelles, et on peut dire que les discussions et les enquêtes ont seulement pour objet les choses qui sont contingentes en ce dernier sens²⁵. »

Serrons maintenant de plus près la recherche en question.

Faire de la contingence un objet de science, mais comment ? Et avec quelle contingence est-ce possible ? Évidemment pas la contingence indéterminée (hasard). A ces deux questions Hintikka apporte sa réponse :

Que la contingence ne soit pas synonyme d'indéterminisme est un point qui permet déjà de situer la contingence qui nous intéresse, quelque part entre l'indéterminé et le nécessaire, avec cette particularité d'ailleurs notée par Hintikka, qui a son importance pour une logique modale du temps, que l'approche aristotélicienne ne dit pas non au tiers exclu, ni comme on l'a vu ne donne son congé à la bivalence mais mijote plutôt le projet en quelque sorte de « temporaliser la vérité » en étendant le vrai au passé et au futur²⁶.

Alors en faire une science, on le comprend, c'est en somme faire du raisonnement modal un raisonnement contraignant. *Transformer le modal en non-modal* ? Ce serait une voie possible – la voie « extensionnaliste » empruntée par des logiciens tels que Carnap, qu'Hintikka veut justement

24. Voir *De Interpretatione* I fin, pour qu'un énoncé soit V ou F, il faut un verbe « est ou n'est pas » absolument parlant ou avec une référence au temps.

25. Cf. *Anal. Pr. I*, 13, 32 b 18.

26. Hintikka, cf. *Time, Truth and Knowledge*, chap. 3 "Knowledge and the known" comme en témoignent les propositions indéfinies temporelles « vrai aujourd'hui », « vrai demain », pour un énoncé qui se rapporte à un état de choses en l'affirmant ou en le niant. Toutefois ces propositions qui dépendent du temps auquel on les prononce ne sont pas vraiment celles auxquelles s'intéresse le logicien moderne du temps qui, lui, retient de préférence les phrases qui, indépendantes du moment où on les profère, contiennent une référence au temps.

dépasser avec sa « sémantique des mondes possibles ». Plutôt donc « raconter l'histoire vraie de la forme logique des énoncés modaux, pour mieux scruter la logique spécifique de la modalité ²⁷ ». D'où l'intérêt du travail sur Aristote qui lui permet d'isoler ce qu'il appelle "the possibility proper", à savoir cette possibilité qu'il va soumettre à la sémantique logique qui est la sienne ²⁸.

Aristote, comme on sait, distingue, parmi quatre notions modales, deux espèces de « possible » : (a) par rapport au nécessaire dont la négation est l'impossible, il y a le « possible » en tant qu'il est enveloppé dans le nécessaire, et (b) le « possible » au sens vraiment contingent.

Il n'est pas vrai, contrairement à ce que dit Lacan, qu'Aristote confonde les deux sens de « possible », bien au contraire, puisqu'il va jusqu'à donner à chacun une appellation spécifique ; le grec pour le premier : *dynaton* et pour le second : *endechómenon*.

C'est si peu vrai que la distinction d'Aristote part du dilemme suivant : a) si le nécessaire n'enveloppe pas le possible, il enveloppe le non-possible (possible que non) mais le possible que non ne peut s'appliquer au nécessaire.

b) si le nécessaire enveloppe le possible, il enveloppe aussi le possible que non et « c'est la même chose de dire qu'une chose peut être coupée ou peut ne pas être coupée », le nécessaire sera dès lors pouvoir également ne pas être, ce qui est faux. Il faut donc distinguer deux sens de « peut » :

a) le sens nécessaire : exemple « le feu peut chauffer »,

b) le sens contingent : « peut être coupé ou ne pas être coupé ²⁹ ». Car le « possible suit du nécessaire (sens a) mais pas toujours (sens b) ».

Le contingent (sens b) est ce qui n'est ni nécessaire ni impossible – c'est celui-ci qu'Hintikka rapproche de sa contingence. Ce sens avec la traduction par « contingent » d'*endechómenon* (ou réservoir, lieu d'accueil) est de D. Ross après A. Becker (1933). C'est celui que reprend Lukasiewicz ³⁰.

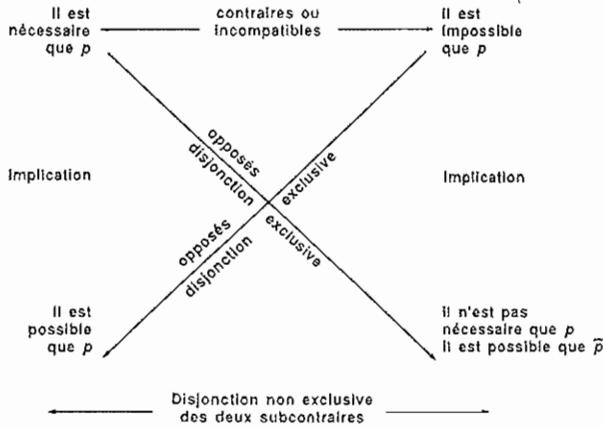
27. Hintikka, in *Models for modalities*, 1969.

28. Cf. plus bas note 31 sur la nuance supplémentaire qui s'imposera encore à cet égard.

29. Cf. *De Interpretatione*. XIII, 23a 16.

30. Il signale d'ailleurs qu'Aristote fait alterner parfois *endéchetai* et *egchôrei*.

On a le diagramme suivant :



« Il est contingent que p » équivaut à la possibilité de conjoindre les deux subcontraires, qui résulte du caractère *non exclusif* de leur disjonction, au niveau des prédicats modaux appliqués aux assertions. De ce point de vue, on a la définition « il est contingent que p , si et seulement si il est contingent que \bar{p} ³¹ ». »

Le contingent, c est exactement de pouvoir dire « il est possible que p et il est possible que \bar{p} », conjonction dont Lacan retrouve bien la formule en disant que « $\bar{p}\bar{p}$ n'est pas logiquement vérifié ici, et que le réel, c'est "et... et..." et non "ou... ou..." », car le "trois" est du côté du "et... et..." ».

Comment alors penser logiquement la contingence autrement qu'en traduisant les notions modales en notions non modales ?

Tel est le problème d'Hintikka dont je n'exposerai pas la solution formelle, mais je signalerai simplement, pour la situer, quelques éléments qui, peut-être, expliquent le désaccord de Lacan.

Hintikka appelle, dans sa sémantique logique, le contingent d'Aristote, ou "possibility proper", le *vrai dans au moins un monde possible pour un cours d'événement donné*, alors que le nécessaire est défini comme le *vrai dans tous les mondes possibles*. Hintikka devance Lacan, je pense – du

31. Cf. *Anal. Pr I*, 13, 32a 36-38 ; cf. à ce sujet également W. et M. Kneale, *The Development of Logic*, p. 86 (Oxford 1968). En réalité le point est plus complexe si on distingue encore, au cœur du « possible » contingent, celui-ci est possible cette chose non nécessaire (qu'on assume) dont ne résulte rien d'impossible (y compris le nécessaire) d'après *Anal. Pr I*, 14, 33b 23... C'est ce dernier sens du « possible », à différencier du « contingent » au sens de « p est contingent si et si seulement \bar{p} est contingent » qu'Hintikka identifie avec son « possible au sens propre ». Il s'agit là d'une distinction supplémentaire de sens relative à l'homonymie du « possible » contingent (*endochômonon*). Là-dessus, cf. l'article cité, in *Time and Necessity*, p. 29-31, sur la « dualité entre possibilité à proprement parler et contingence ».

moins ce serait une réponse, même si Lacan ne l'aurait pas dit ainsi —, en brisant le schéma extensionnaliste des logiques attachées à la référence unique, au mythe pourrait-on dire de la transparence référentielle soumise au schéma de la "name-relation". Or c'est ce que met justement en danger la modalité, comme le fait en physique la mécanique des *quanta*. Il brise cette idée qui, de Frege, s'est transmise jusqu'à Carnap, qu'à un objet doit correspondre un signe déterminé, c'est-à-dire que la « correspondance doit être univoque », et qu'à la correspondance univoque, même la modalité doit bon gré mal gré se plier, vu que « désigner de façon univoque » signifie le vrai³². C'est le sens de l'*Abbildung* ou représentation des faits.

Cette « désignation unique » (*Eindeutigkeit*) signe le jugement d'expérience comme tel, et c'est encore à une *syntaxe de la « désignation unique »* que Carnap a en fin de compte cherché à réduire la logique modale. Il a voulu soumettre la modalité à la clôture « analytique » ; cela veut dire : en appliquant la quantification aux contextes modaux. Or la quantification est une logique non modale³³.

Contre cela et pour faire pièce à l'argument quinquien de la faiblesse logique des modalités due à l'opacité de la référence³⁴, Hintikka « concasse de l'Être », comme dit Lacan. Ce concassage prend justement la forme d'une logique de la référence multipliée à des mondes possibles alternatifs : il y a alors transparence à des références multiples, dit Hintikka, solution qui fait sans doute écho à l'équivocité réglée des diverses significations de l'Être chez Aristote.

Dans cette sémantique modalisée, l'objet n'est plus donné comme absolu mais appréhendé à travers des situations distinctes dans différents mondes possibles. Parmi ces situations hiérarchisées dans ces mondes, ou « univers du discours », il y a les futurs, les choses qu'on espère, qu'on croit, qu'on imagine (attitudes propositionnelles).

Mais on pressent aussitôt pourquoi Hintikka a « fait ce qu'il ne faut pas faire ». En exprimant la logique de la modalité à l'aide de schémas d'axiomatisation pour les attitudes propositionnelles, comme « A croit que p », Hintikka, il est vrai, étend la quantification à ces contextes sans tomber dans le travers qui consisterait à imposer un principe de substituabilité à des expressions qui justement y résistent. Ce faisant, il affiche une option insoutenable en faveur d'une logique de la contingence, disons pour faire vite — et c'est le sens de la logique des attitudes propositionnelles dont fait notamment partie, soit dit en passant, l'assentiment — une option où le sujet est traité à l'aide de signes, en référence d'ailleurs à Husserl. Or la référence

32. Cf. Moritz Schlick in *Allgemeine Erkenntnislehre*, Vienne, 1918.

33. Comme le montre la lecture russellienne de $\exists x(\phi x)$, cf. ci-dessus note 7.

34. Voir encore les déclarations de W. V. O. Quine dans sa conférence à notre colloque international sur le *Cercle de Vienne, Doctrines et Controverses* (1983, publ. chez Klincksieck, 1986, coorganisé par J. Sebestik et moi-même).

à la *subjectivité husserlienne* est, je pense, un écran de taille entre Lacan et Hintikka. C'est la première difficulté.

La seconde en dérive. La sémantique des mondes possibles axiomatise l'intentionnalité husserlienne, mais du point de vue lacanien, c'est au prix de la logicité du signifiant. Ce qui est perdu est la façon, comme dit Lacan, « nécessité » dont se signifie le manque structurel à être du sujet. Le « concassage de l'Être » par la modalité ne rapproche pas de ce manque, loin de là ! Sur quoi débouche cette logique en effet ? Sur la reconstruction de mondes multiples à partir du primat donné de préférence aux possibilités intentionnelles, c'est-à-dire « motivées » mais prises dans le schéma de l'objectivation des noèmes husserliens.

Reportons-nous par exemple à la section 124 des *Ideen* d'Husserl où référence est faite au « pur visé » ou « objet » au sens sémantique, pour un acte expressif auquel on peut associer une signification logique. Est ici saisi conceptuellement le rapport à l'objectivité dans de tels actes qu'Husserl appelle aussi des actes logiques auxquels il s'agit de ramener tous les autres. Le résultat est une logique de la dépeintion (*abbilden*, dit Husserl)³⁵ où ce qui est dépeint est, non pas comme chez Wittgenstein, le monde des faits mais l'intentionnalité ou plus exactement, comme dit Husserl lui-même, sa propre conceptualité.

On notera dans ces paragraphes la connotation picturale et on ne s'étonnera dès lors plus du tout que le paradigme esthétique d'une pareille tentative comme celle d'Hintikka soit la peinture abstraite, et tout précisément le cubisme, c'est-à-dire, comme il le dit, une « peinture de l'*Erkenntnis kritik* », *ein Gemälde Erkenntnis kritik*³⁶ (ou « peinture de la critique de la connaissance³⁷ »).

Mis à part la référence picturale, il est clair que la sémantique des mondes possibles cède d'une certaine façon au mythe de *la représentativité du sujet*. Et c'est ici qu'Hintikka, certes avec les moyens de la science logique plutôt qu'avec ceux de l'art, fait erreur dans la perspective lacanienne d'une science de la contingence. L'illusion du Finlandais est de croire qu'en

35. Husserl *Ideen*, trad. de P. Ricœur, Paris, Gallimard.

36. Expression de Fritz Novotny, cit. par Ch. Gray in *Cubist and Aesthetic Theories*, Baltimore 1953, à propos de Cézanne qu'Hintikka rappelle tout en reconnaissant que, dans le contexte, elle n'est pas ce qu'il y a de plus à propos...

37. Ces références d'Hintikka à la peinture cubiste, cet « art de la phénoménologie husserlienne » comme il le dit, émaillent le chap. 11 de *Intentions of Intentionality*, Reidel, 1975, intitulé « concept et vision ». La peinture cubiste, et il pense tout particulièrement aux *Ménines* de Picasso (17 août puis 19 septembre 1957), illustre cet effort qui consiste à « représenter » (*abbilden*) la conceptualité de l'intentionnalité, une fois l'objet dissous. Voir à ce sujet (qu'on retrouve également dans le *Monde sans objet* de Malevitch, manifeste de 1922 pour un nihilisme positif) le chapitre qu'Erick Porge consacre au « Temps logique des *Ménines* » dans *Se compter trois*, p. 163, Érès, 1989.

« concassant l'Être » par les mondes possibles, on rejoint le sujet *sub specie logicae*, par le procédé de la quantification des attitudes propositionnelles.

L'irreprésentabilité corrélatrice du sujet et de la syntaxe : Wittgenstein du côté de Lacan sur le point qui le sépare d'Hintikka

La subjectivité selon Hintikka, aussi modalisée soit-elle, est exactement ce que Wittgenstein qualifierait d'« irreprésentable » dans la même mesure où la syntaxe de la logique du langage dans le *Tractatus* échappe, du fait de son caractère transcendantal, à toute description sensée.

Le « sujet » est en effet, pour Wittgenstein, du point de vue de la logique du langage, seule nécessaire, un point évanescent, sans extension. Il s'agit du sujet connaissant. Le « sujet de la représentation est à coup sûr une illusion », écrit Wittgenstein. Par contre, il y a un sujet de la volonté qui est le sujet absolu de l'éthique (5 avril 1916, *in Carnets*).

Par ces déclarations, Wittgenstein élimine le sujet de la connaissance et avec lui l'autoconnaissance du sujet comme point d'origine de la représentation. Cependant ce n'est pas là éliminer le sujet en tant que tel, mais seulement le sujet de la pensée et avec lui le fait que le sujet de la pensée puisse être également pensé « dans le monde », c'est-à-dire dans les limites du pensable, et du dicible³⁸. Ainsi définir la pensée (*Gedanke*) comme image logique ou représentation d'une possibilité dans l'espace logique revient à dépouiller la pensée de sa factualité psychologique mais aussi de sa capacité d'être orientée en tant qu'activité se dirigeant d'un sujet vers l'objet. Pour aller jusqu'au bout, Wittgenstein évalue même le signe de la subjectivité qui se trouverait maintenue dans la graphie frégeo-russellienne, à laquelle renvoie la critique du signe « \vdash » qui est contenue dans la proposition 4.442 du *Tractatus*³⁹.

Il est « impossible pour une proposition d'établir qu'elle-même est vraie » parce que ce serait un fait d'autoreprésentation du sujet de la pensée qui n'a pas sa place dans la logique. Le sujet de la pensée est une illusion (*cf. Carnets*, 5 août 1916).

Or est également impossible la possibilité du métalangage au sens d'une syntaxe qui prétendrait exprimer les traits essentiels des signes-objets qui font des signes des images logiques, soit des « pensées » du monde⁴⁰. Le sens

38. Voir la métaphore de l'œil dans le *Tractatus*, 5.633 et 5.6331.

39. Cf. à propos de 4.442 et sur cette critique, l'art. de J. Vuillemin, p. 310 des *Actes du Colloque d'Aix* (1969) sur Wittgenstein, *Revue internationale de philosophie*. Le signe « \vdash » présuppose un « sujet » qui « tient pour vrai que p ».

40. Il s'agit des propriétés internes à la logique de la dépiction, par opposition aux propriétés externes, exprimables, d'un langage pris comme objet.

des propositions « se montre de soi-même » en elles sans qu'elles puissent être « dites » par un observateur du langage. La réflexivité anonyme du sens supplée à la non-réflexivité du sujet de la pensée. La pensée image (logiquement) les faits à condition que le sujet s'en retire tout à fait.

C'est en ce sens que pour Wittgenstein « la logique emplit (*erfüllt*) le monde » sans laisser de place au sujet, et que tout ce qui se laisse exprimer tient exclusivement dans les propriétés et relations des *objets* (cf. *Tractatus* 5.64 ; raison pour laquelle le solipsisme conséquent est le réalisme).

La proposition 6.124 du *Tractatus* nous aide à préciser encore que le sujet auquel la logique donne son congé est le « nous », « nous qui » exprimons ce que nous voulons à l'aide des signes. Le seul ordre qui vaille est celui de l'inévitabilité logique de ce qui se montre dans les propositions, en un mot, l'ordre de la possibilité logique de signifier antérieurement même à toute confrontation du langage avec les faits du monde, avant même, par conséquent, l'épreuve de sa vérité (ou de sa fausseté).

On mesure donc, à l'élimination du sujet de la représentation des faits, la portée anti-phénoménologique, au sens husserlien, du projet logique de caractère objectiviste (au sens de 5.64 cit. ci-dessus) de Wittgenstein. Sans aller jusqu'à identifier le déterminisme transcendantal de la logicité du sens chez Wittgenstein avec le nécessitarisme de la « logique du réel » propre à la conception lacanienne du sujet, une chose les réunit qui est la corrélation de l'irreprésentabilité du sujet avec l'impossibilité de la syntaxe, au point précis où la possibilité de faire sens, liée au statut nécessaire d'une relation de pré-inscription du possible, « cesse de s'écrire ».

Donc *irreprésentable*, le sujet est chassé de la logique et, point intéressant, il est chassé de la logique par le même mouvement qui chasse de la logique la syntaxe. Or Hintikka ne lâche pas la rampe de la syntaxe. Il s'y tient ferme pour accéder au sujet tel qu'il l'entend. Il veut tenir ensemble ce que Wittgenstein lâche ensemble : le thème du sujet et la syntaxe. Dans le rapport compliqué qui lie Hintikka à Wittgenstein, il y a deux choses qui mettent Wittgenstein du côté de Lacan :

Hintikka ne croit pas comme Wittgenstein que la logique « s'occupe d'elle-même », et que, pour cette raison, il faut sans doute la laisser tranquille, c'est-à-dire aussi ne pas lui mettre des bâtons dans les roues, la laisser *se montrer* dans nos propositions sans l'anticiper en toute hâte par nos représentations construites, par nos constructions logiques qui sont autant de marchepieds au-dessus du vide : « rien ou le monde », dit Wittgenstein, entendez le monde dont la structure logique ne se conquiert pas à l'aide de langages artificiels, mais qui s'*exhibe* (6.124). On note la forme pronominale d'expressions comme « s'asserte », « se montre », qui, très caractéristiques de la pensée wittgensteinienne, ne sont *jamais appliquées au sujet*, mais précisément à *tout ce qui n'est pas lui vu que c'est tout ce qui n'est pas lui* qui se *montre* dans nos propositions. Ainsi Wittgenstein peut-il dire, *comme*

Lacan, que le « langage parle de lui-même », ou que le « réel parle de lui-même » ou que la « parole est au réel » « Logique du fantasme ».

On comprend dès lors les références lacaniennes à Wittgenstein dès qu'il est question du leurre intrinsèque des projets de « reconstruction rationnelle » par la voie de la syntaxe. Lacan trouve en Wittgenstein un allié contre ces architectes fous qui veulent refaire le monde des apparences. Récapitulons. D'une part, la logique n'est pas un métalangage mais « un métadiscours dans le langage » (Lacan, « Logique du fantasme »). La deuxième chose qui met Wittgenstein du côté de Lacan contre Hintikka est, disons, « la façon nécessitée » (au sens où le sujet n'y peut rien quoi qu'il veuille y mettre) dont une proposition a la *possibilité*, est *capable de*, *peut faire sens* dans le monde⁴¹, bref la fameuse possibilité d'Aristote qu'Hintikka a laissée de côté⁴² pour faire porter son travail sur ce qu'il appelle la vraie contingence. Or c'est cette possibilité logique antérieure à la vérité qui « cesse de s'écrire », qui permet d'écrire tout ce qui s'écrit.

La logique du trou (Lacan) et la logique du plein (Wittgenstein)

L'accord de Lacan et de Wittgenstein serait complet si en prenant le parti de la possibilité logique de faire sens, on ne lâchait pas avec Wittgenstein la modalité. Or c'est bien ce qui se passe. Les logiciens professionnels de la modalité ont beau faire acte de charité avec Wittgenstein à qui l'on peut faire dire beaucoup, la modalité, du moins sa logique, y est bien à l'étroit. Au-delà de la reconnaissance de la multiplicité des états de choses⁴³ qui semble offrir une voie hors du chemin étroit de la logique non modale du premier ordre, il semble difficile de lui accorder une sémantique des mondes possibles, précisément pour cette raison que la multiplicité des états de choses ne peut donner lieu à une *théorie*, qu'elle est *inexprimable* autant que la forme logique dans la première philosophie de Wittgenstein.

Et c'est à ce point que s'effondre la base d'accord qu'on a cru tout à l'heure entrevoir, car la raison toute lacanienne pour laquelle la logique du réel n'est pas représentable d'après Wittgenstein est, comme on l'a mentionné, que la logique emplit (*erfüllt*) le monde avec les limites duquel elle se confond⁴⁴. Dans cette logique où le réel est tout ce qui n'est pas le sujet et où le sujet est voué à disparaître de ce « remplissement », on peut légitime-

41. Pour Wittgenstein, le sens est du côté de la possibilité logique qui conditionne et réglemente l'événement. Si c'est nécessaire, c'est possible.

42. Il s'agit du possible impliqué par le nécessaire. Cf. ci-dessus Hintikka à partir d'Aristote.

43. Dans la philosophie des jeux de langage de ce qu'on appelle le « second Wittgenstein ».

44. Cf. ci-dessus notre référence au *Tractatus* 5.61.

ment se demander s'il y a une quelconque place pour l'inscription des effets signifiants du sujet dans ce réceptacle logique de la possibilité des faits, à moins que le sujet inconscient ne bascule tout entier du côté du plein logique. On voit donc exactement maintenant pourquoi, parce que la logique du réel, au sens où l'entend Wittgenstein exclut cette fois la contingence du côté du sujet, il est impossible qu'en psychanalyse quelque chose comme la *vérification d'une hypothèse* puisse être menée à bien. Toujours chez Wittgenstein, la psychanalyse est présentée comme ne satisfaisant pas aux critères d'une *science de la nature*. Le « lacanisme » de Wittgenstein le porte à l'encontre de la même prétention, que la psychanalyse nourrit, de s'ériger en « science du réel ». Au « nom du tiers » côté sujet dont Lacan entend faire science, s'oppose le remplissement logique d'un espace dont le sujet est prié de se retirer sans mot dire.

On objectera à juste titre que le sujet qui se retire est celui de la connaissance, non celui de la répétition de l'acte, et que sa désintentionnalisation jusqu'à l'os peut paradoxalement profiter à l'identification du sujet inconscient (comme ce qui reste, une fois évacué le sujet de la connaissance) avec le réel. C'est ce que j'ai insinué en ajoutant ci-dessus la restriction « à moins que le sujet inconscient ne bascule tout entier du côté du plein logique ». Mais Wittgenstein n'autorise pas ce renversement du sujet en ce sens sur le réel. La « pensée » au sens d'image logique est au contraire de part en part « conscience », raison pour laquelle dire « pensée consciente » est, dit Wittgenstein, un pléonasme (*Cahiers Bleus*, p. 58).

En conclusion, s'il est vrai que l'exclusion, ici du sujet de la connaissance, rejoint par l'« élimination de sa nature de fait » (expression de J. Vuillemin⁴⁵) la critique lacanienne de la logique du savoir le vrai par les signes, il n'en demeure pas moins qu'une logique du signifiant relève d'une causalité dont la logique wittgensteinienne n'a rien à faire, non seulement parce que toute tentative de l'expliquer introduit de la mythologie dans le langage, ce que Wittgenstein ne se lasse pas en effet de dire à l'encontre de la méthode explicative de Freud notamment, mais aussi parce que l'objectivation logique aboutit à un monde rempli comme un œuf, hors duquel le sujet tombe comme une dépouille, par le fait même de sa contingence de sujet conscient ou inconscient.

D'accord par conséquent pour dénoncer l'irreprésentabilité du sujet avec l'illusion « herméneutique » qui guette le projet de faire parler le langage sur lui-même, Wittgenstein et Lacan se séparent sur le rapport entre contingence et réel. Lacan identifie réel et contingence au nom d'une logique du possible comme trou, mais Wittgenstein fait du réel un plein logique en en soustrayant toute la contingence vue du sujet.

45. Cf. note 31.

L'hypothèse qui se présente dès lors est la suivante : s'il est vrai que tout ce qui a lieu est un événement *a priori* logiquement possible, comme le déclare Wittgenstein, de deux choses l'une : ou bien il n'y a pas d'autre sujet que celui qui se trouve par là même exclu, sujet des attentes et des représentations, sujet psychologique de la connaissance, ou bien, déjeté hors de la cognition, il reparaît sous les actes logiques eux-mêmes, comme l'actant logique par excellence. L'alternative indique qu'il est sans doute rapide de « diagnostiquer » une « scotomisation du sujet » dans le propos wittgensteinien. Si d'aventure le lecteur se laissait tenter par la seconde possibilité, il serait alors conduit à admettre la façon nécessaire dont le *remplissement* logique du monde incorpore les actes du sujet, toute contingence du sujet exclue, qui contrevient à la définition lacanienne du réel.

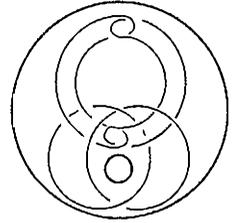
Enfin dans les limites d'une œuvre (le *Tractatus*) qui comme l'a écrit Wittgenstein, trace de l'intérieur les contours de tout ce qui importe, qu'elle ne peut pas dire et qui réside en dehors d'elle, l'écriture logique, mais non formelle, est moins le résultat d'une disruption du signifié comme chez Saussure ou les stoïciens, qu'un effet de disruption des signifiants produits par le processus même de la signifiante avant que celle-ci ne s'opère au niveau du représentant par substitution. Bien malin l'interprète qui saurait démêler, du sujet qui tombe, le trou au lieu des actes, et l'en distinguer du plein, si, comme le pense Wittgenstein, est véritablement « événement » (*Ereignis*⁴⁶) ce qui occupe dans l'espace des possibilités logiques sa place, sans reste. De là la difficulté (lacanienne ?) à se prononcer sur la scotomisation du sujet dans l'œuvre, en particulier l'écriture logique, de Wittgenstein.

46. Cf. *Remarques philosophiques*, III, 33.

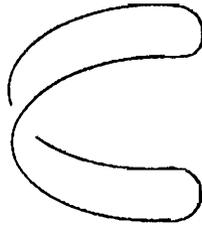
Topologie

Commentaire d'un dessin du séminaire du 15 février 1977*

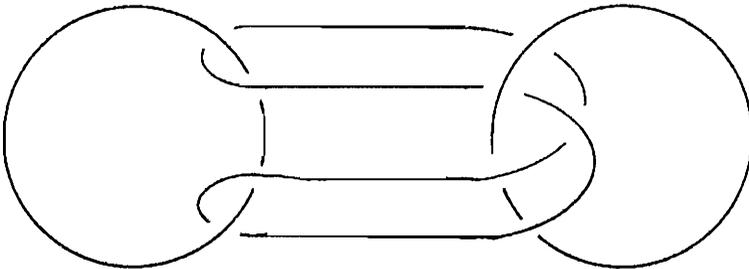
Anne-Marie Ringenbach



À la suite d'*Encore* où il introduit le rond plié ou boucle pliée en deux², Lacan reprend cette «forme d'oreilles» dans le séminaire « Les non-dupes errent » du 12 mars 1974.



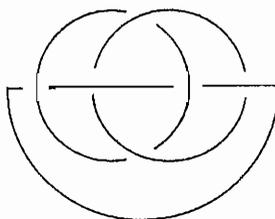
Il propose alors une façon de présenter le nœud borroméen ainsi :



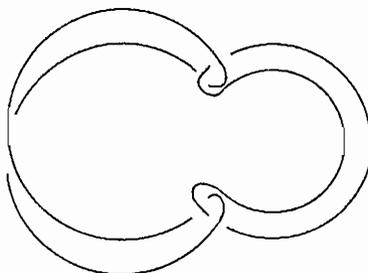
*. J. Lacan, « L'insu que sait de l'une bête s'aile à mourre », séminaire inédit, 1976-1977.

1. J. Lacan, *Encore*, Le Seuil, Paris, 1975, 113, p. 117 et 123.

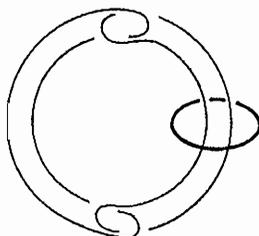
présentation qui est le résultat de l'opération de «tirer» sur les deux ronds de ficelle, le troisième restant au milieu :



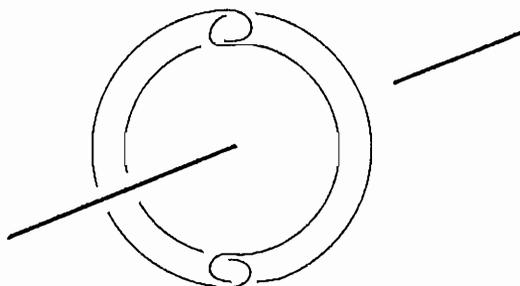
Dans le séminaire RSI, séance du 11 mars 1975, Lacan avance que le nœud n'est strictement productible que d'être fait exprès de la «confusion de deux boucles qui tiennent de chaque côté les formes d'oreilles»



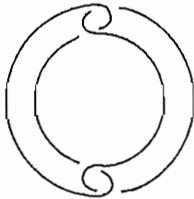
qui sont la forme la plus simple pour engendrer le nœud borroméen, avec ici, un rond externe qui tiendrait les deux boucles d'oreilles :



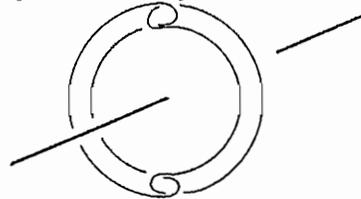
La droite infinie remplit le même rôle :



«Le fait que nous puissions dans ce faux trou faire l'adjonction d'une droite infinie et qu'à soi tout seul ceci fasse de ce faux trou un trou qui borroméennement subsiste, c'est le point sur lequel je m'arrête aujourd'hui.»

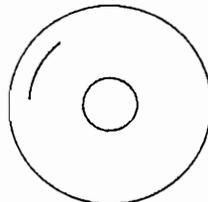


faux trou

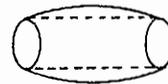


trou qui subsiste borroméennement

Dans le séminaire « L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre » du 9 mars 1977, Lacan indiquera que les ronds de ficelle, ça ne tient pas ou alors «ça ne tient qu'à condition d'être quelque chose qu'il faut bien appeler par son nom : un tore. En d'autres termes, il y a trois tores qui sont nécessaires parce que si on ne les suppose pas, on ne peut mettre en évidence le fait que ces tores sont nécessités par le retournement des dits tores».



tore

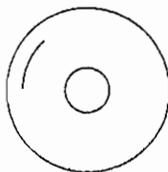


tore retourné trique

Si l'œil se place face au trou central de la trique,



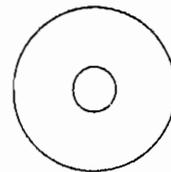
on obtient une autre présentation du tore retourné, identique au tore de départ à l'endroit-envers³.



tore



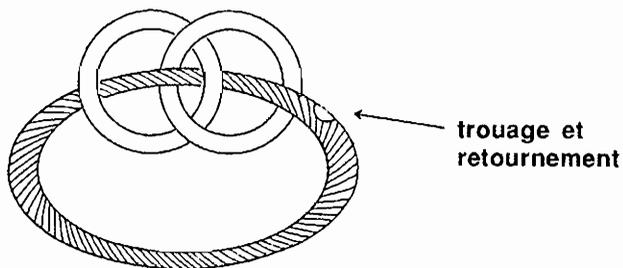
tore retourné trique



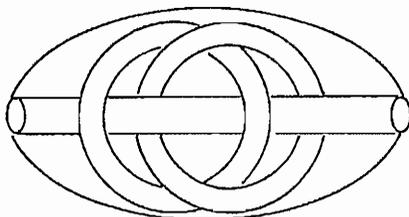
tore retourné changement de point de vue

2. Voir *Littoral* n° 21, l'article de Mayette Viltard, « Point de vue sur l'identification », qui déplie les cas de retournements de tores et les présentations de ces retournements en fonction des points de vue différents pris sur le tore.

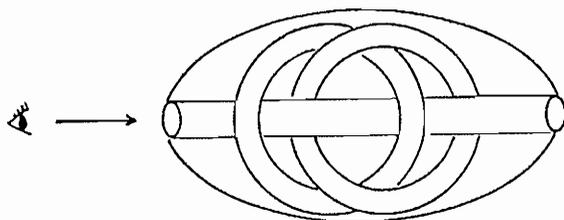
Si on a trois tores noués borroméennement :



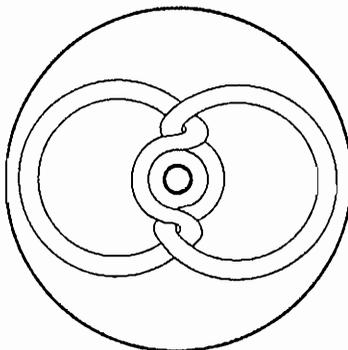
à en retourner l'un d'entre eux, on obtient cette disposition où, vu du dehors, celui qui est retourné enveloppe les deux autres :



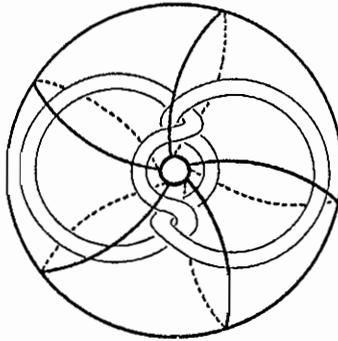
mais le point de vue pris en regardant dans l'axe du trou central du tore retourné



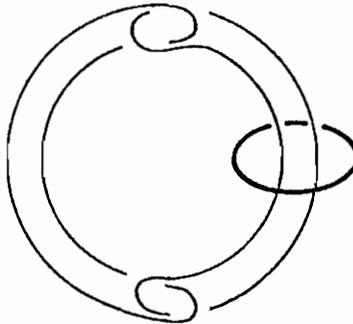
fait surgir les deux tores enveloppés avec cette forme d'oreilles que Lacan a introduit précédemment :



Il y a un tore implicite et une opération de retournement dès que l'on voit des oreilles pliées au lieu des cercles.

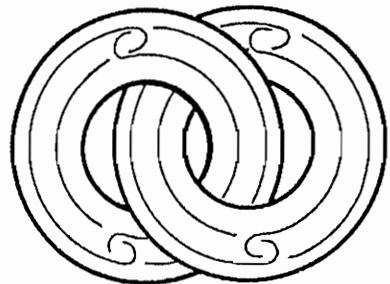
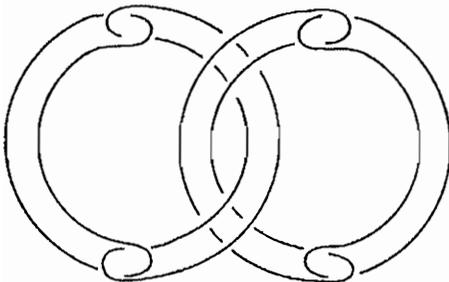


On peut donc considérer que ce dessin :

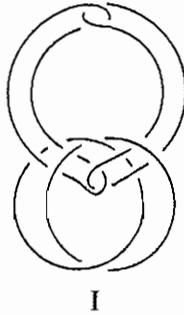


avec une consistance qui représente l'anneau du tore est une façon de représenter le retournement d'un des trois tores noués borroméennement.

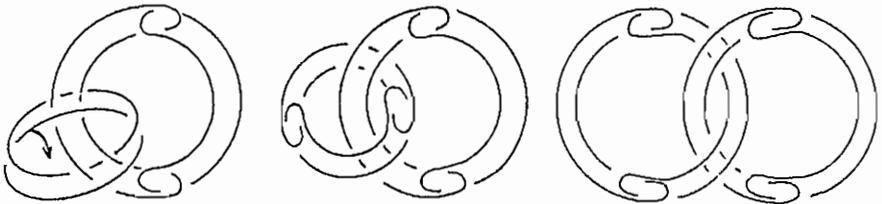
La chaîne à quatre ainsi présentée porte la marque d'opérations de retournements de tores.



Dans la séance du 15 février 1977, Lacan présente ce dessin⁴ :



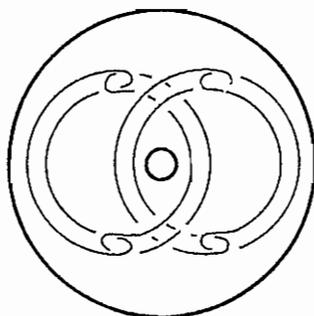
et indique l'opération suivante : «comme vous le voyez, cet élément-là pourrait être replié de façon telle que ces deux cercles se bouclent comme ceux que vous voyez ici, ce qui réalise un nœud borroméen».



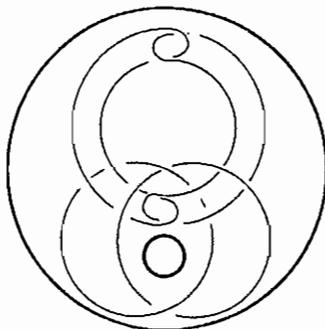
Lacan commente ainsi ce dessin I : «Je me tracasse avec des histoires de chaînes borroméennes. Comme vous le voyez, cet élément-là pourrait être replié de façon telle que ces deux cercles se bouclent comme ceux que vous voyez ici, ce qui réalise un nœud borroméen. Ce n'est pas absolument tout simple et le fait que j'ai dérangé plusieurs fois Pierre Soury qui est quelqu'un dont j'ose croire que... mais dont j'ose croire que je suis pour quelque chose dans le fait qu'il ait beaucoup donné dans le nœud borroméen. Je lui ai posé récemment la question de savoir comment quatre tétraèdres peuvent se nouer borroméennement entre eux. Il m'en a aussitôt donné la solution, solution que j'ai vérifiée pour être valable. C'est quelque chose qui implique ce que vous voyez là, à savoir non pas une relation entre ces termes qui soit sphérique mais une relation que j'appellerai torique.»

3. Présentation d'un dessin dit de «trois quarts», effectué par Éric Legroux dans le cadre de l'exercice de lecture de topologie, 1990.

Lacan essaie d'établir que tout ce qui concerne le nœud borroméen ne s'articule que d'être torique. Le tore se caractérisant tout à fait spécifiquement d'être un trou, comment le cerner. Alors qu'on pourrait s'attendre à ce que le trou torique soit marqué ainsi :

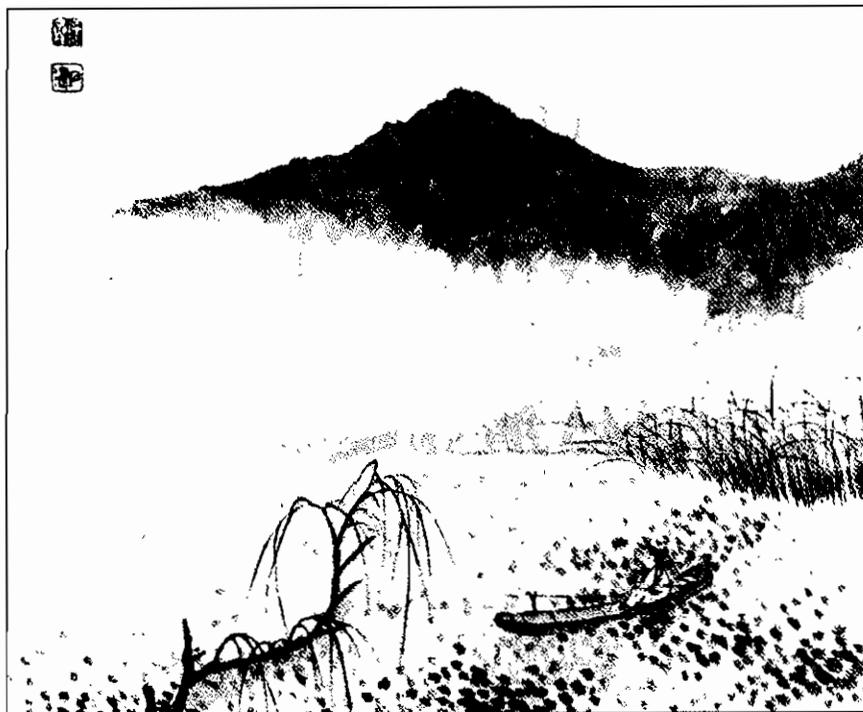


Lacan propose ce dessin *a priori* incompréhensible :



L'opération précédente permet de poser que ce tore est celui qui permet deux points de vue à la fois, les anneaux pliés rendant compte du retournement effectué de tores et les deux cercles à plier rendant compte d'une opération de retournement s'effectuant.

Ce tore incompréhensible soutient ce commentaire de Lacan : « Il m'a semblé tout aussi torique le mode sous lequel – mais je ne l'ai reçu qu'hier soir – le mode sous lequel Pierre Soury m'a envoyé le nœud borroméen de quatre tétraèdres. Ceci simplement pour vous expliquer que ça me fait souci de savoir si, à un espace représentable sphériquement, l'application de nœud borroméen engendre un espace torique. »



Shih-l'ao,
Peintre-pêcheur
Collection « Nü-wa Chai »

L'espace du regard en peinture

Jacques Lis

Trop souvent la « psychanalyse de l'art », si cette expression a jamais eu un sens, n'atteint pas la hauteur de son sujet. Surtout elle ne présente aucun intérêt pour l'art. Lacan le savait qui professait que le seul avantage que le psychanalyste ait le droit de tirer de sa position c'est de se rappeler avec Freud qu'en sa matière toujours l'artiste le précède, et qu'il n'a pas à faire le psychologue là où l'artiste lui fraie la voie¹.

C'est sans doute pourquoi son approche de la peinture est quelque chose de tout à fait original dans le champ psychanalytique puisque, loin de lui faire la leçon, c'est d'elle qu'il se trouve enseigné. Ainsi n'interprète-t-il pas les fantasmes de l'artiste, mais dégage-t-il de la peinture les éléments structuraux propres à travailler son champ. Car la peinture lui ouvre le chemin où le domaine de la vision se trouve intégré au registre du désir. Aussi, disait-t-il, son séminaire n'est pas l'École du Louvre. Mais ce qu'il donne à voir de la peinture au fil de ces années paraît tellement éclairant qu'il y a lieu de l'envisager dans l'aire picturale elle-même, comme un apport à part entière. Parce qu'il traite des mécanismes pulsionnels de base, parce qu'il restaure « le point de vue de la structure dans la relation libidinale² », s'y révèle en effet ce qu'il y a de plus essentiel dans le champ scopique, rendant compte, enfin nous semble-t-il, de la communauté de recherches picturales étonnamment diverses.

Quel point commun en effet entre les encres noires de Shi-t'ao et le colorisme de Cézanne, entre la tension des formes dont Kandinsky donne une grammaire majeure à ses yeux, et l'émotion pure de la couleur dont Matisse

1. Lacan, *Hommage fait à M. Duras du ravissement de Lol V. Stein*, dans *Cahiers Renaud-Barrault*, 1965. Et dans *M. Duras*, édit. Albatros, 1985.

2. Lacan, *Séminaire XI*, Le Seuil, 1979, p. 101.

définit son art ? Quel est l'objet de la peinture, de Lascaux au Bauhaus, qui soutient notre appellation commune pour des expressions apparemment tellement hétérogènes ? Ce n'est pas la couleur, ni la forme, ni la matière, ni le support, non plus les multiples options techniques. C'est nous semble-t-il une quête, quête du scopique. Or, dans cette quête du scopique il y a une dimension partagée : la préoccupation constante des peintres d'appréhender l'espace³.

Alors, on découvre les fenêtres qui s'ouvrent dans tant d'œuvres, et les miroirs, et les panoramas, et puis l'art « céleste » de Corrège, les profondeurs aquatiques de Monet, celles mobiles du dripping pollockien, les tiroirs de Dali, les déchirures de Remedios Varo, etc.

Il faut apprécier également combien l'attention portée à la couleur est venue redoubler cette quête de l'espace : depuis la lumière des impressionnistes, l'explosion divisionniste de la touche, la découverte du chromatisme, jusqu'à la transparence de Rotko et l'infinitude du bleu de Klein.

Le travail de la matière encore, où le mur même, de Tapiés ou Dubuffet, n'est jamais fermeture, où pour le moins s'y révèlent les paysages fantastiques qu'y voyait déjà Léonard.

La perspective de Brunelleschi est une découverte essentielle pour l'appréhension de l'espace, et dont les implications structurales majeures l'excèdent. Mais, bien avant, la technique du nuage dans la peinture millénaire chinoise échappait à l'ordre de la linéarité sans sacrifier l'espace, la profondeur. Et déjà Vasari se méfiait de l'ordre perspectif, qui a pu apparaître comme une contrainte que le cubisme un jour a fait éclater, pour s'ouvrir à la « simultanéité », c'est-à-dire en quelque sorte à une multiplication de l'espace.

Boccioni a vu dans l'interpénétration des plans un prolongement de l'espace. De là, les suprématises se sont lancés dans une tentative folle : à la recherche de la quatrième dimension. En ce sens leur démarche est exemplaire de la quête picturale de l'espace⁴. Cette impossible vision de la quatrième dimension, ils ont voulu la soutenir à l'aide de surfaces transperçant l'espace, et leur « libre navigation ». Imaginant une interchangeabilité de l'espace et du temps, et la liberté inconditionnelle du mouvement, dans toutes les directions, dans un « vide créateur d'infinies transformations énergétiques ». Réalisant un espace ouvert, sans implication pratique, sans haut ni bas (Malévitch retournait ses toiles d'une exposition à l'autre), sans coordonnées fixes, donc indéfinissable. A quoi pouvait alors aboutir cette recherche ? En 1917, à la dissolution (« philosophique ») des formes pictu-

3. Entendons l'espace brut comme milieu indéfini contenant les objets. Ya-t-il lieu d'en fixer les dimensions ? Peut-être est-ce là justement une croisée des chemins pour les peintres.

4. Voir l'étude d'Andréï B. Nabakov, dans *Malévitch/Écrits*, Champ Libre, 1975.

rales dans le néant. Au carré noir comme néantisation du monde des objets, et au carré blanc sur fond blanc comme liberté ultime de l'espace. Où la plénitude non objective, infinie, du blanc, enfin offrait la possibilité de toutes les couleurs à l'état naissant : (re)commencement du monde.

La chose et la perception du monde

Comment s'ordonne pour l'homme la perception du monde extérieur ? Freud en donnait l'économie de la manière suivante⁵. Il y a dans l'appréhension de la réalité une quête primordiale d'une expérience originelle, celle de l'objet perdu : on ne se livre à un examen de la réalité que parce que les objets, qui autrefois avaient été cause de réelle satisfaction, ont été perdus.

Passage du *Lust-Ich* au *Real-Ich* : le sujet cherche à savoir si les représentations qu'il a de ces objets, et qu'il peut réactualiser par la pensée, peuvent se retrouver dans la réalité, et s'assurer ainsi qu'ils existent encore. C'est-à-dire si cette « Chose » qu'il a au-dedans de lui peut se retrouver au dehors.

Das Ding, la Chose en question ici, est donc à entendre comme « intérieur exclu » et aussi bien « exclu à l'intérieur ». Ce en quoi elle manifeste qu'elle se qualifie d'un champ, d'un espace. La distance, la différence inélectable, entre la satisfaction originelle et celle que peut apporter la réalité, définit un espace irréductible, moteur du désir. C'est ainsi un espace qui peut incarner le champ de la Chose.

Lacan tirera de ce *situs* le *das Ding* dont il fait son propos en 1959. « Le système du monde freudien c'est que c'est cet objet, *das Ding*, en tant qu'autre absolu du sujet, qu'il s'agit de retrouver... mais, il est de la nature de l'objet d'être perdu comme tel à jamais, ce n'est pas lui qu'on retrouve mais ses coordonnées de plaisir, cet état de le souhaiter, et de l'attendre. » D'où l'insaisissable qui préside à l'ensemble induit que, « s'il n'y a pas quelque chose qui hallucine en tant que système de référence, aucun monde de la perception n'arrive à s'ordonner, à se constituer de façon humaine⁶ ». Ceci implique « une subjectivation du monde extérieur », où « la réalité n'est perçue que sous une forme profondément choisie ».

Plus loin, le terme de trouvaille vient s'accrocher à *das Ding* pour marquer la saisie particulière de l'objet qu'il recèle⁷. Car « c'est dans le champ de la Chose que se situe ce que Freud nous présente comme la retrouvaille de l'objet perdu », où le célèbre « je ne cherche pas je trouve » de Picasso vient résonner de ce que le *trobar* des troubadours et des trou-

5. Freud, *Die Verneinung*, trad. This et Thèves, le Coq Héron, 1982.

6. Lacan, séminaire « L'éthique de la psychanalyse », inédit, séance du 9 décembre 1959.

7. *Op. cit.*, séance du 27 janvier 1960.

vères prend le pas sur le cherché. C'est pourquoi Lacan y voit une fonction de leurre : quand la collectivité reconnaît les formations imaginaires de la sublimation, non pas comme objets utiles, mais y trouve la direction par où elle peut se leurrer sur *das Ding*.

Qu'un rassemblement d'objets dérisoires puisse faire collection en illustre le fait : la série des boîtes d'allumettes de Prévert, mais encore l'élection de tel *ready-made*, et aussi, loin de Marcel Duchamp, la récente célébration des arts bruts, révèlent ici, ressort de la sublimation, *La Chose au-delà de l'objet* : Toujours la choséité qu'y acquièrent les objets exprime la dignité à laquelle ils accèdent. Ce que le cristal des mots rappellera à J. Lacan dans l'aphorisme fameux : « *das Ding*, c'est l'objet porté à la dignité de la Chose ».

Alors, comment concevoir cette trouvaille ?

Là l'objet, un objet, revêt la chasuble de la Chose, c'est-à-dire les ornements de sa dignité. Mais, si le champ de *das Ding* était trop habité, si la Chose était trop incarnée, elle perdrait sa qualité d'espace de jouissance et son essence même. Ainsi, ce qui est l'objet de cette élection, ce n'est pas la Chose, insiste Lacan, c'est une Chose. Car la Chose, hallucinée, dans son essence insaisissable, reste elle-même foncièrement voilée. D'où la nécessité, pour la concevoir, de la « cerner », voire de « contourner » ce qu'il faut reconnaître comme le vide constitutif de la Chose.

Illusion de l'espace, cerner la Chose

Lacan, au cours de ce séminaire consacré à l'éthique, citant l'article d'Ella Sharp sur la sublimation, reprend l'exemple *princeps* des grottes d'Altamira pour saisir le rapport originel de la peinture et du vide⁸.

La grotte délimite un lieu central, « extériorité intime ». Cette « extimité », subsistance primitive, Lacan la désigne dans sa forme la plus générale par le terme de la « Chose ». C'est également autour de ce vide sacré, en tant qu'il exprime justement la place de la Chose, que se constitue ultérieurement le temple.

Lacan retrouve ainsi, dans la cathédrale Saint-Marc de Venise, la forme de l'architecture primitive, et le vrai sens de toute architecture, comme quelque chose d'organisé autour du vide. Plus encore, Sainte-Sophie de Constantinople, fleuron de cet art byzantin, nous semble-t-elle illustrer l'ambition aérienne que le vide y induit, au point de nous faire « perdre pied », suivant l'expression de Maldiney⁹.

8. *Op. cit.*, Cf. les séances de février 1960.

9. Henri Maldiney, *Art et existence*, ed. Klincksieck Esthétique, 1986, p. 186.

Or, c'est sur les parois mêmes de ce vide que les premières épreuves sont projetées, avec le caractère d'un au-delà du sacré. L'exercice consiste à « fixer l'habitant invisible de la cavité » sur les parois mêmes du vide : c'est ainsi que la peinture apprend progressivement à maîtriser ce vide et même à le serrer de si près, qu'elle se voue à le fixer sous la forme de l'« illusion de l'espace ». Sans doute, l'espace pictural n'est pas vide, mais contient-il ce vide qui est au cœur de la Chose ? Et là, le vide de la représentation trouve son expression dans l'étendue elle-même que la peinture se propose d'appréhender.

C'est à partir de ce projet majeur de l'illusion de l'espace, en tant qu'il manifeste le champ de *das Ding*, que s'ordonne toute l'histoire de la peinture. Ainsi, Lacan évoque les artifices des artistes pour structurer l'espace, tel le double bandeau de Sainte-Marie Majeure, comme tentatives de traiter certaines stéréognosies. Mais, c'est depuis la fin du XV^e siècle que l'instauration de la perspective linéaire en constitue le point d'orgue. La perspective naît quand on vient à peindre l'architecture elle-même sur les murs de l'architecture. Et Lacan en désigne les nouages de ses reprises virtuelles en montrant comment l'architecture se soumet ensuite à la perspective de la peinture pour retrouver encore le vide de la primitive architecture.

Dès lors, le but de la peinture qui se découvre là ne se réduit pas à la figuration. Lacan dénonce bien sûr l'abord platonicien de l'art du pinceau sur la question de l'imitation de l'objet. La fin des œuvres n'est pas de représenter des objets. Car la peinture toujours transcende ce qu'elle représente : il est évident que Cézanne n'imité pas des pommes. Mais que fait-il donc¹⁰ ? Braque disait : « je ne peins pas les choses, mais l'espace entre les choses » (le souffle dont ont parlé les peintres chinois). Là l'objet ne joue que dans un certain rapport avec la Chose, pour la présentifier et l'absentéifier à la fois. Ainsi, nous sommes là, nous dit Lacan, devant « une sorte d'appareil à prise de sang, à prise de sang du Graal, si vous voulez bien vous souvenir que le sang du Graal est précisément ce qui dans le Graal manque ». Et encore, cette formule essentielle : « c'est d'une certaine façon de cerner la Chose qu'il s'agit dans toute œuvre d'art¹¹ ».

10. Liliane Brion-Guerry (dans *Cézanne et l'expression de l'espace*) note comment chez Cézanne « le corps n'est plus que prétexte [...] à la recherche d'un accord rythmique entre lui et l'espace ». « C'est ainsi l'espace tout entier, enveloppe aérienne et contenu solide, que le peintre reconstruit en une hardie synthèse (142, 144) ». Et, citant André Lhote : l'objet y est utilisé afin que le regard s'excite sur « des résistances successives qui, retardant la quête de l'espace, lui procurent un plaisir subtil » (161). « De l'air entre les objets pour bien peindre... », disait Cézanne (Lettre à E. Bernard, 14 avril 1904).

11. « Attaché à la poursuite d'un objet, on découvre dans autre chose son absence, si bien qu'on ne le trouve qu'en le manquant, la prise se laisse capturer dans la non prise » : Jean Bollock, cité par H. Maldiney, *op. cit.*, p. 191. Et M. Merleau-Ponty : « les visibles eux-mêmes, en fin de compte, ne sont centrés que sur un noyau d'absence ».

L'introduction des anamorphoses dans la peinture, aux XVI^e et XVII^e siècles, est là pour nous montrer que le fait intime de la peinture n'est pas la représentation, mais bien, en quelque sorte, une certaine pratique de l'espace. Car, c'est justement au moment où la représentation était à son comble dans la peinture (en butte à la représentation luxuriante de la réalité, mais aussi bien en représentation dans les salons des palais) que s'en est développé l'usage.

Au cours du même séminaire, Lacan en donne la visée subversive : « Il s'agit, d'une façon analogique anamorphotique de retrouver que ce que nous cherchons dans l'illusion est quelque chose où l'illusion elle-même en quelque sorte se transcende, se détruit, en montrant qu'elle n'est là qu'en tant que signifiante. » L'anamorphose suggère une perspective secrète, et surtout retourne l'ordre perspectif contre lui-même. « Réévoquant la substance qui s'y est perdue¹². »

Son inventeur, Léonard dit-on, n'ignorait pas dans son usage la dénonciation de l'arbitraire de la perspective. Mais l'anamorphose utilise les propriétés des lignes encore pour faire surgir quelque chose qui soit justement « là où on ne sait plus où donner de la tête », à proprement parler nulle part.

Que la tête de mort au pied des Ambassadeurs du tableau de Holbein, ou surtout, la fresque entière de Saint-Jean, du couvent des Minimes de la rue des Tournelles, nécessitent pour devenir visibles un déplacement radical par rapport à l'axe du plan, montre assez qu'il s'agit là d'une subversion du dispositif de la vision, où l'espace lui-même redevient l'élément majeur en jeu et l'objet premier¹³.

Bien plus tard, lors de l'exposition « 0.10 » de 1915, les suprématises, dans une tentative de briser l'organisation convenue de l'espace, présenteront des toiles suspendues sous le plafond ou dans les coins, témoignant encore de cette préoccupation essentielle de l'espace.

Triomphe du regard sur l'œil

En 1964, Lacan se penche à nouveau sur l'anamorphose et la fonction du tableau. C'est alors « le regard comme tel, dans sa fonction pulsatile, éclatante et étalée » qui apparaît.

C'est que l'année d'avant, lors du séminaire sur l'angoisse, il opposait sa conception de l'objet à celle d'Abraham, liée aux stades libidinaux. Il y repérait, sous ses diverses formes, toujours la même fonction où (*a*) est liée à la constitution du sujet au lieu de l'Autre. D'où la liste des objets (*a*), en tant

12. Lacan, *Écrits*, Le Seuil, 1966, p. 681.

13. Voir *Anamorphoses* de Jurgis Baltrusaitis, Flammarion, 1984. A noter comment l'exercice de ces « perspectives dépravées » ont pu servir aux représentations allégoriques de la peinture elle-même.

que reste de la dialectique du sujet à l'Autre, trouvait sa nécessité d'être complétée¹⁴. Le regard, objet de la pulsion scopique, venait ainsi se loger dans le cadre des pulsions fondamentales centré par l'objet phallique (– ϕ de la castration).

C'est lors de ses leçons sur « les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse » que Lacan aborde comme paradigme la pulsion scopique, et y démontre l'antinomie de la vision et du regard dans le but d'atteindre, dit-il, le registre fondamental de la pensée freudienne de l'objet perdu¹⁵.

Suivant le modèle inaugural de la pulsion orale, où le sevrage vient séparer la bouche du sein par une « coupure interne au champ du sujet », le caractère de l'objet cessible induit dans le champ scopique ce que Lacan affirme comme la « schize de l'œil et du regard ».

S'y spécifie l'extériorité du regard comme objet, par rapport à l'œil comme organe : puisque la perception n'est pas dans moi, ce que montre la simple observation phénoménologique, c'est un « je vois au dehors ».

S'impose d'abord la préexistence du regard dans le Réel : où, à suivre Merleau-Ponty, Lacan cherche quelque chose dont l'œil serait la métaphore comme pousse au voyant, quelque chose d'avant son œil. Ainsi, « je ne vois que d'un point mais, dans mon existence, je suis regardé de partout ». Se rappelle là la fonction de l'ocelle, chère à Caillois, modèle premier du regard en tant que tache, et non pas œil, c'est-à-dire préexistence au vu d'un donné à voir¹⁶. Mais, le monde omnivoyeur, précise Lacan, n'est pas exhibitionniste, c'est-à-dire qu'il ne provoque pas notre regard à y forcer le sentiment d'étrangeté. Car dans l'état de veille il y a élisio du regard, élisio de ceci que, non seulement ça regarde, mais ça montre.

La rencontre avec le Réel, *Tuché* aristotélicienne, produit une schize dans le sujet à l'initiative de cette préexistence du regard dans le Réel. Place où vient se loger ce qui est cessible du corps. D'une façon homothétique s'ordonne là la perception, que détermine non seulement l'œil mais son attente, c'est-à-dire la fonction de doublure de la représentation avec ce qu'elle est censée recouvrir.

Dans ce dispositif, le but de la peinture, sous l'égide du regard, nous dit Lacan, est de *tromper* l'œil. Mais ici, nulle référence à la figuration contrairement à ce qui se laisserait lire dans l'apologue antique de Zeuxis et Parrhasios. Si le tableau pratique le trompe-l'œil, ce n'est pas l'apparence qu'il vise, mais bien ce que Platon distingue au-delà comme étant l'idée. Si Zeuxis

14. Lacan, séminaire « L'angoisse », inédit, séance du 15 mai 1963.

15. Lacan, *Séminaire XI, op. cit.*, Cf. les séances de février à mars 1964.

16. Cette préexistence du regard n'est pas sans évoquer la pratique chinoise des « pierres de Lune » : galets que les artistes choisissaient pour les images qui s'y découvrent, ils y calligraphiaient un poème et signaient.

parvient à leurrer les oiseaux avec les raisins qu'il a peints, son rival le surpasse par la simple reproduction d'un voile que Zeuxis lui-même lui demande de lever. Car c'est là que l'homme est trompé par l'illusion d'un voile, c'est-à-dire quelque chose au-delà de quoi il demande à voir.

Il faut reconnaître dans cet apologue ce qui est justement la visée de l'art, c'est-à-dire la Chose toujours voilée, fantôme du vide de la représentation où se loge le regard. Et le voile y apparaît en quelque sorte comme une expression de l'espace. La peinture, qu'elle s'attarde à la figuration des objets ou qu'elle s'en libère, n'est-elle pas toujours peinture d'un voile propre à recouvrir le vide ? Mais du même coup, à le désigner : versant élu de l'expressionnisme en son excès¹⁷. Telles les bandes de l'homme invisible qui montrent, et en même temps dissimulent, le vide. Tout ce qui fait image a bien pour effet de voiler le Réel de l'objet, et en même temps de le cerner, c'est-à-dire de le contourner suivant le trajet pulsionnel.

Ainsi, à contempler le tableau, « c'est précisément à chercher le regard en chacun de ses points que vous le verrez disparaître ». Le regard est ce qui se perd dans la vision, l'inaccessible dans l'image, où sa qualité de manque en fait la condition du désir. Ce que Lacan évoquait dans « l'œil blanc de l'aveugle, comme image révélée et irrémédiablement cachée à la fois du désir scopophilique ». Ce manque, cette élision du regard dans la vision, est cause de ce que l'essence de toute œuvre d'art s'exhale d'un objet invisible.

Ce que nous soutiendrons, c'est que l'objet de tout ce qui constitue le champ scopique, le regard *évanescent*, comme objet *manquant*, y trouve sa meilleure imputation dans l'espace en tant que tel. Si le projet de la peinture est bien de fixer le vide de la Chose sous la forme de l'illusion de l'espace, le regard nous apparaît du même coup dans la condition même de cette illusion. Du regard naît l'espace que le tableau tente d'appréhender. Prend vie alors l'étendue qu'anime le regard qui circule : ouverture où il passe, faille où il se glisse, saillie où il s'enroule, transparence qu'il habite.

Mais alors, qu'est-ce qui fait barrière au vertige, sans quoi la peinture virerait à l'angoisse phobique ? Précisément ce qui fonctionne comme voile, qui fait du regard un objet éliidé. Ce en quoi l'espace pictural est

17. L'art évolue ainsi sur une crête incertaine, au risque de basculer dans l'esthétisme ou dans l'horreur (pôles de l'objet). Mais toujours ce dont il s'agit c'est d'imaginer le Réel.

« Sublimier, c'est recouvrir le Réel du fantasme par une production imaginaire, une représentation esthétique, qui a pour fonction d'apaiser le trou de la jouissance et d'occuper le vide de la chose » (J.-M. Ribettes : « La troisième dimension du fantasme », in *Art et fantasme*, Champ Vallon, 1984, p. 198).

un espace pacifié¹⁸, ordonné, maîtrisé : pas d'espace sans voile, pas de vide sans plein.

Vide et plein

Le vide central du vase de poterie, autour duquel la main tourne la matière, en ferait un modèle du « façonnement du signifiant » par l'introduction dans le Réel d'un trou, d'une béance. Suivant cette image, le vide de la Chose ne se conçoit pas sans un plein autour, en lisière, qui en tenterait la maîtrise. Ici se lirait le projet pictural de « cerner la Chose » où la conjonction singulière en peinture de la pulsion scopique *et de la pulsion anale* se signifierait par la dialectique de la quête du regard, dans le registre de l'espace, et la maîtrise de la matière, dans le cadre de la surface. Que les formes stadiques soient conjointes deux à deux, J. Lacan l'a montré en rappelant la connexion dès longtemps repérée du stade anal à la scopophilie.

Vide et Plein, le remarquable ouvrage que François Cheng a consacré au langage pictural chinois, mais qui a souvent valeur de paradigme pour bien des peintures, devrait nous permettre d'aller plus loin¹⁹. Remarquable, à l'instar de Damisch, que le détour par la peinture chinoise permet de saisir le sens du travail par lequel la peinture occidentale s'est si souvent employée à oblitérer l'instance du vide, révélant par là justement le vertige qu'il ne cesse d'appeler²⁰.

La peinture chinoise, pratique sacrée, s'origine des principes de la tradition taoïste dont l'élément ontologique central est le vide. Le projet pictural chinois est là, dans les termes de Wang-Wei : « au moyen d'un menu pinceau, recréer le corps immense du vide ».

Mais, ce vide n'est pas rien, car il vise à la plénitude : « la grande plénitude est comme le vide, elle est intarissable », dit encore Lao Tzu, « le vide ne demande qu'à souffler », révélant par là ce qu'il contient d'appel. « Vide sensible ».

La plénitude du vide relève d'une dynamique que le taoïsme a énoncé dans l'alternance du Yin et du Yang, en harmonie avec le vide-plein. Leur interpénétration incessante, que l'on retrouve à l'œuvre dans le champ pictural, est une mutation que constituent des productions alternantes où le

18. « Du regard, ça s'étale du pinceau sur la toile, disait Lacan, pour vous faire mettre bas le vôtre devant l'œuvre du peintre » (*Hommage fait à M. Duras op. cit.*).

Deux actes de la déposition du regard donc, qui se concluent en « dompte regard » « comme on dépose les armes. » « La peinture ça élève l'âme et ça incite au renoncement. » « Est-ce que si un oiseau peignait ce ne serait pas en laissant choir ses plumes, un serpent ses écailles, un arbre à s'écheniller et à faire pleuvoir ses feuilles » (*Séminaire XI. op. cit.*, 11 mars 1964).

19. François Cheng, *Vide et Plein/Le Langage pictural chinois*, Le Seuil, 1979.

20. Hubert Damisch, *Théorie du nuage*, Le Seuil, 1972, p. 313.

vide est un plein pour un autre vide. Ainsi, « l'être et le néant s'engendrent-ils l'un l'autre » (Lao Tzu). Dès lors, pour H. Maldiney, cette alternance simultanée fonde le temps en espace²¹.

François Cheng montre comment les peintres chinois se sont attachés à une subtile technique du trait²² propre à rendre les effets du yin-yang. Le trait qui n'est pas simple contour des formes, mais qui vise les souffles qui les animent, ne fonctionne à plein que grâce au vide : il faut que le vide le précède, le prolonge, et même le traverse. « Le trait comporte l'endroit-envers et le vide-plein », dit Tang-hsun. L'artiste doit être capable de montrer les choses vues de divers côtés, mais aussi ne pas tout montrer, selon le principe du yin-hsien (invisible-visible). Car les choses doivent être présentes et absentes. De même, tout l'art de l'exécution apparaît à Li Jih-hua, dans des notations fragmentaires et des interruptions, effets de ce que « partout le vide doit s'entremêler avec le plein ».

Au-delà du cadre même, ce jeu d'éclipse intéresse évidemment le hors-champ, c'est-à-dire, comme l'écrit F. Cheng, « ce qui est contenu dans le paysage et ce qui le déborde, ce qui est vu et ce qui donne infiniment à voir ».

Ces productions alternantes du yin et du yang sont à l'origine encore des effets de réversibilité des formes elles-mêmes. Ainsi, le peintre Shih-t'ao montre-t-il comment la montagne, avec la superposition de ses cimes et de ses vapeurs, se confond avec les jaillissements de la mer. Passages magiques d'une forme à l'autre auxquels s'est si souvent attachée l'œuvre fascinante de M.-C. Escher.

Dans cette veine, Henri Maldiney, en quête de « l'efficace du vide dans l'art », a porté son attention sur *La Marquise de la Solana* de Goya, pour y repérer ces jeux subtils et vertigineux de la figure et du fond²³. À la différence de la sculpture, l'espace pictural est un champ singulier où figure et fond, de la même substance, s'induisent mutuellement par nécessité. « Le tableau est espace unique qui se reverse en lui-même sous les deux espèces de la figure et du fond », dit H. Maldiney. Il n'y a pas un côté yin et un côté yang dans le tableau, qui n'est pas non plus une fois yin et une fois yang. Et, paraphrasant Pu Yen-t'u : « tout yin, tout yang, c'est là le Tao », « toute figure, tout fond, c'est là le tableau ».

Ainsi, à se couler dans la correspondance des deux registres, la peinture nous apparaît-elle comme un lieu d'échange réciproque entre zones contrastantes, de « com-mutation », où l'indécision aux limites induit l'état critique du passage. Moment d'abandon où se perd l'objet de la figuration,

21. Henri Maldiney, *op. cit.*, p. 178.

22. Rôle aussi du nuage. Voir également H. Damisch, *op. cit.* Le rôle des nuées dans le passage des théophanies.

23. H. Maldiney, *op. cit.*, p. 193 à 207.

et s'invente un motif insensé, libéré de toute signification, offert enfin à une jouissance scopique pure, celle de l'espace. « L'unique surface du tableau, surface spatialisante, n'est jamais donnée mais toujours en voie. »

Effets de bord

L'alternance yin-yang définit un espace dynamique où s'opèrent de multiples passages, en ce lieu où H. Maldiney convoque le point gris de Paul Klee. Ils concernent la substance, la densité, du vide au plein, de l'intérieur à l'extérieur, de l'endroit à l'envers, du visible à l'invisible. « Passages dans tous les sens : de l'eau à l'air, du chaud au froid, du sombre au clair, de la douleur à l'indolore²⁴. »

La surface est ainsi animée par des « effets de bord », que Michel de Certeau, par exemple, a pu montrer à l'œuvre, sous de multiples formes, dans *le Jardin des Délices* de Jérôme Bosch²⁵. « Un lieu pour s'y perdre », disait-il, où se produit une « nomadisation de l'espace », due à la « mouvance des limites » et au « transit des formes », qui « distend le visible », « offert à des parcours, à des traversées » qu'y pratique le regard.

« Que se passe-t-il sur cette ligne, disait Michèle Katz, où le regard voudrait s'introduire comme on boit les paroles des lèvres ? Une jouissance. » On songe au sourire léonardesque²⁶. C'est là que le tableau semble faire fonction de bord comme miroir de l'érogénicité de l'œil, où l'objet, à s'y loger, y inscrit les propriétés érogènes de l'organe. Ce que Lacan avait pu caractériser dans certaines anamorphoses dont il dénotait la nature proprement érectile.

Qu'on se laisse aller à ces passages que nous avons esquissés, et l'on verra comment cet univers en mutation aboutit dans certaines œuvres à ce qu'on perde pied, comme si les coordonnées de l'espace euclidien étaient là subverties, dépassées. Il faudrait pouvoir montrer la propriété singulière de certains tableaux, que nous qualifierons volontiers de « moebienne²⁷ », si l'on veut bien nous passer une telle extrapolation : où la « surface spatialisante », « uni-

24. Michèle Katz, Séminaire du Gerap, 1983, inédit.

25. Michel de Certeau, *la Fable mystique*, Gallimard, 1982.

26. A partir du souvenir d'enfance de Léonard de Vinci, Freud livrait la formule qui mène des baisers de Caterina sur les lèvres de son fils à la queue de vautour caressant/frappant la bouche, et y dessinant virtuellement le contour de l'objet (phallique nommément : *coda*, la queue, etc.) brillant de son absence entre les lèvres de Mona Lisa (Freud : *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, Gallimard, 1927).

27. On a pu montrer, par exemple, dans le tableau de Rembrandt *le Philosophe méditant* la structuration de l'œuvre par plusieurs bandes de Moebius, qu'y suggère l'organisation de la lumière et de l'ombre, du vide et du plein, horizontalement et verticalement mais aussi en profondeur (lieu du regard du peintre), surtout, celle qui s'affiche semble-t-il comme le sujet virtuel du tableau : l'escalier, révélant l'espace résiduel de l'architecture (M. Katz : *op. cit.*).

latère », invite enfin à une « autotraversée », pour reprendre le terme de Malévitch, et, c'est là sa capacité remarquable, sans jamais la trouer réellement (à l'exception des toiles fendues de Fontana, dont l'excès confirmerait la tendance). Car ici, l'effraction se veut artifice, magie de certains effets (« effets spéciaux ») de la surface elle-même. « Le trait comporte l'envers-endroit et le vide-plein », mais toujours on reste sur la même face.

Dès lors, la peinture est bien subversion de la surface. Mais non pas seulement au sens de Gérard-Georges Lemaire²⁸ qui notait très justement comment l'illusion du relief la fait échapper à la contradiction de la bidimensionnalité qu'elle s'impose : gageure essentielle de la peinture. Car encore, non seulement elle confronte la surface à la troisième dimension, mais elle la livre à une complexification de l'espace, où s'expriment ses différentes modalités que fait naître le regard.

Rare parmi les critiques, Jacques Dupin, dans son fascinant recueil *L'Espace autrement dit*²⁹, a su en risquer quelques dires. Et aussi bien son préfacier, Jean-Michel Reynard qui, en forme de passe, en donne des échos en quelques saisissants raccourcis. Il faut lire ces textes qui évoquent la « fission du réel », « épreuve du manque », suggèrent au-delà de la « jouissance de la lumière », de « l'immixtion du dehors » sur la surface, « cette béance de l'indicibilité de la ligne », des « franchissements toujours à demi-aveuglés », « fouissures de l'intime en son dehors », espace intérieur enfin où « la résolution du conflit dedans/dehors, en tant qu'inceste, assure l'expiation du sens à partir de quoi la jouissance de lumière investit l'opaque et arrime l'œuvre à la réalité d'un espace confondu ». Fonction du trompe-l'œil encore, de l'espace « désenclavé », « sans limite », de Pollock, à la paroi de Tapiés, brute de matière épaisse, mais encore s'ouvrant à « l'identification de la brèche et du mur » qu'y creuse le regard³⁰.

28. Gérard-Georges Lemaire, *Défiguration*, dans *L'Interdit de la représentation*, Le Seuil, 1984, p. 138.

29. Jacques Dupin, *L'Espace autrement dit*, Galilée, 1982.

30. « Le tableau n'est plus cette fenêtre ouverte dans le mur que disait Alberti, à travers laquelle le spectateur serait admis à contempler ce que la peinture lui donne à voir. Il n'est plus un trou, mais n'en devient pas pour autant un mur, percé qu'il est d'une multitude de fissures ou de regards, au sens technique du terme, qu'il s'agit pour le peintre de colmater, l'une après l'autre, tant et si bien qu'il ne laisse finalement à la peinture d'autre issue, d'autre échappée que de circuler dans l'épaisseur même du tableau. Pollock a imposé, d'une pareille circulation, l'image la plus énergique... H. Damisch, *Fenêtre jaune cadmium*, Le Seuil, 1984, p. 298.

Le sujet et le regard dans le tableau

La complexité de l'espace pictural ici aperçue nous ramène à l'approche lacanienne, dans la mesure où l'abord topologique de l'objet (a) dans son rapport au sujet pourrait bien venir croiser sa problématique.

L'objet (a) est lié à la constitution du sujet au lieu de l'Autre et en est le support. Il rend compte de l'intérêt que le sujet prend à sa propre schize. Il n'y a pas investissement de (a) par le sujet, dit Lacan, mais « investiture³¹ ».

C'est cette même problématique que nous retrouvons dans l'approche lacanienne du tableau : la mise en scène de la division du sujet et de l'objet (a) (celle du fantasme). Où la « structure retournée du regard » induit une relation réflexive bipolaire du regardant et du regardé.

Si le point de perspective désigne à travers le portillon de Dürer l'institution du sujet cartésien, la dimension géométrale rend compte de ce que le sujet est « capté dans le champ de vision ». Mais encore, Lacan montre comment « en tant que sujet nous sommes dans le tableau littéralement appelés³² ». Ainsi à cette époque où se cherche l'optique géométrale, Holbein, en introduisant sur le tableau son anamorphose (de la mort), a rendu visible ce que Lacan appelle « le sujet comme néantisé », incarnation du ($-\varphi$) de la castration. Ce qu'il faut voir dans ce regard étalé, mais élidé en tant que tel, c'est le sujet dans son *aphanisis*³³ : « Dès que le regard, le sujet essaie de s'y accommoder, il devient cet objet punctiforme, ce point d'être évanouissant avec lequel le sujet confond sa propre défaillance. Ainsi de tous les objets dans lesquels le sujet peut reconnaître la dépendance où il est dans le registre du désir, le regard se spécifie comme insaisissable. »

C'est en ce sens que Lacan parle du tableau comme piège à regard. Notant en son excès dans l'exemple de l'anamorphose de Holbein, sa fonction de capture, où elle vise à piéger le regardant.

« Je suis toujours quelque part dans le tableau. La quantité d'espace que j'utilise, je suis toujours dedans. Il semble que je m'y déplace et qu'il vienne un moment où je perde de vue ce que je voulais faire, et alors me voilà dehors. Si la peinture se tient, je la garde : sinon, je m'en débarrasse » (Kooning³⁴).

En 1966, lors de son séminaire consacré à « L'objet de la psychanalyse », Lacan donne une nouvelle dimension de cet abord de l'objet scopique avec

31. Lacan, Séminaire « L'angoisse », *op. cit.*, séance du 25 juin 1968.

32. Lacan, *Séminaire XI*, *op. cit.*, séances du 26 février et du 4 mars 1964.

33. Curieusement, dans la fresque du *Jugement dernier*, de la chapelle Sixtine, on reconnaît les traits de Michel-Ange dans cette forme anamorphotique que dessine la dépouille étirée de saint Barthélémy.

34. « Artists sessions at studio 35 », in *Modern Artists in America*, 1st series, New York, 1951, p. 25, cité par H. Damisch, *op. cit.*, p. 160.

une analyse de la perspective et du tableau de Vélasquez *les Ménines*³⁵.
Approche « définitive », conclura-t-il.

La perspective ce n'est pas l'optique, dit-il, ce n'est pas le relief comme on le croit trop souvent, c'est le mode par lequel à une certaine époque le sujet se situe sur le tableau. Mais, cette fois Lacan y décèle deux points sujet.

D'une part, le point du sujet voyant : projection de l'œil sur le plan figure. En tant qu'il centre l'œil, c'est le point de fuite de la perspective, en un point quelconque de l'horizon, appelé traditionnellement l'œil par les théoriciens de la perspective.

D'autre part, le point du sujet regardant, qui va lui permettre de mettre en fonction l'objet (*a*).

D'abord, Lacan parle de « l'autre œil », d'Alberti, qui peut en donner une idée, celui qui sert à construire la perspective plane en ordonnant la distance. Imaginons un damier en perspective sur le sol, orthogonal à l'horizon : toutes les diagonales du damier se croisent en un point sur l'horizon que l'on a appelé « point distance » parce qu'il permet, à l'aide de ces diagonales, de situer la profondeur en récession de chaque carré sur les lignes de fuite. Or, ce point distance se déduit justement de la distance de l'observateur au tableau : on peut le trouver en reportant celle-ci sur la ligne d'horizon à partir du point de fuite. Il y a ainsi un lieu précis, choisi par le peintre, devant le tableau, d'où on peut apprécier au mieux l'effet de perspective³⁶.

C'est dans ce montage que le regard doit se concevoir. D'abord, il est présent dans l'espace introduit par la distance de l'observateur au tableau. Mais aussi, dans le tableau lui-même, en tant que cette distance organise la profondeur. Cet espace est à la base de l'effet captatif du tableau, réalisant l'ambition du peintre de nous y faire entrer : en étendant la perspective en dehors de son plan, le tableau se fait piège.

Mais encore, à partir de ce point distance se réalise en quelque sorte un détachement du sujet sur le côté, d'où il est littéralement regardé/regardant. Car, pour construire la profondeur en perspective, il faut, à partir de ce point, s'imaginer en train de voir. Ce qu'exprimaient les auteurs de la Renaissance en dessinant une doublure de l'observateur perpendiculaire à lui-même. « Tu ne me vois pas d'où je te regarde. »

Ainsi voit-on là, dans cette opération de séparation, s'effectuer la schize du sujet, sous l'égide de (*a*), en tant qu'il détermine la division des deux points qui représentent le sujet sur la figure.

« Dans le tableau, comme champ perçu, peut s'inscrire, à la fois la place de l'objet (*a*) et sa relation à la division du sujet. » La distance dans la peinture est la circonstance de la division du sujet entre l'œil et son inscrip-

35. Lacan, Séminaire « L'objet de la psychanalyse », inédit, séances de mai 1966.

36. Voir Erving Panofsky, *la Perspective comme forme symbolique*, Éd. de Minuit, 1975.

tion dans le tableau, bien sûr, mais aussi sur le plan entre le point du sujet voyant et celui du sujet regardant. Or, « ce sujet divisé est soutenu par une monture commune, l'objet (*a*), qui dans ce schéma est à chercher où ? Il est à chercher en un point où bien entendu il tombe et s'évanouit ». Le regard s'y spécifie de cet élément de chute qu'il introduit : (*a*) chute dans l'intervalle entre l'observateur et son objet³⁷.

Dès lors, « l'autre œil », s'il peut être dit point du sujet regardant, s'il permet de pointer le regard, n'est pas le regard en tant que tel. Et Lacan rectifie l'attention qu'il faut porter à cette distance en précisant que ce n'est pas sa valeur métrique qu'il faut retenir, mais sa valeur structurale : car, quelle que soit la distance du « sujet provisoire » au tableau, il y a quelque chose qui est « l'entre lui et le tableau », qui l'en sépare. Cet espace, celui de « l'essieu », pour parler comme Desargues, Lacan en déduit ce second point sujet, en tant que regardant, conçu cette fois comme point à l'infini, point perdu, invisible.

Comment expliciter le dispositif lacanien ?

Reprenons la nécessité pour construire la perspective d'envisager deux points sujet : le sujet regardant sa doublure en train de voir la perspective se situe sur le côté, dans le plan du tableau, et observe l'espace entre la ligne à l'infini du sol (horizon réel), et le plan de vision. Cette position lui permet donc de voir s'inscrire entre les deux sur le tableau les projetantes de la perspective. De cette place, de profil, il appréhende horizontalement la profondeur réelle du motif, ainsi que sa projection verticale sur le tableau. Il appréhende aussi la distance de l'observateur au tableau, dont la profondeur dépend encore comme nous l'avons vu.

37. Dans la leçon du 15 juin 1966, Lacan reconnaît le *Dasein* dans la chute du regard qui répond au désir de savoir dans la tragédie : voilà « Œdipe, devant la révélation sur l'Écran crevé de ce qu'il y a derrière », l'inceste. « S'arrachant les yeux comme le symbole de cette chute du regard dans cet entre-deux, dans cet espace que Desargues désigne du nom d'essieu. » C'est là l'envers de la castration, dont l'endroit expose le drame générateur de la fondation de la Loi : « Les deux choses sont équivalentes, pour la raison même qui fait que la bande de Moebius ne se joint à elle-même réellement qu'à faire deux tours. »

Ce dispositif met en jeu quatre lignes parallèles (organisant l'espace) : la ligne à l'infini du sol, sa projection sur le tableau, la ligne fondamentale et la ligne d'intersection du plan de vision avec le sol, dont il faut admettre, à l'instar de Desargues, qu'elles se coupent en un même point à l'infini sur le plan du tableau (fig. 1). C'est en ce point à l'infini que Lacan situe le second point sujet.

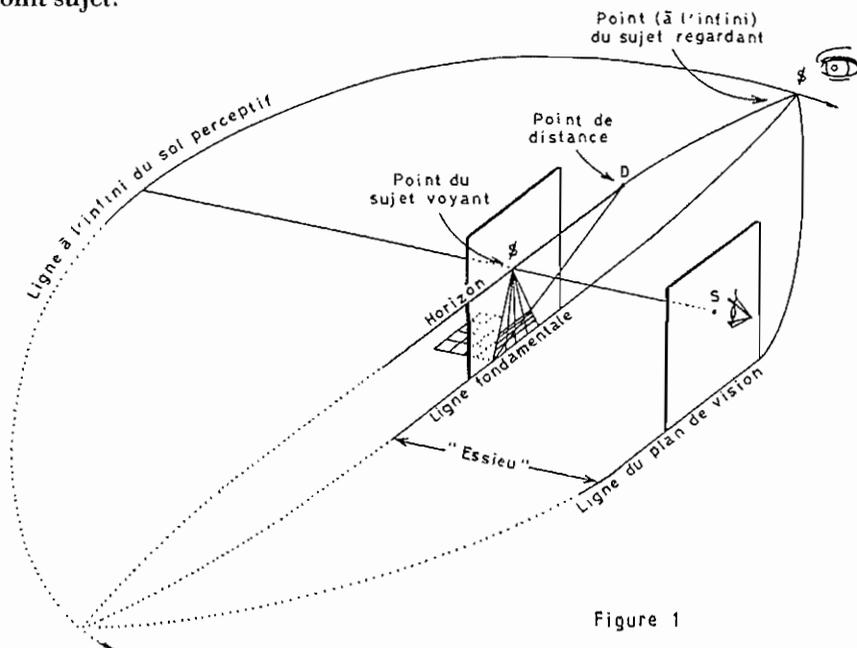


Figure 1

Dès lors, le regard est ouverture à l'espace. Voilà pourquoi (a) c'est ce que nous ne pouvons jamais saisir, parce que, dit Lacan, « c'est la fenêtre que nous constituons nous-mêmes d'ouvrir les yeux simplement ». Ouverture nécessaire dans le plan de vision, regard (comme disent les architectes), « la fenêtre est la fente des paupières, l'entrée de la pupille, la chambre noire ».

Il faut concevoir comment cette fenêtre, si elle appartient au plan de vision, ouvre l'espace qui s'appréhende du point du sujet regardant. Si bien que la fente dont parle Lacan, plus encore que celle des paupières, pourrait être figurée par cette ellipse virtuelle que nous avons risqué de dessiner (voir fig. 1).

Virtuelle, parce que, nous l'avons vu, (a) est ce qui chute dans la distance que prend l'observateur avec le tableau. C'est que la nécessité de cet écart pour l'observateur reporte à l'infini sa projection sur le plan du tableau. Puisque aussi bien, c'est la loi de la géométrie projective, aucun point du plan de vision, c'est-à-dire du centre de projection (auquel appartient la fenêtre), ne saurait avoir d'image sur le tableau d'une façon qui nous soit représentable. Sinon à l'infini : où l'on retrouve l'élosion du regard.

Topologie à l'épreuve de la peinture

Quelque chose donc se produit dans la construction de la vision, qui est le support du fantasme : la perte de l'objet (a), regard, et la division du sujet. Ceci est la base d'une « impureté du perceptum scopique » dont Lacan rend compte par la topologie.

La fonction de l'écran, dont la géométrie projective est la règle, est un passage obligé de notre perception visuelle : en tant que l'écran s'interpose entre le sujet et le monde, il est le monde que nous percevons.

Nous avons vu comment l'éclison du regard s'y traduisait par l'impossible projection sur le tableau, c'est-à-dire sur l'écran, de la ligne du plan de vision, sinon à l'infini. A forcer notre imagination, on aboutirait alors à une distorsion de l'espace puisqu'il y aurait deux points d'intersection de cette droite avec l'écran (voir fig. 1). Il y a donc là quelque chose d'impossible à se représenter qui s'accorde à cette question : comment concevoir le fait que, du moment où j'apprends l'espace sur l'écran, cela signifie que je suis captif du dispositif du regard, que je suis pris dans la perspective en tant que sujet regardant, sans y être représenté ?

Pour résoudre ce problème, il faut imaginer une surface capable de réaliser la projection unique par S des points du plan de vision : la surface topologique désignée comme « plan projectif » est celle-là³⁸. Voilà pourquoi Lacan décrit la fenêtre comme une structure fermée qui permet de nouer les uns avec les autres les différents plans, reproduisant la structure du plan projectif sous sa forme purement topologique, à savoir le cross-cap. « Elle est ce quelque chose de troué dans cette structure qui permet précisément que s'y introduise l'irruption d'où va dépendre la production de la division du sujet. C'est-à-dire à proprement parler ce que nous appelons l'objet (a).

Cette surface unilatère, pourvue d'une fente d'autotraversée par laquelle intérieur et extérieur communiquent, Lacan l'utilise depuis 1961 pour montrer les rapports du sujet avec (a).

Et c'est justement l'objet auquel il aboutit dans sa leçon du 4 mai 1966, où il montre comment la structure visuelle du monde, non pas d'indéfinie étendue (comme on pourrait le penser) mais structure d'enveloppe, n'est pas une simple sphère, mais une bulle qui se croise elle-même, comme le plan projectif ou cross-cap.

38. Pour une démonstration explicite, nous renvoyons à l'article de J.-P. Georjin « Du plan projectif au cross-cap », *Littoral* n° 17, septembre 1985, et l'article d'E. Porge « L'analyste dans l'histoire et dans la structure du sujet comme Vélasquez dans *les Ménéines* », *Littoral* n° 26, novembre 1988.

Nous n'en referons pas ici la démonstration³⁹, mais nous pouvons indiquer les points qui la mènent. La ligne d'horizon, repère pourtant majeur de toute construction perspective, soulève le problème que pose la représentation sur un plan d'une ligne décrite comme droite, infinie, et sur le pourtour du sol, c'est-à-dire intuitivement circulaire. Lacan, exploitant le système de projection perspectif, non plus seulement pour l'étendue antérieure à l'observateur, mais aussi pour celle qu'il a dans le dos, montre comment ces deux parties de l'espace se réunissent sur un seul plan de projection vertical, l'une s'ordonnant par le bas et l'autre par le haut (voir fig. 2). Ce dispositif met en évidence une torsion de l'espace postérieur au niveau du point œil, qui en inverse ainsi tous les points. Il indique comment sur l'horizon de l'écran se réalise la jonction des points à l'infini du sol diamétralement opposés. C'est là que Lacan retrouve le « dispositif circulaire du plan projectif », et son effectuation topologique sous la forme du cross-cap, dont nous avons tenté de donner une représentation. Il image en quelque sorte notre immersion dans une structure croisée, dans la mesure où pour concevoir l'étendue il faut passer par cette torsion des plans au-dessus de nous. Et ceci n'est possible que dans un « espace de structure topologique ».

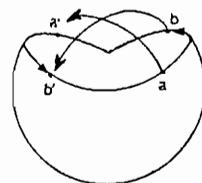
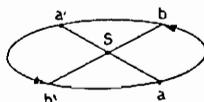
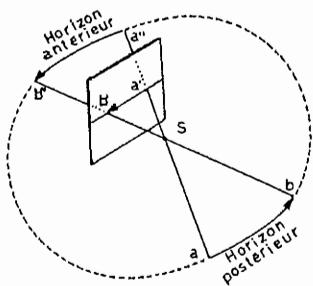
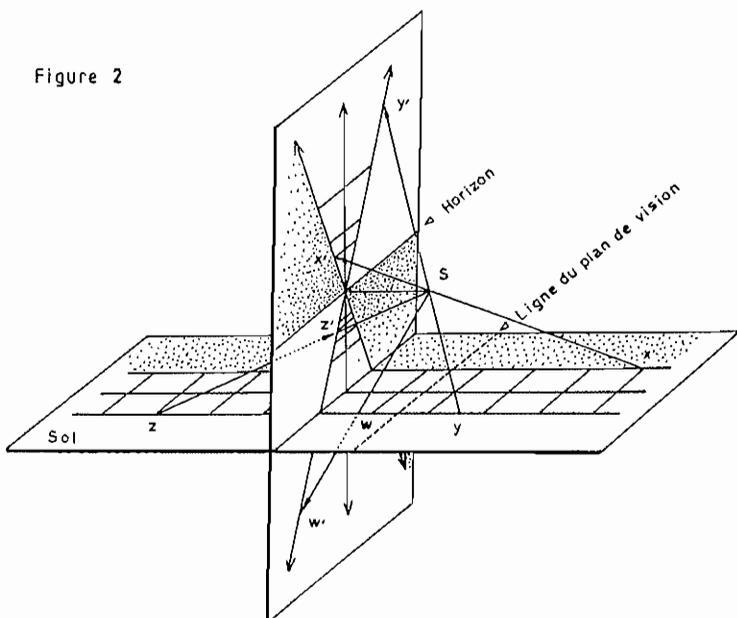
« Le tableau se présente moins comme une construction que comme une opération déclarée, dont l'organisation relèverait moins d'une quelconque géométrie projective que d'une écriture qui emprunterait à la représentation topologique, en même temps qu'à l'algèbre. Là où les cubistes étaient encore astreints, fût-ce négativement, à l'espace euclidien... (H. Damisch : à propos du tableau de Paul Klee *Égale infini*⁴⁰).

Si le tableau expose le rapport du sujet à l'objet (*a*), il doit réaliser en quelque sorte la projection dans un espace bidimensionnel de quelque chose qui lui est profondément hétérogène non réductible, l'objet (*a*). Cette ga-ga-ga explique la complexité de l'espace pictural.

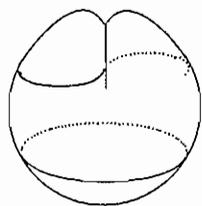
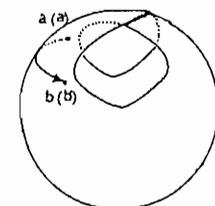
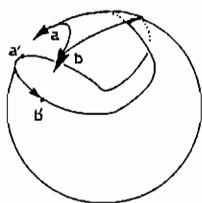
39. Gérard Wajeman en a proposé une construction explicite dans son article « Tableau », in *la Part de l'œil*, Presse de l'Académie Royale des Beaux-Arts de Bruxelles, 1986, 2. Cependant, sa démonstration est perturbée par une mauvaise interprétation du texte lacanien, qui lui fait confondre les horizons antérieurs et postérieurs de la vision perspective avec ceux de la géographie terrestre, qui eux ne sont pas à l'infini du fait de la rotondité de la terre. Ceci le conduit à raisonner à partir d'un écart qui se formerait entre les projections des deux horizons, mais qui, en fait, n'existe pas (puisque les projetantes de tous les points à l'infini du sol sont sur le même plan parallèle au plan support, à la hauteur de l'œil, et tracent ainsi un seul horizon sur l'écran).

40. H. Damisch *Fenêtre jaune cadmium*, Le Seuil, 1984, p. 202. Ce sont les mêmes termes que l'on retrouve chez Panofsky, où la structure géométrique de l'espace évolue des « coordonnées euclidiennes du *quattrocento* » aux « rapports topologiques élémentaires prédominants dans l'art actuel » (*la Perspective comme forme symbolique*, Éd. de Minuit, 1975, p. 31.)

Figure 2



PLAN PROJECTIF



CROSS-CAP

La structure retournée du regard, nous l'avons vu, montre l'interchangeabilité du sujet et de l'objet sur le tableau même. L'objet s'y dérobe parce que perdu, mais aussi dans le jeu de cache-cache avec le sujet, où dehors et dedans se confondent. On conçoit dès lors que le cross-crap puisse représenter cet objet (α) qui est à la fois dans le sujet mais aussi en dehors (cessible) et propre à en être l'investiture.

Depuis cette observation, ce que Lacan nous semble approcher, et qui fut sans doute l'intuition non explicitée de certains auteurs, c'est que le cross-cap de la structure visuelle se trouve d'une certaine manière projeté sur le plan pictural et lui confère son pouvoir de captation.

Ainsi, va-t-il repérer dans *les Ménines*, œuvre exemplaire, la structure topologique qu'impose l'étendue de la fenêtre, sous la loi de cet espace qui frappe le spectateur : à y voir la présence du percipiens, non plus hors-champ, mais dans le perceptum, sous la forme du « fantôme du sujet regardant » où Velasquez se peint (venu de l'infini) ; à y retrouver une figuration de l'« essieu » entre celui-ci et le tableau dans le tableau, par l'accentuation de cette distance ; à y deviner la présence des *Ménines* sur la toile retournée, alors qu'elles sont là devant nous, passées telle l'Alice carollienne, de l'autre côté du miroir ; à y découvrir enfin « l'objet double », fait de cette vision aveugle de l'Autre en tant qu'elle supporte l'objet, la fente de l'Infante que vient voiler et révéler la brillante robe de cour, bouquet renversé, rapplétant de Freud le « girl = phallus ».

Cette sorte de duplication du dispositif est là pour suggérer l'espace du regard du peintre dont Lacan retrouve le sillage entre les *Ménines*. Il y situe cette présentification de la fenêtre dans le regard de Velasquez, qui justifie que sur le tableau « en quelque sorte retourné sur lui-même pour y être représenté, soit créé cet espace en avant du tableau où nous sommes proprement désignés comme l'habitant comme tel ».

Ce qui mène la peinture, écrit Gérard Wajeman⁴¹, ce n'est pas tant selon ce que construit Damisch que la surface a un dessous, mais que le dessus et le dessous de la surface sont un même côté. Effets déjà évoqués. Ceci est un constat troublant.

L'analyse de la perspective peut y conduire, mais il la dépasse largement. Comme le remarquait Erik Porge dans un récent article⁴², « si quelque chose de caché peut être construit avec les règles de la perspective, ces règles ne peuvent appréhender cet objet ». C'est bien pourquoi la recherche picturale ne s'est pas arrêtée à la découverte de la perspective, et est même allée jusqu'à la faire éclater. En témoignent la pratique des anamorphoses, nous l'avons vu, mais encore le cubisme, le suprématisme, etc.

41. G. Wajeman, *op. cit.*

42. E. Porge, *op. cit.*, p. 28.

Notons là, comment l'approche lacanienne retrouve les termes mêmes de Malévitch : où la fente du cross-cap se donne comme une ligne d'« autotrasversée », et où, dans le plan projectif du tableau, la « quatrième dimension » est déjà impliquée⁴³.

Quête de la Chose irréprésentable toujours. La peinture non figurative l'évoque mieux encore, où la représentation se dérobe, voire se retourne (au sens où ce serait le retournement des meubles de Monet qui aurait donné à Kandinsky l'intuition de l'abstraction). Quand il n'y a plus d'horizon pour faire trou, il apparaît que d'autres traits, en tant qu'ils séparent, divisent (yin et yang), animent, dans le champ pictural la structure du cross-cap.

Alors, que reste-t-il de la figuration ?

« Je n'oppose pas la peinture abstraite à la peinture figurative, disait Nicolas de Staël. Une peinture devrait être à la fois abstraite et figurative, abstraite en tant que mur, figurative en tant que représentation de l'espace⁴⁴. Le conflit du figuratif et de l'abstrait n'a pas de sens ainsi, sauf au point où la signification impose le refoulement du scopique au profit du texte. Marc Lebot a souligné l'attention que l'art, à partir de l'abstraction, venait à porter à lui-même après ce constat que la vraisemblance de l'image n'était qu'une institution historique, que l'âge industriel a su démasquer en rejetant les productions artistiques dans l'inessentiel et le contingent⁴⁵. Déjà, C. Picasso, le peintre le plus proche de la nature selon Cézanne, affirmait qu'il ne s'intéressait justement pas à la nature mais bien à la peinture, visant là l'objet invisible qui mène le pinceau. « Cette fugacité de l'objet, qui s'équivaut au battement pulsionnel, ce travail répété du manque, passe par l'exhaustion, par l'épuisement de l'objet figuratif⁴⁶. »

43. « Si pour nous la troisième dimension est peu assurée, dans le cross-cap la quatrième dimension est impliquée. » Lacan, séminaire « L'identification », inédit, séance du 16 mai 1962.

44. J. Alvard, R. Van Gindertael, *Témoignages pour l'art abstrait*, Paris, 1952.

45. Marc Lebot, « Abstraction et figuration », dans *Le discours psychanalytique*, 18, mars-avril 1986.

46. M.C. Thomas, *le Dessin dans la cure*, dans « Nodal I », 1984, p. 146.

Abstracts

Erik Porge

« Un écran à l'envie »

Mots clefs : Regard. Spectacle amer. Invidia. Connexion des objets (*a*). Écran.

La mise en perspective des différentes traductions faites par Lacan de l'exemple d'Augustin sur la jalousie du frère, permet de poser le problème de la connexion des objets (*a*). Ce sur quoi Lacan trébuche, « regard empoisonné », « spectacle amer » ou « regard endeuillé », met au cœur de ce cas la fonction du regard et du tableau. Dans cette connexion des objets (*a*) un certain privilège semble devoir être concédé au regard, en ce qu'il a une fonction d'appel, qu'il est moteur de l'identification spéculaire, qu'il permet aussi de faire un joint entre l'espace et le temps (dans le temps logique), et que, dans le « donner à voir », il introduit la fonction de l'écran. La problématique de la connexion des objets (*a*) est un moyen d'aborder la question d'une sorte de don d'objet (*a*) par l'analyste, question que Lacan pose dans son commentaire des *Ménines*.

José Attal

« Frère semblant »

Mots clefs : Complexe fraternel. Transfiguration. Semblant. Objet (*a*). Deuil.

Le premier meurtre des Écritures est un fratricide. L'histoire d'Abel et Caïn inscrit le statut de fils au sens neutre dans un réglage sur le frère. La succession Homme-Frère-Fils, curieusement, se retrouve dans les trois temps développés par Lacan : jubilation par anticipation à l'appartenance au monde humain, réglage sur le semblable qui introduit à la question du frère et de la jalousie, et identification secondaire au père, avec le complexe d'Œdipe. La place occupée par le psychanalyste serait celle du « petit frère semblant », en tant qu'il supporte l'imputation qui lui est faite de jouir de l'objet (*a*). Lacan fera équivaloir la destitution subjective, dans la fin de la cure, à une transfiguration du frère. Ce à quoi l'analysant grand frère a affaire, c'est au lâchage par le petit frère de l'objet (*a*). Le passage du frère frèrece au frère transfiguré, en rapport avec le deuil qui est au centre du désir de l'analyste, n'est possible que si l'analyste a occupé la place du semblant.

Charles-Henry Pradelles de Latour

« Les germains patri- et matrilinéaires : une comparaison »

Mots clefs : Échanges matrimoniaux. Dette symbolique. Valeur d'échange. Valeur de jouissance. Fonction paternelle

. Dans toute société, les rapports frères/sœurs sont régis par la relation d'alliance qui unit leurs parents. Alors que le sort des frères et des sœurs est fortement différencié dans les sociétés patrilinéaires, il en va autrement dans les sociétés matrili-néaires. Cependant, chez les unes comme chez les autres, la frérocity est régie par le rapport des germains à la Loi. Dans un cas, la dette d'alliance sépare non seulement la fille de ses parents, mais aussi la sœur de ses frères ; dans l'autre, la dette d'alliance sépare uniquement la fille de son père et de son clan paternel.

Anne-Marie Ringenbach

« Quelques difficultés de l'intrusion du vivant dans l'image »

Mots clefs : Image. Vivant. Animal. Totem. Nom-du-père.

Ce qui avait été endossé par Hans de l'image spéculaire jusqu'à la venue de sa petite sœur Anna se défait avec l'intrusion de celle-ci. La jalousie le laisse dans le vertige narcissique. La phobie, telle celle de Hans, met en lumière l'opération compliquée de nouage du vivant à l'image, en convoquant à cette place-là l'image de l'animal. Dans son réglage sans distorsion à l'imaginaire, l'animal peut se prêter à porter ce mouvement d'inattendu qui doit se produire au niveau de l'image pour qu'il y ait identification, et pas seulement captation, et que l'image soit endossée et habillée. Cependant, l'objet phobique, en tant que signifiant, a la même valeur de blason que le totem. Ainsi, les animaux convoqués par la phobie permettent l'opération de restauration de l'image spéculaire et donnent consistance au nom-du-père.

Mayette Viltard

« L'autopunition : une solution à l'impasse imaginaire du transfert chez Dora »

Mots clefs : Moi. Jalousie. Frère. Autopunition. Transfert.

Le cas de Dora présente un intérêt tout particulier pour la mise en évidence des effets du transfert imaginaire dans la cure, lorsque l'analyste retire à l'analysant la dimension symbolique du transfert. M. K. est le moi de Dora ; se trouvant chassée de son identification narcissique à M. K., d'où était possible une pratique du « frère au sens neutre », du petit autre avec lequel on est en concurrence, Dora est ramenée à l'engluement dans l'image de l'autre. C'est à la place qu'occupait M. K., celle de son moi, que Dora convie Freud, place à laquelle il se refuse. En ce point, Freud résiste. Il bouche la bouche de Dora, qui le quitte. Si Dora, dans ses symptômes ultérieurs, se voue alors à l'exercice de l'autopunition, c'est que celle-ci, en lui donnant à nouveau accès à la jalousie, lui permet d'exister comme sujet.

Rosalba Galvagno

« La métamorphose d'une sœur »

Mots clefs : Métamorphose. Gémellité. Frérocité. Fantasme. Complétude.

Dans la fable de Byblis racontée par Ovide, celle de la métamorphose d'une sœur jumelle éprise à la folie d'un amour incestueux pour son frère, on trouve un exemple frappant de « frérocité », à entendre comme « frérosité » (éros). Ce que Byblis poursuit dans son emportement amoureux, c'est un mirage de complétude dans une fusion impossible. La réponse « fréroce » de Caunus opère, certes, une coupure violente, mais ne produit aucune modification du fantasme gémellaire de Byblis. La fureur de la réponse de Caunus est en miroir avec la violence de la folie amoureuse de Byblis. La métamorphose de Byblis ne sera alors que l'accomplissement sacrificiel de son fantasme fondamental.

Antonia Soulez

« Science du sujet, science du réel. Lacan à partir d'Hintikka et Wittgenstein »

Mots clefs : Logique de la contingence. Trou du réel. Logique du plein.

Cette étude se propose de débrouiller les fils que la discussion sur une logique du contingent a tissés, depuis Aristote et Diodore de Mégare, à partir de la multiplicité des sens du « possible ». L'examen d'une « logique du réel » – mais avec quelle nature de signes logiques ? – engage, pour Lacan, le statut du sujet tandis que, du point de vue des logiciens, celui-ci serait à exclure, à moins qu'il ne soit réductible par des schémas d'axiomatisation pour des « attitudes propositionnelles » (Hintikka). Plus proche de Lacan serait peut-être la circonscription par Wittgenstein du sujet comme irréprésentable et par conséquent inaccessible à l'écriture logique ; mais cette affinité est paradoxale car elle est au prix d'une relation d'exclusion mutuelle du sujet et du réel. Ensemble du même côté pour dénoncer le leurre d'une reconstruction rationnelle de la subjectivité, Lacan et Wittgenstein se séparent radicalement en ce que, contrairement au premier, la logique du réel est, pour le second, logique du plein d'où une science du sujet se trouve par définition exclue comme « science ».

Anne-Marie Ringenbach

« Commentaire d'un dessin du séminaire du 15 février 1977 »

Mots clefs : Forme d'oreilles. Retournement. Point de Vue. Tore implicite. Espace torique.

Lacan pose avec ce dessin la question de l'engendrement d'un espace torique par l'application du nœud borroméen à un espace sphérique.

Jacques Lis

« L'espace du regard en peinture »

Mots clefs : *Das Ding*. Vide. Espace. Regard. Plan projectif.

L'approche lacanienne du tableau met en relief la « structure retournée du regard ». Le plan projectif est la surface qui permet de rendre compte de comment, en appréhendant l'espace, l'observateur est captif du dispositif du regard, et comment il est pris dans la perspective en tant que sujet regardant sans y être représenté.

Resúmenes

traducidos por R. Toscano

Erik Porge

« Una pantalla a la envidia »

Palabras claves : Mirada. Espectáculo amargo. Invidia. Conexión de objetos (*a*). Pantalla.

La puesta en perspectiva de las diferentes traducciones hechas por Lacan del ejemplo de Agustín sobre los celos del hermano permite plantear el problema de la conexión de los objetos (*a*). Eso con lo cual Lacan tropieza : « mirada envenenada », « espectáculo amargo », o « mirada en duelo », pone en el centro de este caso la función de la mirada y del cuadro. En esta conexión de los objetos (*a*) parece que debe ser concedido un cierto privilegio a la mirada, en lo que ella tiene función de llamado, que ella es motor de la identificación especular, que ella permite también de aproximar (*faire un joint*) el espacio y el tiempo (en el tiempo lógico) y que, en el « dar a ver », ella introduce la función de la pantalla. La problemática de la conexión de los objetos (*a*) es un medio de abordar la cuestión de una especie de don de objeto (*a*) por el analista, cuestión que Lacan plantea en su comentario sobre *las Meninas*.

José Attal

« Hermano aparente (*semblant*) »

Palabras claves : Complejo fraterno. Transfiguración. Fingido (*semblant*). Objeto (*a*). Duelo.

El primer asesinato de las Escrituras es un fratricidio. La historia de Abel y Cain inscribe el estatuto de hijo en sentido neutro, en un ajuste (*réglage*) sobre el hermano. La secuencia Hombre-Hermano-Hijo se encuentra, curiosamente, en los tres tiempos desarrollados por Lacan : jubilación por anticipación a la pertenencia al mundo humano, ajuste sobre el semejante que introduce a la cuestión del hermano y de los celos, e identificación secundaria al padre, con el complejo de Edipo. El lugar ocupado por el psicoanalista sería el del « hermanito aparente », en tanto que él soporta la imputación que le es hecha de gozar del objeto (*a*). Lacan hará equivaler la destitución subjetiva, en el fin de la cura, a una transfiguración del hermano. Eso con lo cual el analizante, gran hermano, tiene que ver, es con el cobarde abandono por el hermanito del objeto (*a*). El paso del hermano *fréroce* al hermano transfigurado, en relación con el duelo que está en el centro del deseo del analista, no es posible sin que el analista haya ocupado el lugar de lo fingido.

Charles-Henry Pradelles de Latour

« Los primos hermanos patri y matrilineales : una comparación »

Palabras claves : Intercambios matrimoniales. Deuda simbólica. Valor de cambio. Valor de goce. Función paterna.

En toda sociedad, las relaciones hermanos/hermanas están regidas por la relación de alianza que une a sus padres. Mientras que la suerte de los hermanos y de las hermanas está altamente diferenciada en las sociedades patrilineales, en las sociedades matrilineales ocurre de otro modo. Empero, para las unas como para las otras, la *frérocité* está regida por la relación de los primos hermanos a la Ley. En un caso, la deuda de alianza separa, no solamente la hija de sus padres, sino también la hermana de sus hermanos ; en el otro, la deuda de alianza separa únicamente la hija de su padre y de su clan paterno.

Anne-Marie Ringenbach

« Algunas dificultades de la intrusión del ser viviente en la imagen »

Palabras claves : Imagen. Ser viviente. Animal. Totem. Nombre-del-padre.

Eso que fue endosado por Hans de la imagen especular hasta la llegada de su hermanita Anna es deshecho con la intrusión de ésta. Los celos lo dejan en el vértigo narcisista. La fobia, tal cual, de Hans esclarece la operación complicada del anudamiento del ser viviente a la imagen, al convocar en ese lugar la imagen del animal. En su ajuste sin distorsión a lo imaginario, el animal puede prestarse a soportar ese movimiento de lo inesperado que debe producirse al nivel de la imagen para que haya identificación, y no solamente captación, y que la imagen sea endosada y revestida. Sin embargo, el objeto fóbico, en tanto que significativo, tiene el mismo valor de blasón que el totem. Así, los animales convocados por la fobia permiten la operación de restauración de la imagen especular y dan consistencia al nombre-del-padre.

Mayette Viltard

« La autopunición : una solución al impase imaginario de la transferencia en Dora »

Palabras claves : Yo. Celos. Hermano. Autopunición. Transferencia.

El caso de Dora presenta un interés muy particular por la puesta en evidencia de los efectos de la transferencia imaginaria en la cura, cuando el analista retira al analizante la dimensión simbólica de la transferencia. El Sr. K. es el yo de Dora y encontrándose despojada de su identificación narcisista al Sr. K. de donde era posible una práctica de « hermano en sentido neutro », del pequeño otro con el cual uno está en competencia , Dora es conducida al pegoteo en la imagen del otro. Es en el lugar que ocupaba el Sr. K., el de su yo, que Dora invita a Freud, lugar al cual este último rehúsa. En ese punto Freud resiste. Tapa la boca (*bouche la bouche*) de Dora quien lo abandona. Si Dora en sus síntomas ulteriores se aplica al ejercicio de la autopunición, es porque ésta, dándole un nuevo acceso a los celos, le permite existir como sujeto.

Rosalba Galvagno

« La metamorfosis de una hermana »

Palabras claves : Metamorfosis. Gemelidad. *Frérocité*. Fantasma. Completud.

En la fábula de Byblis contada por Ovidio, la de la metamorfosis de una hermana gemela enamorada hasta la locura de un amor incestuoso por su hermano, se encuentra un ejemplo claro de « *frérocité* », a leer como « *frérosité* » (éros). Eso que Byblis persigue con su comportamiento amoroso, es un espejismo de completud en una fusión imposible. La respuesta « *fréroce* » de Caunus opera, ciertamente, un corte violento, pero no produce ninguna modificación del fantasma gemelar de Byblis. La rabia de la respuesta de Caunus está en espejo con la violencia de la locura amorosa de Byblis. La metamorfosis de Byblis no será pues que el acabamiento sacrificial de su fantasma fundamental.

Antonia Soulez

« Ciencia del sujeto, ciencia de lo real. Lacan
a partir de Hintikka y de Wittgenstein »

Palabras claves : Lógica de la contingencia. Agujero de lo real. Lógica de lo pleno.

Este trabajo se propone desenredar los hilos que entretejió la discusión sobre una lógica de lo contingente desde Aristote y Diódoro de Megara, a partir de la multiplicidad de sentidos de lo « posible ». El exámen de una « lógica de lo real » – pero ¿ con qué naturaleza de signos lógicos ? – compromete, para Lacan, el estatuto del sujeto mientras que, desde el punto de vista de los lógicos, éste sería excluido a menos que sea reductible por los esquemas de axiomatización para las « actitudes proposicionales » (Hintikka). Más cerca de Lacan quedaría quizá la circunscripción por Wittgenstein del sujeto como irrepresentable y en consecuencia inaccesible a la escritura lógica ; sin embargo esta afinidad es paradójica pues se sostiene al costo de una relación de exclusión mutua del sujeto y de lo real. Juntos del mismo lado para denunciar lo engañoso de una reconstrucción racional de la subjetividad, Lacan y Wittgenstein se separan radicalmente en que, contrariamente al primero, la lógica de lo real es para el segundo, lógica de lo pleno de donde una ciencia del sujeto se encuentra por definición excluida como « ciencia ».

Anne-Marie Rigenbach

« Comentario de un dibujo del seminario del 15 febrero de 1977 »

Palabras claves : Forma de orejas. Retornamiento. Punto de vista. Toro implícito. Espacio tórico.

Lacan plantea con ese dibujo la cuestión del engendramiento de un espacio tórico por la aplicación del nudo borromeo a un espacio esférico.

Jacques Lis

« El espacio de la mirada en pintura »

Palabras claves : *Das Ding*. Vacío. Espacio. Mirada. Plano proyectivo.

La aproximación lacaniana del cuadro pone de relieve « la estructura retornada de la mirada ». El plano proyectivo es la superficie que permite de dar cuenta como, al aprehender el espacio, el observador queda cautivo del dispositivo de la mirada, como queda preso de la perspectiva en tanto que sujeto que mira sin ser representado.

Abstracts

Erik Porge

“A screen against envy”

Key words: Regard. Bitter spectacle. Invidia. Connection of objects (*a*). Screen.

The putting into perspective of Lacan’s different translations of Augustin’s example about the jealousy of the brother, allows us to set up the problem of the connection of objects *a*. What Lacan stumbles on, “poisoned regard” “bitter spectacle” or “regard of mourning”, puts the function of the regard and of the picture at the heart of this case. In this connection of objects *a* a certain privilege seems to have to be conceded to the regard, in so far as it: has a calling function, is a motor for specular identification, allows for the making of a juncture between space and time (in logical time), and, in the “allowing to view”, it introduces the function of the screen. The problematic of the connections of object *a* is a means of handling the question of a sort of giving of object *a* by the analyst, a question which Lacan asks in his commentary on Menines.

José Attal

“*Frère semblant*” (Seeming brother)

Key words: Fraternal complex. Transfiguration. Seeming. Object *a*. Mourning.

The first murder of Scriptures is a fratricide. The Abel and Cain story inscribes the status of the son in the neutral sense, in an adjustment on the brother. The Man-Brother-Son succession, curiously, ends up in the three times developed by Lacan: jubilation through anticipation of belonging to the human world, adjustment on the similar which introduces the question of the brother and of jealousy, and secondary identification with the father, with the Oedipal complex. The place occupied by the psycho-analyst would be that of the “seeming little brother”, as he supports the imputation that he enjoys the object (*a*). Lacan will make the subjective dismissal equal in value, at the end of the treatment, to a transfiguration of the brother. What the analysing big brother must take care of, is the little brother’s releasing of the object (*a*). The passage from the *frère frèrece* to the transfigured brother, in relation with the mourning which is at the center of the analyst’s desire, is only possible if the analyst has occupied the place of the seeming brother.

Charles-Henry Pradelles de Latour

“Patrilinear and Matrilinear full brothers and sisters: a comparison”

Key words: Matrimonial exchanges. Symbolic debt. Exchange value. Enjoyment value. Paternal function.

In all societies, brother/sister relations are governed by the relation of alliance which unites their parents, while the lot of brothers and of sisters is strongly differentiated in patrilinear societies, the situation is otherwise in matrilinear societies. However, within the former, as within the latter, *frérocité* is governed by the relation of full brothers/sisters to the Law. In the first case, the debt of alliance separates not only the daughter from her parents, but also the sister from her brothers. In the other, the debt of alliance only separates the daughter from her father and from her paternal clan.

Anne-Marie Ringenbach

“Some difficulties on the intrusion of the living in the image”

Key words: Image. Living. Animal. Totem. Name-of-the-father.

What Hans had undertaken, from the specular image until the coming of his little sister Anna, is undone with her intrusion. Jealousy leaves him in a narcissistic vertigo. Phobia, such as Hans', illuminates the complicated operation of knotting the living to the image, in summoning to this place here the image of the animal. In its undistorted adjustment to the imaginary, the animal can lend itself to carry this movement of unexpectedness which must be produced at the level of the image for there to be identification, and not merely pretending, and for the image to be assured and dressed. However, the phobic object, as signifier, has the same value of armory as the totem. Thus, the animals summoned by the phobic allow for the operation of restoring the specular image and give consistence to the name-of-the-father.

Mayette Viltard

“Self-punishment: a solution to the imaginary dead-end of transfer in Dora”

Key words: Ego. Jealousy. Brother. Self-punishment. Transfer.

Dora's case presents a very particular interest for its display of the effects of imaginary transfer in treatment, once the analyst takes away the symbolic dimension of transfer from the analyzer. Mr. K. is Dora's ego. Finding herself chased from her narcissistic identification to Mr. K., in which was possible the practice of the “brother in its neutral sense”, the brother with whom one is in competition, Dora is once again stuck in the image of the other. It is to the place occupied by M. K., that of her ego, that Dora invites Freud, a place which he refuses. On this point, Freud resists. He silences her, and she leaves him. If Dora, in her ulterior symptoms, devotes herself to the exercise of self-punishment, it is because in giving her back access, to her jealousy, self-punishment allows her to exist as a subject.

Rosalba Galvagno

“The metamorphosis of a sister”

Key words: Metamorphosis. “Twinness”. Frérocité. Fantasy. Completeness.

In the fable of Byblis told by Ovid, that of the metamorphosis of a twin sister madly enthralled in an incestuous love for her brother, we find a striking example of *frérocité*, to be heard as *frérosité* (eros). What Byblis pursues in her amorous fury, is a mirage of completeness in an impossible fusion. The *fréroce* response of Caunus brings about, certainly, a violent cut, but does not produce any modification in Byblis’ fantasy of “twinness”. The rage of Caunus’ response mirrors the violence of Byblis amorous folly. Byblis’ metamorphosis thus will only be the sacrificial accomplishment of her fundamental fantasy.

Antonia Soulez

“Science of the subject, science of the real. Hintikka and Wittgenstein as starting points for the reading of Lacan.

Key words: Logic of contingency. Hole of the real. Logic of fullness.

This study proposes to disentangle the strings that the discussion about a logic of the contingent has woven, since Aristote and Diodore of Megare, starting with the multiplicity of meanings of the “possible”. The examination of a “logic of the real” – but with logical signs of what nature? – engages, for Lacan, the status of the subject, while, from the logician’s point of view, this status would be excluded, unless it be reducible by schemas of axiomitization for “propositional attitudes” (Hintikka). Closer to Lacan would be perhaps Wittgenstein’s circumscription of the subject as irrepresentable and consequently inaccessible to logical writing: but this affinity is paradoxical for it is at the price of a mutually exclusive relation between the subject and the real. Together on the same side to denounce the lure of a rational reconstruction of subjectivity, Lacan and Wittgenstein radically separate in that, contrary to the former, the logic of the real is, for the latter, the logic of fullness from which a science of the subject is found by definition excluded as “science”.

Anne-Marie Rigenbach

“Commentary on a drawing from the seminar of February, 77”

Key words: Form of ears. Returning. Point of view. Implicit torus. Toric Space.

With this drawing Lacan poses the question of the generation of a toric space through the application of the borromean knot to a spheric space.

Jacques Lis

“The space of the regard in painting”

Key words: Das Ding. Void. Space. Regard. Projective plane.

The Lacanian approach to the picture puts in relief the “returned structure of the regard”. The projective plane is the surface which allows one to realize how, in apprehending space, the observer is captive to the apparatus of the regard, how he is taken into the perspective as a regarding subject without being represented there.

Volumes parus dans la collection « Littoral »

La solution du passage à l'acte

Jean Allouch 266 pages, 155 F

- Ch. 1 Les traces de l'acte
- Ch. 2 L'acte
- Ch. 3 Une affaire vite classée
- Ch. 4 Généalogie et chronologie
- Ch. 5 Quelques incidents et leurs possibles incidences
- Ch. 6 Christine et Léa : un couple psychologique et sa dislocation
- Ch. 7 Cachexie vésanique
- Ch. 8 Schizophrénie
- Ch. 9 Autopunition ou passion narcissique
- Ch. 10 Les sœurs Papin étaient trois

Se compter trois

Erik Porge 216 pages, 135 F

- I. Un sujet réciproque
- II. Le sujet des scansionns signifiantes
- III. La relation incommensurable des sujets
- IV. Le rapport non complémentaire entre les sujets

Lettre pour lettre

Transcrire, traduire, translittérer

Jean Allouch 330 pages, 150 F

- I. Du frayage de Freud
- II. Les travers du littéral
- III Doctrine de la lettre
- IV Fonction persécutive de la lettre
- V. La lettre en souffrance

132 bons mots avec Jacques Lacan

Jean Allouch 173 pages, 95 F

Le bon mot n'est pas dans le droit fil d'un enseignement officialisé ; son lieu est la marge. Ces 132 bons mots apportent, sur l'enseignement de Jacques Lacan, un éclairage qu'eux seuls sont en mesure de faire valoir.

Ouvrir les écrits de Jacques Lacan

J.-P. Muller, 192 pages, 115 F
W.-J. Richarson

- Ch. 1 Le stade du miroir comme formateur de la fonction Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique.
- Ch. 2 L'agressivité en psychanalyse
- Ch. 3 Fonction et champs de la parole et du langage en psychanalyse
- Ch 4 La chose freudienne ou sens du retour à Freud en psychanalyse
- Ch. 5 L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud
- Ch. 6 D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose
- Ch. 7 La direction de la cure et les principes de son pouvoir
- Ch. 8 La signification du phallus
- Ch. 9 Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien.

A paraître

Jean Allouch

Marguerite, ou l'aimée de Lacan

Un cas, une thèse, deux interprétations

- Ch.1 Sur l'écriture du cas Aimée
- Ch.2 Problèmes cliniques en suspens
- Ch.3 Les suites du cas
- Ch.4 L'autre interprétation

Données historiques

- Ch.5 Historique du cas de Marguerite
- Ch.6 La première publication
- Ch.7 Quelques affaires des années folles

L'interprétation sororale comme fomentation

- Ch.8 L'imputation, point de vue de Lacan
- Ch.9 La préservation, point de vue de Marguerite

Folie à deux et déclaration de sexe

- Ch.10 Le déclenchement de la psychose
- Ch.11 Réseau des persécuteurs, raison du délire
- Ch.12 Le «point d'acte» de la psychose

Du faire savoir

- Ch.13 Marguerite sachante
- Ch.14 Du transfert psychotique
- Ch.15 La plume qu'y a laissée Lacan
- Ch.16 «Le père et le fils n'ont rien à se dire»

Conclusion en forme de vœu

Postface de D. Anzieu

Correspondance D. Anzieu – J. Allouch
560 pages, 1 volume format 14×23, 13 illustrations, 12 dessins.

Parution octobre 1990

Ch.-H. Pradelles de Latour

Ethnopsychanalyse en pays bamiléké

Apologue

- Ch.1 Le crâne qui parle
- Ch.2 La mains et les colas
- Ch.3 Le pays bamiléké

Les dettes parentales

- Ch.4 De fille à épouse
- Ch.5 L'exercice de la paternité
- Ch.6 Les terres habitées
- Ch.7 La naissance et la mort
- Ch.8 Les croyances en la sorcellerie
- Ch.9 L'accès au monde des ancêtres
- Ch.10 L'araignée divinatrice
- Ch.11 Un art de guérir
- Ch.12 La structure parentale

Le crédit du chef

- Ch.13 La hiérarchie sociale
- Ch.14 Les autochtones et le chasseur
- Ch.15 L'apogée de la chefferie
- Ch.16 Le chasseur ne meurt pas
- Ch.17 Grandeur et décadence

Le miroir grossissant de la société

- Ch.18 Les décepteurs
- Ch.19 Le merveilleux

Épilogue

220 pages, 1 volume format 14×23, 20 illustrations, 7 planches hors texte.

Parution janvier 1991

Philippe Julien

Le retour à Freud de Jacques Lacan

L'ombre de Freud

- Ch.1 Le mal d'être deux
- Ch.2 Mon cher semblable, mon miroir
- Ch.3 La connaissance paranoïaque

Un retour à Freud

- Ch.1 La chose lacanienne
- Ch.2 L'exhaustion dans le symbolique
- Ch.3 La fabrique d'un cas d'acting-out

Le transfert

- Ch.1 Un changement de lieu
- Ch.2 Une question éthique
- Ch.3 Une métaphore de l'amour

Vers le réel

- Ch.1 Une démarche cartésienne
- Ch.2 Une opération littérale
- Ch.3 Un enjeu pulsionnel

Un autre imaginaire

- Ch.1 Le trou dans l'imaginaire
- Ch.2 L'imagination du triple trou
- Ch.3 L'imaginaire de la consistance

Conclusion

Le psychanalyste appliqué au miroir
239 pages, 1 volume format 14×23

Réédition octobre 1990

Veillez me faire parvenir
dès la parution, franco de port.

- J. Allouch
Marguerite, ou l'Aimée de Lacan
230F
- Ch.-H. Pradelles de Latour
*Ethnopsychanalyse en pays
bamiléké*
135F
- P. Julien
*Le retour à Freud de Jacques
Lacan*
135F

NOM

PRÉNOM

ADRESSE

VILLE

CODE POSTAL

Ci-joint un chèque deF
à l'ordre de EPEL

- Veuillez me faire parvenir une
facture administrative.

Bulletin à retourner à
EPEL
29, rue Madame
75006 PARIS

accompagné de votre règlement



Éditions et Publications
de l'École Lacanienne
29, rue Madame
75006 PARIS

Littoral a 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 saint Jérôme lisant, *J. Hébrard*. Une présentation de la coupure : le nœud borroméen généralisé, *M. Viltard*. Traduction : La lettre 52 de S. Freud à W. Flie.

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 Börne, *J. Fourton*. Traductions : Quelques suppléments à l'ensemble de l'interprétation des rêves, *S. Freud*. Note sur l'histoire de la technique psychanalytique, *S. Freud*. L'art de devenir un écrivain original en trois jours, *L. Börne*.

L'assertitude paranoïaque

N° 3/4 février 1982 (épuisé)

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, *Dossier*. 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. Terrason*. Note sur la trinité, *P. Julien*. De l'écriture nodale, *E. Porge*. Séances mathématiques, *P. Soury*. Lire autrement que quiconque, *M. Viltard*. Du discord paranoïaque II, *J. Allouch*. L'écriture de l'araignée divinatrice, *C.-H. Pradelles*. Comment j'ai lu certains de mes livres, *F. Wilder*. La structure comme lieu de forçage symbolique, *J. Bourdiau*. Un nom propre pour la psychanalyse, *J. Poullain-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 : «Lautréamont le texte du vampire», *R. Brassard*. 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. Stoianoff-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, *A. Porge*. La vis de la lettre, *F. Wilder*. Untroude mémoire, *G. LeGaufey*. Le sujet de l'écriture ou le partenaire silencieux, *A.-M. Christin*. Bien écrire, *M. Viltard*. La lettre interdite, *J. Bourdieu*.

La discoursivité

N° 9 juin 1983

Qu'est-ce qu'un auteur *M. Foucault*. Les trois petits points du «retour à...», *J. Al-*

louch. Le discours mystique. Histoire et méthode, *A. de Libéra*, *F. Nef*. La feinte mystique, *G. LeGaufey*. Y a-t-il un discours de la mystique ? *P. Julien*. Exorbitantes sœurs Papin, *Dossier*. Spinoza contre les herménécutes, *A. Comte-Sponville*. Les silences de la lettre, *A. Fontaine*.

La sensure

N° 10 octobre 1983

La censure du rêve, *S. Freud*. L'E.S., *Erik Porge*. Unnom dans la kabbale, *C.-H. Drouot*. Du Matamore au Cid : schéma d'une crise de l'autorité, *C. Polletto*. La cible du transfert, *G. LeGaufey*. Visite à fossier, *J.-Y. Pouilloux*. Pour suite 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. LeGaufey*. 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, issu le père, *J. Baril*. La parenté trobriandaise reconsidérée, *C.-H. Pradelles de Latour*. D'où vient la théorie psychanalytique ? Dupère ? *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'Énoch, *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-Weill*. Mémoires, *C. Simatos*.

Traduction de Freud, transcription de Lacan

N° 13 juin 1984

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

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. Bollock*. 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*. Dés-supposer le savoir, *J. Poulain-Colombier*. Dire la haine ? *M.-C. Boons*. Le transfert, quand il fait signe à l'éthique, *B. Casanova*. A propos d'Hélène, *B. Casin*. Comment ça s'écrit, *H. Debray*. La certitude anticipée du perdurable, *E. Porge*. Allogène, *J.-L. Sous*. «Mésalliance» 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, *A. 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, *E. Porge*. Dialoguer avec Lacan, *J. Allouch*. Du plan projectif au cross-cap, *J.-P. GeorGIN*.

L'enfant et le psychanalyste

N° 18 janvier 1986

Le transfert à la cantonade, *E. Porge*. Historique des concepts et des techniques, *J. Poulain-Colombier*. Avec un enfant, un analysant passe, *M. Gauthron*. La tare et le symbole, *A.-M. Deutsch*. Transfert et fin d'analyse avec l'enfant, *J. Attal*. La vie n'est pas un songe, *M. Viltard*. Analyse d'une névrose obsessionnelle infantile, *E. Sokolnika*. La croix et le mot, *R. Brossart*. Anagrammes et isotopies anagrammatiques, *J. Mayer*. Le trou du savoir, *G. Le Gaufey*. Recouvrements et incompatibilités entre René Thom et Jacques Lacan, *L. Mottron*. Chronique du séminaire, *G. Taillandier*. Le lien borroméen, *E. Porge*.

Quand l'inconscient se fait savoir

N° 19/20 avril 1986

Réminiscence sans rappel, *Laurence Bataille*. L'imbroglio de la faute, *Erik Porge*. Le savoir occulte, *Hélène Pivot*. 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 Chatelet 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 psychogenèse, *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, Elizabeth Roudinesco. La littérature lacanienne en Argentine, S. Glasman, L. Gusman, J. Jinkins, M. Levin et J.-B. Ritvo. Chronique du Séminaire de J. Lacan (IV), Gêrôme 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, *Gêrôme Taillandier*. Sur la compatibilité de la bande de Moebius et du tore, *Anne-Marie Ringenbach*. L'art de l'enveloppement au Japon.

Il court, il court, le sujet

N° 25 avril 1988

Une journée dans la quête du sujet cartésien, *Jean-Marie Beyssade*. Mais quoi, ce sont des fous, *Bernard Casanova*. Pinel, Esquirol, Freud, Lacan, *Philippe Julien*. Une forme du sujet : la subjectivisation. D'après le Temps logique, *Erik Porge*. Penser/Classer : le sujet, *Michel Cresta*. Du littoral au littéral, *Marie-Claire Boons*. Pli et repli, *Guy Le*

Gaufey. La drôlerie du réel, *Jean-Paul Aribat*. De la souplesse des revenants-en-corps, *Mayette Viltard*. Questionner la dénégation, *Kéramat Movallali*.

Clinique du psychanalyste

N° 26 novembre 1988

L'analyste dans l'histoire et dans la structure du sujet comme Vélasquez dans les Ménines, *Erik Porge*. De et en quoi Marguerite Yourcenar fait-elle cas ?, *Christiane Dorner*. Y a-t-il une clinique du singulier ?, *Georges-Henri Mele-notte*. Perturbation dans pernépsy, *Jean Allouch*. De l'efficacité de l'acte : causalité mentale ou loterie, *Antonia Soulez*. Chronique du séminaire de J. Lacan (VI), *Gêrôme Taillandier*. Changer de point de vue, *Anne-Marie Ringenbach, Mayette Viltard*. La psychologie du moi et les psychoses : Paul Federn, *Albert Fontaine*. Nouveaux fondements pour la psychanalyse : Jean Laplanche, *Jean-Paul Aribat*.

Exercices du désir

N° 27/28 avril 1988

L'exercice de la Chose freudienne, *Mayette Viltard*. A propos de l'histoire médicale des passions, *Jackie Pigeaud*. Cicéron, Kant, Freud : trois réponses à la folie des passions, *Philippe Julien*. Le traitement moral de la folie et ses avatars, *Georges Lanteri-Laura*. Sur la toute toute première bascule doctrinale de Jacques Lacan, *Jean Allouch*. Se disposer à choisir selon le désir, *François Courel*. «Soi-même» dans le narcissisme et la mélancolie, *Christine Toutin-Thélier*. Le regard conjuré, *Charles-Henry*

Pradelles de Latour. Des passions à responsabilité limitée..., *Georges Zimra*. Historique du cas de Marguerite, *Jean Allouch, Danièle Arnoux*. Le corps, textes de *Jacques Lacan, Louis de la Robertie*. Lacan «corrigé et augmenté»... en espagnol, *Marcelo Pasternac*. La genèse de l'homme, *Louis Bolk*. Jacques Lacan : un étudiant curieux, *Pierre Verret*. Du caractère matérialiste de la psychanalyse, *Jean Audard*. Du jardin d'Épicure aux «Jardiniers de la folie», *Jean-Paul Aribat*. La formation des psychanalystes selon A. Green, *Mousta-pha Safouan*.

L'assentiment à la psychanalyse

N° 29 novembre 1989

Sujet inconscient et sujet de l'assentiment, *Paul-Laurent Assoun*. Le rêve à l'épreuve du griffonnage, *Jean Allouch*. Comme quelqu'un qui dit : non, *Danièle Arnoux*. Refus et assentiment en psychanalyse, *Philippe Julien*. Philosophie et psychanalyse, *Alain Badiou*. Être le premier venu, *Guy Le Gouffey*. Freud et Tausk, *Albert Fontaine*. Au-dessus de l'horizon il n'y a pas le ciel, *Jean-Pierre Georjin et Erik Porge*.

BULLETIN D'ABONNEMENT

A retourner à Revue du Littoral, 29, rue Madame, 75006 Paris

NOM

PRENOM

RUE

N°

CODE POSTAL

VILLE

PAYS

PROFESSION

ABONNEMENT SIMPLE

- France 420 F
- Étranger 480 F (+ 50 F pour envoi par avion)

BON DE COMMANDE

A retourner à Revue du Littoral, 29, rue Madame, 75006 Paris

NOM

PRENOM

PROFESSION

RUE

NUMERO

CODE POSTAL

VILLE

PAYS

TEL.

● Désire recevoir

les numéros disponibles :

- | | | |
|--------------------------------|---|-------|
| <input type="checkbox"/> 1 | Blasons de la phobie | 120 F |
| <input type="checkbox"/> 2 | La main du rêve | 120 F |
| <input type="checkbox"/> 3 | Abords topologiques | 120 F |
| <input type="checkbox"/> 6 | Intension et extension de la psychanalyse | 120 F |
| <input type="checkbox"/> 7/8 | L'instance de la lettre | 160 F |
| <input type="checkbox"/> 9 | La discursivité | 120 F |
| <input type="checkbox"/> 10 | La sensure | 120 F |
| <input type="checkbox"/> 11/12 | Du père | 160 F |
| <input type="checkbox"/> 13 | Traduction de Freud, transcription de Lacan | 120 F |
| <input type="checkbox"/> 11 | Freud Lacan : quelle articulation ? | 120 F |
| <input type="checkbox"/> 15/16 | L'hainamoration de transfert | 160 F |
| <input type="checkbox"/> 17 | Action d'U public dans la psychanalyse | 120 F |
| <input type="checkbox"/> 18 | L'enfant et le psychanalyste | 120 F |
| <input type="checkbox"/> 19/20 | Quand l'inconscient se fait savoir | 160 F |
| <input type="checkbox"/> 21 | Identité psychotique | 120 F |
| <input type="checkbox"/> 22 | DE SIR | 120 F |
| <input type="checkbox"/> 23/24 | La déclaration de sexe | 160 F |
| <input type="checkbox"/> 25 | Il court il court, le sujet | 120 F |
| <input type="checkbox"/> 26 | Clinique du psychanalyste | 120 F |
| <input type="checkbox"/> 27/28 | Exercices du désir | 160 F |
| <input type="checkbox"/> 29 | L'assentiment à la psychanalyse | 120 F |

- Régulé par chèque bancaire ci-joint à l'ordre de Littoral la somme de : F
- Désire recevoir une facture administrative en exemplaires

Fabrication : Transfaire, 01250 Turriers



Trans
faire

Achévé d'imprimer en octobre 1990
sur les presses de l'imprimerie Louis Jean
avenue d'Embrun, 05002 Gap cedex

Dépôt légal n° 664 – octobre 1990

Pour introduire à la frérocity

Un écran à l'envie

Frère semblant

Les germains patri- et matrilinéaires :
une comparaison

Quelques difficultés de l'intrusion
du vivant dans l'image

L'autopunition : une solution à l'impasse imaginaire
du transfert chez Dora

La métamorphose d'une sœur

LECTURE

Physiologie und Psychoanalyse in Leben und Werk

Josef Breuers

Albrecht Hirschmüller

DOCUMENT

Quelques données biographiques sur Dora

LOGIQUE

Science du sujet, science du réel

Lacan à partir d'Hintikka, et Wittgenstein

TOPOLOGIE

Commentaire de deux dessins
du séminaire du 15 février 1977

L'espace du regard en peinture