

Revue du

# Littoral

■ Pléthore de sens

N° 39

Février 1994

Revue trimestrielle

E.P.E.L

# Revue du *Littoral*

*école  
lacanienne  
de psychanalyse*

39.  
*Pléthore de sens*

revue trimestrielle  
29, rue Madame  
75006 Paris

*publiée avec le concours du Centre national des lettres  
publiée avec le concours du groupe E.P.C.*

## **Revue du Littoral n° 39**

### **Comité de rédaction**

*Danielle Arnoux (direction)*

*Bernard Casanova*

*Marie-Magdeleine Chatel*

*Roland Léthier*

### **Secrétariat**

*João Benedito Rubini*

*29, rue Madame, 75006 Paris*

*45 49 29 36 (le matin)*

### **Administration**

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

*télécopie de la revue 42 03 49 00*

### **Abonnements p. 171**

*260 F pour abonnement 1994*

*360 F à l'étranger*

### **Distribution**

*Distique, 5, rue de la Taye*

*BP 65, 28112 Lucé cedex*

*téléphone 37 34 84 84 – télécopie 37 30 78 65*

*Comptoir à Paris*

*13, rue Ernest-Cresson, 75014 Paris*

*téléphone 45 45 79 32*

### **Diffusion**

*Claudine Guilton*

### **Crédits photographiques**

*Jean-Claude Arnoux*

*Jean-Baptiste Dorner*

### **Couverture**

*Maquette*

*Pascal Vercken, 97, rue du Bac, 75007 Paris*

*Dessin : Xia Jia-nong*

### **Fabrication**

*SA Transfaire, 04250 Turriers*

## PLÉTHORE DE SENS

Sens ou effet de sens.....	7
<i>Marie-Magdeleine Chatel</i>	
La dictée de Jung.....	19
<i>George-Henri Melenotte</i>	
La méditation de Dora.....	41
<i>Christiane Dorner</i>	
Les origines du mal dans la mythologie africaine.....	59
<i>Charles-Henry Pradelles de Latour</i>	
Giordano Bruno, L'expérience tragique de l'insensé.....	69
<i>Lucien Favard</i>	

## APOSTILLE

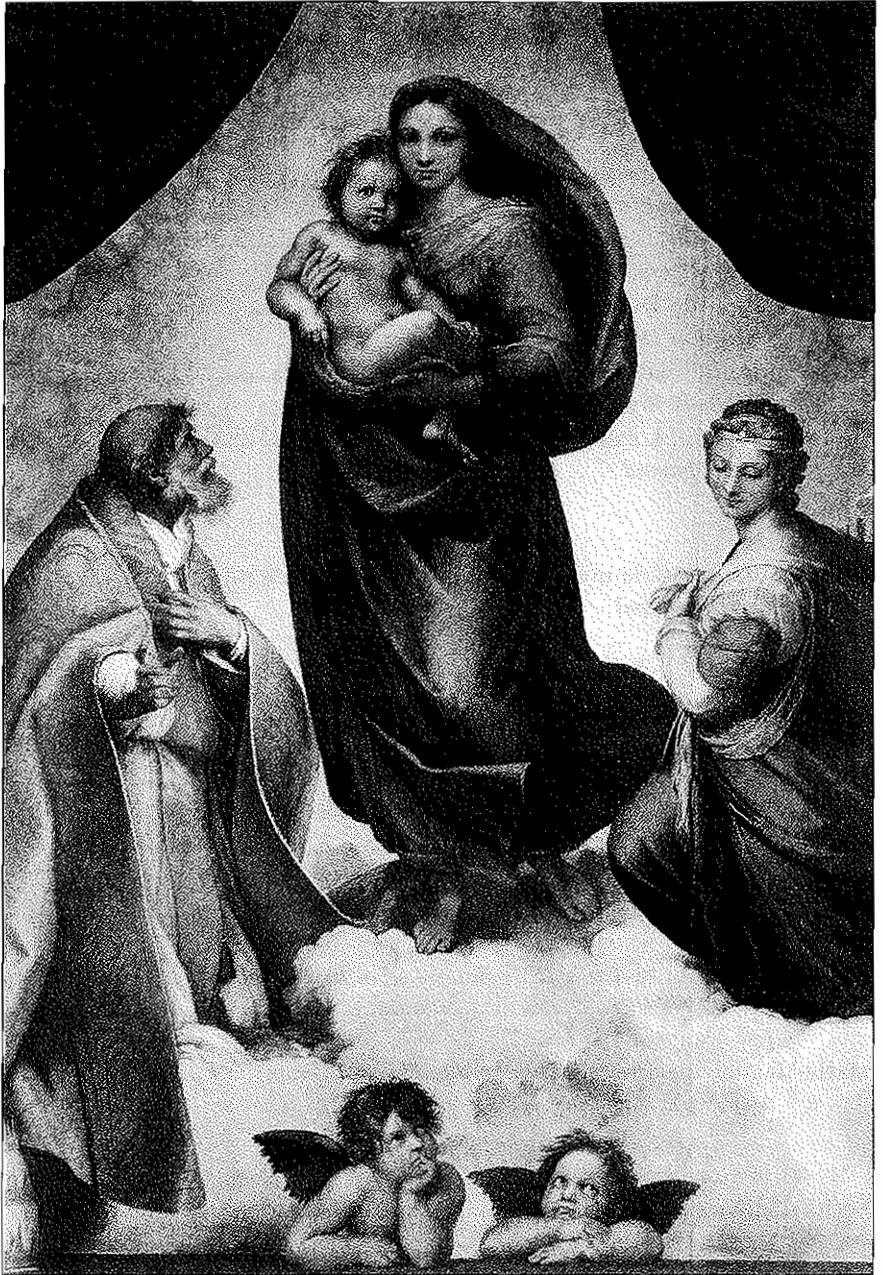
D'un cas de paranoïa qui résiste à la théorie freudienne.....	93
<i>Ginette Pelland</i>	

## LECTURE

Louis Althusser, <i>Écrits sur la psychanalyse</i> .....	107
<i>Bernard Casanova</i>	
Michele Benvenaga, Tomaso Costo, <i>La main du prince</i> .....	113
<i>Toni Negri</i>	
Moustapha Safouan, <i>La parole ou la mort</i> .....	119
<i>Philippe Julien</i>	
Henri Grivois, <i>Naître à la folie</i> .....	127
<i>Danielle Arnoux</i>	
Anne-Marie Vindras, <i>Louis II de Bavière selon Ernst Wagner, paranoïaque dramaturge</i> .....	139
<i>José Manuel Cano López</i>	
Marie-Magdeleine Chatel, <i>Malaise dans la procréation</i> .....	143
<i>Moustapha Safouan</i>	

## DOCUMENT

Écrits d'aliénés.....	147
<i>Gaston Ferdière</i>	
Résumés – Resumenes – Abstracts.....	155
Abonnements.....	171



**La Madone de saint Sixte dite *Madone Sixtine* (1512-1513)  
Raffaello Sansio, dit Raphaël**

(Collections nationales de Dresde, musée des Maîtres classiques)

# Sens ou effet de sens

---

*Marie-Magdeleine Chatel*

AU COURS de son enseignement, Lacan a souvent affirmé que l'interprétation psychanalytique est jeu sur l'équivoque du signifiant. Nous voulons ici interroger cette affirmation en faisant jouer certains points de lecture de propos tenus par Lacan dans son séminaire ou lors de conférences prononcées à l'étranger (Rome, Genève, États-Unis), dans les années 1974 et 1975.

## *Le triomphe du sens*

Lors d'une conférence de presse donnée à Rome en 1974<sup>1</sup>, Lacan répondant aux questions des journalistes situe la psychanalyse dans une sorte de triptyque du monde moderne, psychanalyse, science et religion. Il fait équivaloir le religieux avec le sens, plus précisément avec « donner un sens » :

Depuis le commencement, tout ce qui est religion ça consiste à donner un sens aux choses qui étaient autrefois les choses naturelles<sup>2</sup>.

Il dira :

La science va introduire de tels bouleversements, qu'il va falloir qu'à tous ces bouleversements ils donnent un sens [...]. Ils sont capables de donner un sens, on peut dire, vraiment à n'importe quoi, un sens à la vie humaine par exemple [...]. La religion va donner un sens aux épreuves les plus curieuses celles dont justement les savants eux-mêmes commencent à avoir un petit bout d'angoisse ; la religion va trouver à ça des sens truculents<sup>3</sup>.

---

1. J. Lacan, « Conférence de presse du D<sup>r</sup> Jacques Lacan le 29 octobre 1974 au Centre culturel français de Rome », in *Lettres de l'École freudienne* n° 16, 1975, p. 6-26.

2. *Ibid.*, p. 14.

3. *Ibid.*

Quand il parle, à Rome, de religion c'est de la religion chrétienne romaine, celle qu'il appelle la « vraie ». Lacan poursuit :

elle sera capable de sécréter du sens de façon à ce qu'on en soit vraiment bien noyé [...]. Elle trouvera une correspondance de tout avec tout<sup>4</sup>.

Lacan n'y va pas de main morte, il parle des rapports de la psychanalyse avec la religion, il frappe des formules à l'emporte-pièce :

ils ne sont pas très amicaux, c'est en somme ou l'un ou l'autre. [...]. Si la religion triomphe, ce sera le signe que la psychanalyse a échoué<sup>5</sup>.

Lacan semble placer la science et la religion du même côté au regard de la psychanalyse, disant que les transformations apportées par la science allaient solliciter la religion dans son pouvoir immense de guérir les êtres meurtris ou égarés par les effets bouleversants de la science.

« L'analyse s'occupe très spécialement de ce qui ne marche pas<sup>6</sup> », ce que Lacan appelle le réel, ce qui se met en travers, ce qui fait obstacle à la marche, ce contre quoi l'on se heurte. La psychanalyse est à situer du côté du malaise dans la civilisation, du symptôme, à la différence de la religion qui cherche au contraire à le couvrir, à orienter ce malaise en le dépassant, en lui donnant un sens qui le transcende donc le transforme (gloire de Dieu, amour du prochain, rédemption). Dans la conférence de presse à Rome Lacan prophétisant, dit :

Elle triomphera sur beaucoup d'autres choses encore. On ne peut même pas s'imaginer ce que c'est puissant, la religion<sup>7</sup>,

puis :

Mais vous verrez qu'on guérira l'humanité de la psychanalyse à force de la noyer dans le sens, dans le sens religieux bien entendu<sup>8</sup>.

La religion [...] elle est faite pour guérir les hommes, c'est-à-dire qu'ils ne s'aperçoivent pas de ce qui ne va pas<sup>9</sup>.

Pour qu'ils ne s'aperçoivent donc pas du symptôme.

---

4. J. Lacan, « Conférence de presse du 29 octobre 1974 », *op. cit.*, p. 14.

5. *Ibid.*, p. 7.

6. *Ibid.*, p. 11.

7. *Ibid.*, p. 13.

8. *Ibid.*, p. 15.

9. *Ibid.*, p. 18.

Il y a des choses qui font que le monde est immonde, si je puis m'exprimer ainsi ; c'est de ça que s'occupent les psychanalystes ; de sorte que contrairement à ce qu'on croit, ils sont beaucoup plus affrontés au réel que les savants<sup>10</sup>.

Mais les psychanalystes savent-ils qu'ils sont beaucoup plus affrontés au réel que les savants ? Le réel auquel ils sont affrontés n'est pas l'univers, il n'est pas généralisable, il est l'« immonde », ce qui fait le trébuchement. Un psychanalyste dans sa pratique est engagé dans le rapport du sujet à « ce qui ne va pas » qui fait symptôme particulier et non collectif. L'analyste a une position à prendre, une corde à tenir pour ne pas déborder de sa fonction. D'ailleurs, Lacan dit :

la psychanalyse ne triomphera pas, elle survivra ou pas<sup>11</sup>.

Il [le psychanalyste] est là comme un symptôme, il ne peut durer qu'au titre de symptôme<sup>12</sup>.

En 1980, Lacan écrit :

la religion c'est le gîte originel du sens j'essaye d'aller là contre pour que la psychanalyse ne soit pas une religion comme elle y tend irrémédiablement dès lors qu'on imagine que l'interprétation n'opère que du sens. J'enseigne que son ressort est ailleurs nommé dans le signifiant<sup>13</sup>.

Dans la religion chrétienne il est dit par saint Jean « le Verbe s'est fait chair », il s'est incarné pour notre rédemption. Religion et psychanalyse traitent du verbe, mais pas de la même façon. Avec la religion le Verbe sauve, tandis qu'à suivre Freud, le verbe a laissé des traces, les traces d'un jouir qui n'est pas du tout harmonieux, qui est discordant, qui ne sauve pas, au contraire, qui enferme. C'est ce que le « donner sens » cherche à couvrir. Le « donner sens » que Lacan fait équivaloir au religieux n'est-il pas à situer au point de proximité, de complicité entre savoir et croyance ?

Lacan demande à ses auditeurs à l'université de Yale en 1975 :

Comment pouvons-nous dire la différence entre savoir et croyance<sup>14</sup> ?

---

10. J. Lacan, « Conférence de presse du 29 octobre 1974 », *op. cit.*, p. 11.

11. *Ibid.*, p. 13.

12. *Ibid.*, p. 15

13. *Idem*, le 18 mars 1980.

14. *Idem*, « Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines », in *Scilicet* 6-7, Paris, Seuil, 1976, p. 12.

Il évoque les penseurs qui cherchent à donner des critères de cette différence, et dit :

Mais pourquoi ne voit-on pas que les trois-quarts du soi-disant savoir ne sont rien que croyance [...]. En tout cas, ce que nous entendons au cours d'une analyse est un effort pour sortir de tout cela par un chemin qui n'a rien à faire ni avec la connaissance ni avec la croyance – en sortir avec ce qui est *réellement* dans son esprit<sup>15</sup>.

Insistons sur le « réellement » de « ce qui est réellement dans son esprit ». C'est ce « réellement » que nous voulons ici préciser. Qu'est-ce qui du verbe « réellement » s'incarne ?

### *La « prise » de l'inconscient*

Lacan remarque la même racine étymologique entre *fatum* et *infans* ils viennent du mot latin *fari* (dire, parler, et célébrer, chanter, prédire<sup>16</sup>) :

Dans le mot *fatalité* – *fatum*, [ce qui est dit] il y a déjà une sorte de préfiguration de la notion même d'inconscient[...] *infans*, qui naturellement ne se rapporte pas, comme on le suppose communément, à quelqu'un qui ne parle pas ; mais, à partir du moment où ses premiers mots ont cristallisé – cristallisation matérielle de ce qui le conditionne comme être humain –, on ne peut dire qu'il est *infans*<sup>17</sup>.

*Infans* désigne celui dont les premiers mots n'ont pas encore cristallisé ce dont il est marqué, destiné par le dit.

Freud a montré qu'il n'y a d'interprétation de rêve que du récit du rêve, que du dire ; de même que dans le mot d'esprit, et dans le lapsus ou l'acte manqué c'est de la matière langagière que s'opère l'achoppement. Quand le verbe laisse ses traces, quand il se fait chair, ça donne l'inconscient freudien, c'est-à-dire des achoppements.

En 1957, Lacan écrivait :

C'est toute la structure du langage que l'expérience psychanalytique découvre dans l'inconscient<sup>18</sup>.

---

15. J. Lacan, « Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines », *op. cit.*, souligné par moi.

16. Ce verbe *for* est inusité dans sa forme active, on dit par contre *fatum sum* [je suis parlé], cf. dictionnaire Gaffiot.

17. J. Lacan « Conférences et entretiens... », *op. cit.*, p. 16.

18. *Idem*, « L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud », in *Écrits*, Paris, Seuil, 1966.

Mais en 1975, il apporte une réserve à ce « toute » en disant à propos de sa formule canonique « l'inconscient est structuré comme un langage » :

... (j'ai dit « est structuré comme », ce qui est peut-être exagérer un peu puisque présupposant l'existence d'une structure – mais il est absolument vrai qu'il y a une structure)... L'inconscient est structuré comme un langage. Avec une réserve : ce qui crée la structure *c'est la manière dont le langage émerge au départ chez un être humain*<sup>19</sup>.

A propos de la « manière dont le langage émerge au départ », Lacan à Genève<sup>20</sup> souligne qu'il s'agit d'un jouir déposé par le langage, il dit que « l'inconscient n'est pas seulement non su », mais « ce que Freud a apporté c'est ceci qu'il n'y a pas besoin de savoir qu'on sait pour jouir d'un savoir<sup>21</sup> ». Lacan insiste alors sur cette « étape précoce où se cristallisent pour l'enfant [...] les symptômes<sup>22</sup> » :

comment même soutenir une hypothèse telle que celle de l'inconscient ? – si l'on ne voit pas que c'est la façon qu'a eue le sujet, si tant est qu'il y a un sujet autre que divisé [?], d'être *imprégné*, si l'on peut dire, par le langage<sup>23</sup>.

Il multiplie les expressions pour dire que les premières paroles, les premiers balbutiements ont laissé des traces, des « dépôts », des « détritits », des « débris », des « alluvions » qui se sont cristallisés. L'être parlant est rongé par la parole, de ne pouvoir jouir autrement que d'être dérivé, déporté depuis sa plus tendre enfance par ce que la langue dépose comme jouir. La langue du départ, la langue maternelle exile de ce qu'aurait été le paradis animal du jouir instinctuel, le paradis perdu. C'est pourquoi l'être parlant ne peut rencontrer que des partenaires sexuels particuliers, il ne suffit pas d'être né mâle pour jouir de n'importe quelle femelle, un homme en prendra une ou deux ou trois, parce que chacune « consonne<sup>24</sup> » avec son inconscient ; ça réduit beaucoup son choix, qui n'est pas vraiment un choix.

Ce que cristallise l'émergence du langage, – les premiers mots –, ce qui fait qu'ils laissent leur empreinte tient à leur capacité d'équivoque,

19. J. Lacan, « Conférences et entretiens... », *op. cit.*, c'est moi qui souligne, p. 13.  
20. *Idem*, « Conférence à Genève sur le symptôme », le 4 octobre 1975, in *Le Bloc-Note de la psychanalyse*, n° 5, Genève, 1985.

21. *Ibid.*, p. 10.

22. *Ibid.*

23. *Ibid.*, souligné par moi, p. 11.

24. *Idem*, « Conférence à Genève sur le symptôme », *op. cit.*, p. 15.

leur valeur de signifiant ; du fait que dans une langue donnée, parlée un même son articulé peut bifurquer, il peut s'écrire avec des lettres différentes et du même coup être pris dans des sens différents. Une langue vivante ne vit que parce qu'on la parle, elle n'est pas celle du dictionnaire, mais celle dont chacun est « imprégné » parce que nous la parlons chacun de façon différente, Lacan l'appelle la *lalangue*, en un seul mot. Il a voulu un terme qui soit le plus proche possible du mot « lallation » : lallation c'est le lalala du bébé, le babillage, les premières vocalises, les accents<sup>25</sup>, les bribes de langue parlée. Et

les parents modèlent le sujet dans cette fonction que j'intitule du symbolisme. Ce qui veut dire [...] que la façon dont lui a été *instillé* un mode de parler ne peut que porter la *marque* du mode sous lequel les parents l'ont accepté [...]

Et c'est dans la rencontre des mots avec son corps que quelque chose se dessine<sup>26</sup>.

C'est dans la façon dont lalangue a été parlée et aussi entendue pour tel ou tel dans sa particularité que quelque chose ensuite ressortira en rêves, en toutes sortes de trébuchements, en toutes sortes de façons de dire. C'est, si vous me permettez d'employer pour la première fois ce terme, dans ce *motérialisme* que réside la prise de l'inconscient – je veux dire que ce qui fait que chacun n'a pas trouvé d'autres façons de sustenter que ce que j'ai appelé tout à l'heure le symptôme<sup>27</sup>.

La surdétermination du symptôme est là, dans les modes, les façons, les manières dont le langage s'est imprégné, s'est déposé au départ. Telle

[...] une passoire qui se traverse par où l'eau du langage se trouve laisser quelque chose au passage, quelques détritits avec lesquels il [l'enfant] va jouer, avec lesquels il faudra bien qu'il se débrouille, [...] des débris [...] grâce à quoi il va faire une coalescence, pour ainsi dire, de cette réalité sexuelle et du langage<sup>28</sup>.

---

25. M. Viltard, « Scilicet », in *L'UNEBÉVUE* n° 2, Paris, EPEL, 1993.

26. J. Lacan ; « Conférence à Genève... », *op. cit.*, p. 11, c'est moi qui souligne.

27. *Ibid.*, p. 12, c'est le transcripteur qui a, ici, souligné le néologisme : *motérialisme*.

28. *Ibid.*, p. 14.

## *Le sens du symptôme*

Qu'est-ce que cette coalescence ? L'enfant va faire une coalescence entre les « débris », les « détritüs » déposés par les premiers mots qui constituent ce « motérialisme » en quoi réside la « prise de l'inconscient », avec sa réalité sexuelle. Cette réalité sexuelle est faite de ses propres jouirs, ses premières expériences qui ne sont pas si auto-érotiques que Freud l'indique, elles sont « tout ce qu'il y a de plus hétéro<sup>29</sup> » dit Lacan, reprenant l'exemple de Hans, il dit même que « son symptôme c'est l'expression, la signification de ce rejet<sup>30</sup> », c'est la jouissance qui est rejetée. En effet :

la jouissance qui est résultée de ce *Wiwimacher* lui est étrangère au point d'être au principe de sa phobie<sup>31</sup>.

Le jouir que la langue a déposé a été mué par cette « coalescence de la réalité sexuelle avec le langage ». La réalité sexuelle est l'irruption de cette jouissance « étrangère », que Lacan dit « parasitaire », « anormale<sup>32</sup> », « hors corps<sup>33</sup> », la jouissance phallique, celle procurée par les érections de son *Wiwimacher* et dont Hans a la trouille.

Freud a découvert le sens sexuel des symptômes qu'il inscrit dans le complexe d'Œdipe. Le symptôme va-t-il céder à des interprétations sensées qui en appellent d'autres et encore d'autres ? Quand le sens du symptôme est révélé par l'analyse comme sens sexuel, si cette révélation vaut comme un « donner du sens » sexuel au symptôme cela n'empêchera pas le symptôme de se multiplier, de se déplacer en se métamorphosant. Alors comment faire pour interpréter correctement, « correctement voulant dire que le sujet en lâche un bout<sup>34</sup> » ? Il s'agit en effet dans l'interprétation de faire que le sujet lâche un bout du jouir fait de cette « coalescence », et dont se sustente le symptôme.

Quant au sens du symptôme, Lacan dit :

J'appelle symptôme ce qui vient du réel. Ça veut dire que ça se présente comme un poisson dont le bec vorace ne se referme qu'à se mettre du

---

29. J. Lacan, « Conférence à Genève sur le symptôme », *op. cit.*, p. 13.

30. *Ibid.*

31. *Ibid.*, p. 13.

32. *Idem*, « La troisième », in *Lettres de l'école freudienne* n° 16, 1975, p. 190.

33. *Ibid.*, p. 190.

34. *Idem*, « Conférence à Genève... », *op. cit.*, p. 12.

sens sous la dent ; alors de deux choses l'une : ou ça le fait proliférer [...], ou bien alors il crève<sup>35</sup>.

Puis :

Le sens du symptôme n'est pas celui dont on le nourrit pour sa prolifération ou extinction, le sens du symptôme c'est le réel<sup>36</sup>.

Et :

L'interprétation, ai-je émis, n'est pas interprétation de sens mais jeu sur l'équivoque [...] c'est lalangue dont s'opère l'interprétation<sup>37</sup>.

Il s'agit avec l'interprétation, comme jeu sur l'équivoque de faire jouer le jouir déposé dans lalangue :

Ce n'est pas parce que l'inconscient est structuré comme un langage que lalangue n'ait pas à jouer contre son jouir, puisqu'elle s'est faite de ce jouir même<sup>38</sup>.

Là est le point important.

Le déchiffrage que Lacan situe comme retour au chiffre est, dit-il, « le seul exorcisme dont soit capable la psychanalyse », et

[...] qu'à aller à l'apprivoiser [le symptôme] jusqu'au point où le langage en puisse faire équivoque, c'est là où le terrain est gagné qui sépare le symptôme de ce que je vais vous montrer sur mes petits dessins sans que le symptôme se réduise à la jouissance phallique<sup>39</sup>.

L'interprétation analytique sépare le symptôme de la jouissance phallique, celle qui se consomme de *lalangue*, celle qui s'éprouve en séance. Pourquoi reviennent-ils, les analysants se demande Lacan, ils reviennent parce qu'ils y prennent un plaisir fou, « ils jubilent<sup>40</sup> ».

Lacan insiste,

c'est que à nourrir le symptôme, le réel, de sens, on ne fait que lui donner continuité de subsistance. C'est en tant au contraire que quelque chose dans le symbolique [« en tant que c'est lalangue qui le supporte »] se

---

35. J. Lacan, « La troisième », *op. cit.*, p. 185.

36. *Ibid.*, p. 186.

37. *Ibid.*, p. 188.

38. *Ibid.*, p. 189.

39. *Ibid.*, p. 194.

40. *Idem*, « Conférence de presse... », *op. cit.*, et Lacan dira aussi : « la jouissance phallique est justement celle que consomme l'analysant », le 11 mars 1980.

resserre de ce que j'ai appelé le jeu de mots, l'équivoque, lequel comporte l'abolition du sens, que tout ce qui concerne la jouissance, et notamment la jouissance phallique peut également se resserrer<sup>41</sup>.

Ainsi le symptôme est réduit, « quelque chose peut reculer du champ du symptôme<sup>42</sup> ». Précisons, l'équivoque de l'interprétation implique que l'analyste doit tenir compte

de ceci, que, dans ce qui est dit, il y a le sonore, et que ce sonore doit consonner avec ce qu'il en est de l'inconscient<sup>43</sup>.

La mise en jeu de la consonance dans l'équivoque va décaper *lalangue* de son jouir. C'est pourquoi l'analyste fera attention à ce qu'il dit, il choisira ses termes afin de ne pas plaquer ses propres signifiants, il doit entrer dans le jeu de *lalangue* de l'analysant, afin que « de temps en temps ça lui échappe<sup>44</sup> ». Renoncer à donner du sens conduit l'analyste à s'orienter sur la littéralité sonore de ce qui s'impose de *lalangue*, soit des modes de langue, des façons de dire, des sonorités de l'analysant. Ce retour au chiffre, à l'empreinte, c'est s'approcher du point où la parole est parole imposée, pure torsion de voix, où le signifiant est automatique tant pour l'analysant que pour l'analyste.

### *L'effet de sens*

A Rome en 1974<sup>45</sup> Lacan emploie toutes sortes d'expressions comme « donner sens », « trouver du sens », « avoir du sens » à situer du côté de « nourrir le symptôme de sens », le sens qui contamine, qui envahit et qui noie. Il situe le sens au joint du symbolique et de l'imaginaire. Puis il sera amené à utiliser l'expression « effet de sens ». L'effet de sens résulte d'un jeu de langue, de l'équivoque, il est en lui-même insensé, il est à situer du côté de « l'abolition du sens ». Il va nous falloir faire la distinction entre sens et effet de sens.

Puis, dans le séminaire RSI<sup>46</sup>, Lacan discute à propos du nœud borroméen à trois ronds, la question de leur équivalence. Nous sommes obligés ici de produire une longue citation pour saisir l'enjeu :

---

41. J. Lacan, « Conférence de presse... », *op. cit.*, p. 200.

42. *Ibid.*, p. 200.

43. *Idem*, « Conférences et entretiens... », *op. cit.*, p. 50.

44. *Ibid.*, p. 35.

45. *Idem*, « Conférence de presse... », *op. cit.*, et « La troisième », *op. cit.*

46. *Idem*, séminaire RSI, inédit, séance du 11 février 1975, (version Chollet).

C'est bien en ça que, qu'il y a quelque chose à redresser. La consistance de l'imaginaire est strictement équivalente à celle du symbolique comme à celle du réel. C'est même en raison du fait qu'ils sont noués de cette façon, c'est-à-dire d'une façon qui les met strictement l'un par rapport à l'autre, l'un par rapport aux deux autres dans le même rapport, c'est même là qu'il s'agit de faire un effort, un effort de l'ordre de l'effet de sens, qui soit de l'ordre de l'effet de sens : je veux dire que l'interprétation analytique implique tout à fait une bascule dans la portée de cet effet de sens. Il est certain qu'elle porte, l'interprétation analytique porte d'une façon qui va beaucoup plus loin que la parole. [...] Il s'agirait de dire comment l'interprétation porte...<sup>47</sup>

Ce quelque chose à redresser viserait la distinction des consistances, et, à cet endroit, Lacan met la tâche de l'interprétation analytique.

Ce que j'essaie de faire ici [...] est tout de même destiné à changer la perspective sur ce qu'il en est de l'effet de sens. Je dirais que ça consiste, cet effet de sens, à le serrer, à le serrer, mais bien sûr à condition que ce soit de la bonne façon, à le serrer d'un nœud et pas n'importe lequel [...]. L'effet de sens exigible du discours analytique n'est pas imaginaire. Il n'est pas non plus symbolique. Il faut qu'il soit réel. Et ce dont je m'occupe cette année, c'est d'essayer de serrer de près quel peut être le réel d'un effet de sens<sup>48</sup>.

Puis Lacan se demande,

si l'effet de sens dans son réel tient bien à l'emploi des mots, – je dis l'emploi au sens usuel du terme –, ou seulement à leur *jaculation*<sup>49</sup>.

### *La jaculation*

Mais qu'est-ce que la « jaculation » ? N'est-ce pas le mode de prononcer les mots, leur jet, leur élan, leur tonalité, leur rythme, leur accent à leur émergence. Lacan poursuit :

Beaucoup de choses depuis toujours l'ont donné à penser ; mais de cet emploi à cette jaculation on ne faisait pas la distinction. On croyait que c'étaient les mots qui portent. Alors que si nous nous donnons la peine d'isoler la catégorie du signifiant, nous voyons bien que la jaculation garde un sens, un sens isolable. Est-ce à dire que c'est à cela que nous devons nous fier pour que se passe ceci que le dire fasse nœud, à la

---

47. J. Lacan, séminaire RSI, inédit, séance du 11 février 1975, *op. cit.*

48. *Ibid.*

49. *Ibid.*, souligné par moi.

distinction de la parole qui très souvent glisse, laisse glisser [...] ce qui n'implique nullement que ce ne soit là que du bla-bla-bla, car justement derrière il y a l'inconscient [...]. Il y a déjà du dire, si nous spécifions le dire d'être ce qui fait nœud<sup>50</sup>.

Cette « jaculation » que Lacan distingue du signifiant, nous la mettons en rapport avec ce que nous avons dit précédemment de la façon dont *lalangue* s'est imprégnée pour un sujet donné : cette façon, ce mode de cristallisation, cette « motérialité » de *lalangue*. Ce n'est pas du signifiant comme élément symbolique qu'il s'agit mais du réel de sa jaculation.

Avec l'effet de sens de l'interprétation, il s'agit pour l'analyste de ne pas lâcher la corde du réel, soit celle du symptôme, dans la façon dont l'analyste répond au dire du symptôme. Cette distinction en effet met l'analyste en position de retourner à l'empreinte sonore, à trouver le chiffre que le symptôme écrit sauvagement. A décaper le sens que véhicule le signifiant, par la jaculation qui prête à équivoque, c'est l'effet de sens dans son réel qui est visé. Ceci n'est appréhendable qu'avec le nœud borroméen, c'est-à-dire qu'une intervention sur une consistance a un effet sur les deux autres consistances, ou une intervention à un croisement de deux consistances a un effet sur la troisième qui ex-siste aux deux autres.

La réponse de l'analyste au dire du symptôme de l'analysant va dépendre de son mode d'entrer en résonance, de « l'appivoiser », de consonner avec le dire du symptôme. L'interprétation ne vise pas à entrer en guerre avec le symptôme, ni à le provoquer en duel, car

le symptôme et cette sorte d'intervention de l'analyste il me semble que c'est le moins qu'on puisse avancer – sont du même ordre<sup>51</sup>.

Il y a une circularité, un mode de se répondre, de « se compléter<sup>52</sup> » entre le symptôme et l'équivoque sonore. Le dialogue de l'analyste avec le symptôme est tel que

ça fait cercle :  $\Sigma$  [symptôme] + S, c'est ce qui fait une nouvelle sorte de S [symbolique]. Le symptôme fait tout autant partie de l'inconscient. [...] En interprétant nous faisons avec  $\Sigma$  [le symptôme] circularité nous don-

50. J. Lacan, séminaire RSI, inédit, *op. cit.*

51. *Idem*, « Conférences et entretiens... », *op. cit.*, p. 46.

52. *Ibid.*, p. 35.

nons *plein exercice à ce qui peut se supporter de la langue* alors que l'analysant, ce dont il donne toujours témoignage, c'est de son symptôme<sup>53</sup>.

Lacan supporte cette « ronde » : symptôme et inconscient, d'un nœud borroméen à quatre ronds. « Et on n'arrive jamais à ce que tout soit défoulé. *Urverdrangung* : il y a un trou<sup>54</sup>. », irréductible, c'est pourquoi l'analyste ne saurait lâcher la corde du symptôme qui est « la note propre de la dimension humaine<sup>55</sup> ».

Pourtant l'analyste est constamment menacé de lâcher la corde de cette circularité avec le symptôme, particulièrement lorsqu'il vise à obtenir des effets thérapeutiques, qu'il se fait psychothérapeute, produisant une pléthore de sens.

---

53. J. Lacan, « Conférences et entretiens... », *op. cit.*, p. 58, souligné par moi.

54. *Ibid.*, p. 59.

55. *Ibid.*, p. 56.

# La dictée de Jung

---

*George-Henri Melenotte*

*Le fait de l'écriture (de la production, création textuelle, scripturale) est la lecture d'un texte du Monde.*

Francis Ponge

**F**REUD avait le projet de proposer Jung comme président de L'IPA, au moment du Congrès de Nuremberg, en mars 1910. Durant leur retour des États-Unis, Freud, Jung et Ferenczi avaient mis sur pied ce projet.

Wittels rapporte que, le Congrès venu, Ferenczi proposa Jung comme président à vie de l'IPA<sup>1</sup> :

Il devait avoir le pouvoir absolu de nommer des analystes et de les destituer. Tous les travaux scientifiques des analystes devaient être contrôlés par lui et ne devaient être publiés qu'avec son approbation. Aussi toute responsabilité pour le développement de la psychanalyse devait-elle être enlevée à Freud, le fondateur et imposée à Jung<sup>2</sup>.

Laissons à Wittels la responsabilité de cette interprétation. Elle nous paraît fautive. A aucun moment, il ne s'est agi pour Freud de se laisser enlever toute responsabilité pour le développement de la psychanalyse, au profit de Jung. Qui aurait pu imposer un tel coup de force à Freud et à Jung ? L'enjeu était de trop d'importance et Freud n'était pas à ce point diminué qu'il envisageât son retrait. De plus, le dauphin de Freud ne sera pas intronisé en lieu et place de Freud ! Il sera choisi dans un autre but. Mais lequel ? Le fait est que Jung est choisi comme candidat par Freud avec l'accord de Ferenczi. Quand on sait les différends qui

---

1. Fr. Wittels, *Freud, l'homme, la doctrine, l'école*, Paris, 1925, Félix Alcan, p. 121-122.

2. *Ibid.*

existaient dès le départ entre Freud et Jung, on est surpris par l'aveu-  
gement de Freud. Parmi les raisons de désigner Jung, il y a sa qualité  
de garantir la transmission de la psychanalyse à cette place mieux que  
tout autre. Freud souligne, entre Jung et lui, une convergence doctrinale  
qui a dû peser dans sa décision. Il lui écrit :

Si, à ce moment-là, vous avez réussi dans une mesure plus abondante  
encore à insérer vos germes personnels dans la masse en fermentation  
de mes idées, aucune différence ne subsistera plus entre votre cause et  
la mienne<sup>3</sup>.

Freud ne prend pas la différence de Jung comme une menace. Il  
invite Jung à la féconder à la lumière de ses propres idées. L'effet qui  
s'ensuivra sera l'effacement de cette différence. Freud espère en la  
convergence à venir de leurs idées. Cet espoir est tempéré par la luci-  
dité des vœux qu'il impute à Jung de lui avoir adressés en retour. Ainsi  
écrit-il à Jung :

Il est remarquable que, le même soir où je vous ai formellement adopté  
comme fils aîné, vous ai sacré comme successeur et prince héritier – *in*  
*partibus infidelium* – , qu'en même temps vous m'ayez destitué de la  
dignité paternelle, destitution qui semble vous avoir plu autant qu'à moi  
au contraire l'institution de votre personne<sup>4</sup>.

Freud note ce jeu de bascule par lequel son sacre de Jung balance  
avec la destitution par ce dernier de sa dignité paternelle. Cela ne le  
fait cependant en rien revenir sur sa décision. Peut-on conclure que,  
pour Freud, cette destitution s'inscrit normalement dans le cours de la  
succession ? Cette question reste sans réponse. Mais elle pose mal le  
problème. D'autant qu'entre le moment du retour des États-Unis à la fin  
de l'été 1909 et le Congrès de Nuremberg, Jung se porte mal. Nous en  
trouvons l'écho dans la correspondance entre Freud et Ferenczi. Il sem-  
ble que le choix de Jung ne soit pas allé tout seul pour Ferenczi. Il écrit  
à Freud :

j'ai écrit une longue lettre à Jung, où je lui parle sincèrement de mon  
« complexe fraternel », et lui déclare que la guérilla ne peut pas être

---

3. *Correspondance Freud-Jung*, lettre du 18 août 1907, 38 F, T.I, Paris, Gallimard, 1975, p. 129.

4. *Correspondance Freud-Jung*, lettre du 16 avril 1909, *op. cit.*, p. 295. Chaque fois que nous reviendrons sur une correspondance, nous donnerons les noms des correspondants, les références de la lettre, et la page dans l'ouvrage cité.

une tactique judicieuse dans le domaine psychanalytique. Il y en a un qui doit commander et celui-là, en dehors de vous, c'est naturellement Jung lui-même<sup>5</sup>.

Mais que se passe-t-il lorsque Freud écrit à son tour à Ferenczi : « Chez Jung lui-même, c'est de nouveau la tempête et la fureur dans quelque recoin [de son esprit], c'est érotique et religieux<sup>6</sup> ». Un extrait de la lettre de Jung que Freud vient de recevoir donne un aperçu de ce double registre :

Je pense qu'il faut encore laisser du temps à la PA, infiltrer les peuples à partir de plusieurs centres, raviver chez l'intellectuel le sens du symbolique et du mythique, retransformer doucement le Christ en ce dieu-devin de la vigne qu'il était, et canaliser ainsi les anciennes forces pulsionnelles extatiques du christianisme, tout cela à la fin unique de faire du culte et du mythe saint ce qu'ils étaient : une fête de joie enivrée, où l'homme a le droit d'être animal dans l'éthos et la sainteté<sup>7</sup>.

Ferenczi répond à Freud de façon sibylline : « Nuremberg fera du bien à Jung. Je vais essayer de contribuer, selon mes moyens, à la résolution de la crise<sup>8</sup> ». Freud et Ferenczi se penchent sur le cas, de façon discrète, comme s'ils étaient déjà avertis de ce qui arrive à Jung. Ferenczi : « Ci-joint la lettre de Jung. Le ton y est très satisfaisant<sup>9</sup> ». Freud : « Jung écrit de nouveau de façon plus libre [...] <sup>10</sup> », puis : « Jung est sorti de son chaos personnel et je me suis vite réconcilié avec lui, parce que je ne lui en voulais pas<sup>11</sup> ». Après le Congrès de Nuremberg, Freud écrit au pasteur Pfister : « J'espère que vous êtes d'accord avec les résolutions de Nuremberg et que vous resterez fidèlement auprès de notre<sup>12</sup> Jung. Je veux qu'il acquière l'autorité qui justifiera plus tard sa place à la tête du mouvement tout entier<sup>13</sup> ». Nous ne reprendrons pas ici les considérations que nous inspire ce « notre<sup>14</sup> ». Freud par consé-

5. *Correspondance Freud-Ferenczi*, lettre du 7 décembre 1909, 89Fer., T.I, Paris, Calmann-Lévy, 1992, p. 119.

6. *Freud-Ferenczi*, lettre du 13 février 1910, 112F, p. 148.

7. *Freud-Jung*, lettre du 11 février 1910, 178J, p. 24.

8. *Freud-Ferenczi*, lettre du 16 février 1910, 114 Fer, p. 151.

9. *Freud-Ferenczi*, lettre du 25 février 1910, 117 Fer, p. 155.

10. *Freud-Ferenczi*, lettre du 25 février 1910, 118 F, p. 156.

11. *Freud-Ferenczi*, lettre du 3 mars 1910, 119 F, p. 158.

12. Souligné par moi.

13. *Correspondance Freud-Pfister*, lettre du 2 mai 1910, Paris, Nrf, 1967, pp. 72-73.

14. George-Henri Melenotte, «Una ruptura que revela un error», in *Artefacto 4*, Mexico, Epeclé, 1993, pp. 36-57.

quent ne désavoue Jung à aucun moment, ni avant, ni après mars 1910, même si ce dernier lui donne de nombreuses raisons de le faire.

Le chaos personnel de Jung, sur lequel Freud et Ferenczi correspondent, évoque la folie. Cette folie n'empêche pas Freud de choisir Jung à la tête de l'IPA. La question dépasse l'anecdotique. Elle témoigne d'une position freudienne insoupçonnée vis-à-vis de la folie, méconnue parce que jamais explicitement reprise par Freud lui-même.

Freud reconnaissait en Jung « l'autre, le second<sup>15</sup> », le seul capable de transmettre sa doctrine. Quand Freud le met à la tête de l'Association Internationale, certains voient en lui un second non exempt de folie. Les Viennois qui s'opposèrent à cette candidature, le firent autant par inquiétude que par esprit de chapelle. Il n'est plus question d'aveuglement alors de la part de Freud, mais de prendre position devant cette folie. S'il y a folie de Jung, l'accueil que Freud lui réserve est alors public et masqué : public par la place qu'il lui donne, masqué parce que non reconnu comme tel. L'option freudienne est par conséquent complexe et oblige à un démêlage particulier.

Au dire de Wittels, Freud disait de Jung : « Celui-ci est mon fils bien-aimé, en qui j'ai mis toutes mes complaisances<sup>16</sup> ». Plus que Rank, il sera celui dont Freud remarquait combien il savait reproduire ses pensées. Mais il faut à Freud plus qu'un fils bien-aimé, plus qu'un secrétaire. Avançons que la nomination de Jung à la présidence de l'IPA par Freud est l'effet du lien entre les deux hommes. Cette nomination ne saurait être prise comme désignation successorale mais comme témoignage public et masqué d'un transfert. Le masque ne tombera qu'après leur rupture. Cette période est alors celle du dévoilement du lien. Elle livre les motifs de la nomination de Jung par Freud. Les écrits de Jung datant de la période comprise entre le début de l'année 1913 et l'année 1920 et ceux s'y rapportant, contiennent des facteurs significatifs de ce lien. Au moment de la rédaction de ses *Souvenirs avec l'aide d'Aniéla Jaffé*, Jung fournira une analyse détaillée de ce qui s'est alors produit en même temps qu'il en esquissera l'interprétation.

---

15. *Freud-Jung*, lettre du 2 septembre 1907, 42 F, p. 135.

16. Fr. Wittels, *Freud...*, *op. cit.*, p. 120.

## Philémon, Jung et l'anima

Lorsqu'elle aborde la période délicate qui présida à la rédaction par Jung des *Sept Sermons aux morts*<sup>17</sup>, Christine Maillard fait preuve de prudence pour qualifier ce qui affecte Jung en 1916. Pour elle, nous sommes en présence d'une période « visionnaire » de Jung<sup>18</sup>. Aniéla Jaffé décrit ce moment comme une période d'introversion, de régression consacrée à l'exploration de l'inconscient<sup>19</sup>. Christine Maillard décrit le contexte dans lequel furent écrits ces *Sermons*. Elle parle d'introversion poussée à l'extrême chez Jung, « accompagnée d'expériences visionnaires dramatiques, de portée collective en rapport avec la Première Guerre mondiale<sup>20</sup> ». Ces fameuses périodes ne débutent pas après la rupture de Freud avec Jung, ce qui infirme la thèse d'un « Jung avant Jung ». Les jungiens affirment en effet qu'il y aurait un Jung d'avant les *Sermons* et un Jung d'après : ce faisant, ils justifient l'impasse qu'il font sur la période freudienne de Jung. Cela ne résiste pas pourtant au simple examen qui constate que Jung a traversé de telles périodes avant sa rupture avec Freud. Mais cette fois-ci, Jung connaît une expérience plus radicale : il s'isole du monde extérieur, abandonne ses charges d'enseignement « et dialogue au jour le jour avec des personnages du monde intérieur, produits par son imagination<sup>21</sup> ». L'affaire se présente sous un angle différent. Freud n'est plus là pour corriger les débordements exaltés de son élève par de simples remarques. L'ironie qu'il y met dans l'une d'entre elles n'efface pas le trouble engendré par la dénégation : « vous ne devez pas me prendre pour un fondateur de religion, mes intentions ne vont pas si loin<sup>22</sup> ».

Jung écrit. Christine Maillard précise que Jung le fait sous la dictée de la figure d'un vénérable vieillard qu'il baptisera Philémon, « une sorte de psychagogue, d'initiateur<sup>23</sup> ». Se référant aux personnalités 1 et 2 de Jung, elle nous dit que « le numéro 2, le pôle nocturne, fantastique, introverti, ouvert à toutes les informations de l'inconscient, lui inspira des œuvres telles que *Le livre rouge*, ses mandalas<sup>24</sup>, ses œuvres picturales et plasti-

17. Christine Maillard, *Les sept sermons aux morts*, Nancy, 1993, Presses universitaires de Nancy.

18. *Ibid.*, p. 31.

19. *Ibid.*, p. 31. Aniéla Jaffé est citée par C. Maillard. Se reporter à sa note 1, p. 41.

20. *Ibid.*, p. 32.

21. *Ibid.*

22. *Correspondance Freud-Jung*, lettre du 13 février 1910, 179 F, p. 25.

23. Christine Maillard, *Les sept sermons...*, *op. cit.*, p. 32.

24. Jung commence à dessiner les mandalas l'année de la rédaction des *Sermons*.

ques, et *Les sept sermons aux morts*<sup>25</sup> ». Dès 1913, Jung vécut sous la loi de sa personnalité numéro 2 et c'est sous cette loi qu'il entreprit la rédaction des *Sermons*. La période considérée ne sera pas unique dans son œuvre. En 1944, il connaîtra une autre grande période visionnaire qui débouchera sur la rédaction de *Mysterium coniunctionis*<sup>26</sup>.

Jung considérait les *Sermons* comme sa première œuvre. Christine Maillard note que l'on a retrouvé l'exemplaire personnel de Jung dans sa bibliothèque de Küsnacht sous le sigle JU O. Elle lit en ce O un zéro<sup>27</sup>. Pour peu qu'on la suive sur cette voie, on saisit le caractère problématique de ce zéro. Christine Maillard l'impute au souci de Jung de faire table rase de son œuvre passée et de marquer le début d'un nouveau Jung. Mais ce zéro peut aussi qualifier la qualité d'auteur du texte puisque, comme nous l'avons dit, il l'écrivit sous la dictée de Philémon que Christine Maillard qualifie de « voix de sa personnalité numéro 2<sup>28</sup> ». La question posée est : qui a écrit les *Sermons* ? Le zéro marque-t-il le défaut de l'auteur dans l'écriture, son effacement qui le réduit à la fonction porte-plume ? L'écriture toutefois est à distinguer de l'écrit. Elle n'est pas, dans ce cas, l'obéissance à un ordre d'écrire, mais le fruit d'une décision. Après le déclenchement de la Première Guerre mondiale, le 1<sup>er</sup> août 1914, Jung explique ainsi sa rédaction :

Ma tâche me parut désormais clairement établie : je devais tenter de comprendre ce qui se passait et dans quelle mesure ma propre expérience vivante était liée à celle de la collectivité. Pour cela, il me fallait tout d'abord faire le point en moi-même. Je commençai cette activité de réflexion en notant les phantasmes qui m'étaient venus à l'esprit durant la période où je me livrais aux jeux de construction. Ce travail de notation passa dorénavant au premier plan<sup>29</sup>.

---

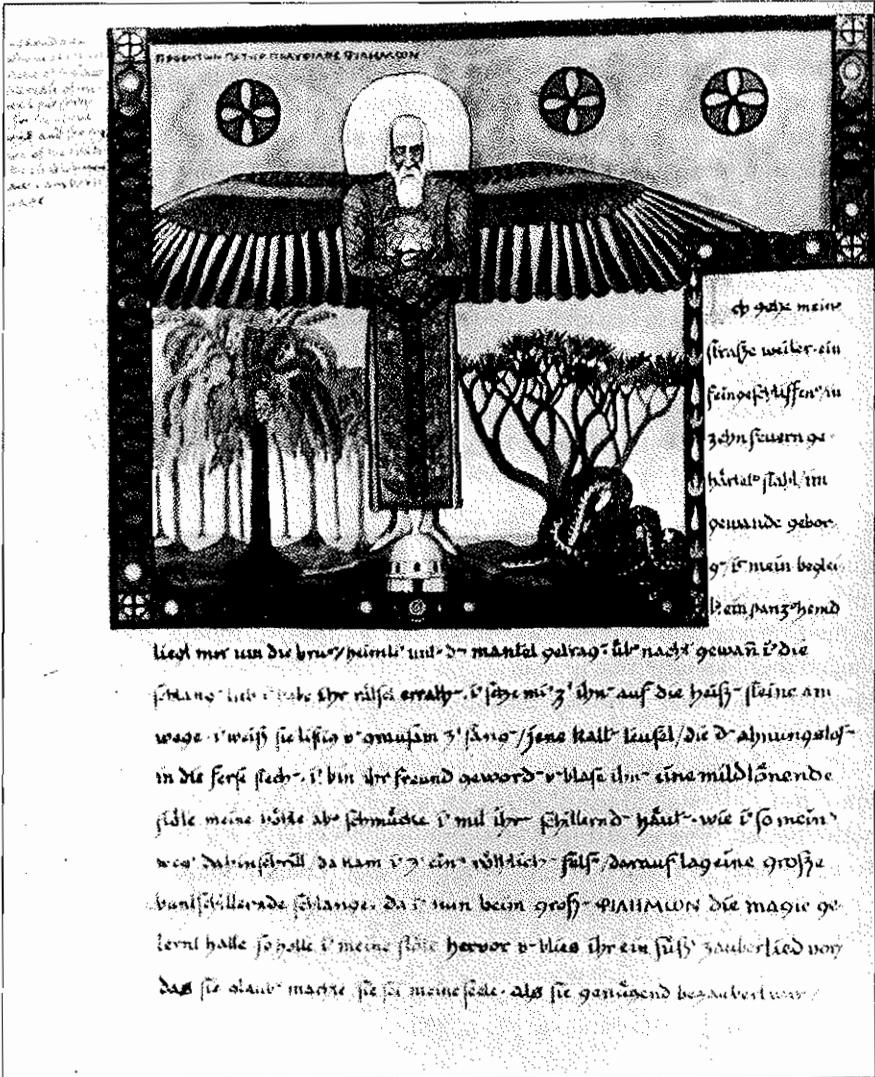
25. *Ibid.* L'ensemble des écrits de Jung qui datent de cette époque reste non publié. Christine Maillard indique que 600 pages calligraphiées, enluminées quelquefois, sont regroupées dans le volume appelé par Jung, *Das rote Buch* (*Le livre rouge*). Jung y travailla de 1914 à 1930. Les raisons de cette rétention nous sont inconnues. Elles obèrent la possibilité de fournir une approche plus complète de cette période qui suivit la rupture de Jung avec Freud et fut pourtant décisive.

26. *Ibid.*, p. 34.

27. Pourquoi ne pas y lire la lettre O ? Pourquoi ce JU O ne renverrait pas à l'anagramme énigmatique qui termine les *Sermons* (*op. cit.*, p. 28) ?

28. *Ibid.*, p. 33.

29. Carl Gustav Jung, « *Ma vie* », Souvenirs, rêves et pensées, recueillis par Aniela Jaffé, tr. fr. par Roland Cahen et Yves Le Lay, Paris, Gallimard, 1973, p. 205.



Philémon, une page du Livre rouge  
 (tous droits réservés)

En suivant pas à pas Jung dans la définition qu'il donne de ce travail de notation, on découvre qu'il institue l'écriture en méthode exploratoire, analytique et thérapeutique. D'abord il va s'agir d'obtenir la maîtrise des émotions par la pratique du yoga qui lui permet de « laisser la parole aux images et aux voix intérieures<sup>30</sup> ». Les images sont traitées comme des paroles au même titre que les voix : telle sera la fonction allouée aux mandalas. Jung s'impose comme règle de transcrire un discours qui se déploie sous la double forme d'images et de voix. Il note par écrit ses imaginations<sup>31</sup>. Il découvre alors une langue particulière qui ne manque pas d'évoquer la langue fondamentale de Schreber :

Toutefois je ne parvenais à le faire que dans une langue très malhabile. Je fixai tout d'abord les phantasmes tels que je les avais perçus, le plus souvent en une « langue emphatique » car celle-ci correspond au style des archétypes. Les archétypes parlent de façon pathétique et redondante. Le style de leur langue m'est pénible et heurte mon sentiment ; il me hérissé comme le ferait un crissement d'ongles sur un mur ou celui d'un couteau sur une assiette. Mais je ne savais pas alors de quoi il s'agissait. Par conséquent, dépourvu de choix, j'avais seulement la possibilité de noter tout en vrac dans le style même qu'avait élu l'inconscient<sup>32</sup>.

Jung écrit sous la dictée de l'inconscient. Cette « langue emphatique » lui est étrangère mais il s'y soumet, se pliant tant à son contenu qu'à son style. Au fil de l'écriture, il constate son absence de latitude à modifier ce qui lui est dit. Il se fait simple scripteur, passant sur l'agacement suscité par les fautes de goût, le caractère grinçant de cette langue. Une fois prise la décision de son accueil, il se plie à ses contraintes et participe par son écrit à sa transmission. Il fait comme Schreber soulignant le caractère xénopathique des phénomènes langagiers qui l'affectaient, guillemets en moins<sup>33</sup>. Cette langue qui lui parle sollicite son sens acoustique et sa motricité verbale. La description que Jung donne des phénomènes évoque soit l'hallucination psychique, l'hallucination psycho-sensorielle (Baillarger), soit l'hallucination psycho-motrice (Seglas) :

---

30. C.G. Jung, « *Ma vie* », *op. cit.*, p. 206.

31. *Ibid.*, p. 207.

32. *Ibid.*, p. 207.

33. Cf. l'exposé de Françoise Jandrot-Louka au colloque de l'elp, « De la folie à écrire ».

Tantôt c'était comme si j'entendais quelque chose avec mes oreilles ; tantôt je le sentais avec ma bouche comme si ç'avait été ma langue qui formulait des mots ; et puis il advenait aussi que je m'entendis murmurer des paroles<sup>34</sup>.

Jung se constitue comme lieu d'une expérience où une langue « emphatique » envahit son corps et se met à l'animer. Il se met à la murmurer, à la parler. Il prend le parti de l'écrire dans une visée libératrice. Il lui faut pousser cette expérience jusqu'à son terme pour que celle-ci s'épuise. L'écriture constitue alors le seul moyen de parvenir à cette fin. Elle devient la scène où se déploie le spectacle de la langue des archétypes en même temps que l'instrument de son expulsion du corps. Mais l'utilisation de cette méthode ne va pas sans peine ni angoisse : « Ce n'est que grâce aux plus grands efforts que je suis finalement parvenu à sortir du labyrinthe<sup>35</sup> ». Il nous donne une idée des risques encourus :

Pour saisir les phantasmes qui m'agitaient de manière souterraine, il me fallait pour ainsi dire me laisser tomber en eux ; or j'éprouvais à l'adresse de cela non seulement des résistances, mais même expressément de l'angoisse. Je craignais de perdre le contrôle de moi-même, de devenir proie de l'inconscient, et je ne savais que trop clairement, en tant que psychiatre, ce que cela voulait dire. Il me fallait cependant tenter de m'emparer de ces images. Si je ne le faisais point, je risquais qu'elles ne s'emparassent de moi. Dans l'appréciation de ces risques, un motif de poids me semblait être la conviction que je ne pouvais pas attendre de mes malades qu'ils entreprissent jamais ce que je n'aurais pas moi-même osé accomplir<sup>36</sup>.

Jung expérimente sur lui ce qu'il demandera plus tard à ses malades. Il fraie la voie de « l'individuation<sup>37</sup> ». Cela consiste à évoluer sur le fil de la folie, pour en cueillir les images sans en être la proie. Le distinguo

34. C.G. Jung, « *Ma vie* », *op. cit.*, p. 207.

35. *Ibid.*, p. 207.

36. *Ibid.*, p. 208.

37. Chez Jung, *die Individuation*. Citons ici des extraits de la définition que Christine Maillard donne à ce terme : « Le mouvement psychique par lequel le sujet accède à ce qu'il est de toute éternité. Le devenir-soi (*zu eigenen Selbst werden*). L'individuation consiste en l'intégration des contenus de l'inconscient collectif à la conscience individuelle, par le jeu de la fonction transcendante [...]. Ni individualisme, ni solipsisme, l'individuation rend l'être individué plus solidaire du monde et d'autrui. Elle le libère de la conscience collective tout en le rendant plus accessible à l'inconscient collectif (*Sermons, op. cit.*, p. 245).

est subtil et l'on peut douter que Jung soit resté spectateur et acteur, plus que victime, d'une telle expérience. Il n'est pas la proie de l'inconscient, même s'il nous rapporte que peu après cette époque, il délira. Jung affirme être extérieur<sup>38</sup> à ce qui lui arrive au même titre que ce qu'il voit et entend lui reste fondamentalement étranger. Cette position de Jung vis-à-vis des phénomènes en cause se maintient comme effet de ses notes. Il se fait le secrétaire assidu et perspicace de cette langue qui parle à travers son corps, et tente de percer le secret de cette aventure à la fois personnelle et collective. Sa méthode de consignation par l'écrit de cette langue étrangère qui parle toute seule à travers son corps, ou par la figure archétypale de Philémon, maintient cette langue dans son statut d'extranéité. En l'écrivant, il la fixe à l'extérieur de sa langue propre. Cette méthode, dans sa visée, s'avère thérapeutique. Aller au bout de cette expérience, vise certes à découvrir le savoir caché actif dans ce qu'il répertorie, mais l'exhaustion de ce savoir va engendrer la guérison. Ainsi la quête de vérité pousse Jung à la découverte d'un savoir occulte qui se révélera universel au bout de sa singularité. Il sera vérité et traitement par la levée de sa méconnaissance.

La langue dicte et Jung s'en fait le secrétaire. Il la saisit tel le secrétaire au service de son maître. La langue se fait seigneur et Jung en épouse les moindres contours, en trace les images, en restitue les fulgurances. « La nature du secrétaire [...] se transforme dans les sentiments multiples de son seigneur » écrit Michele Benvenega qui poursuit : « si le maître parle dans sa bouche, écrit dans sa main, lui ne peut être que l'instrument de ses grâces, la construction de ses oracles<sup>39</sup> ». Le secrétaire, qui tisse des liens intimes avec son maître, apprécie ses talents pour les valoriser, ses défauts pour les effacer. Il ne transcrit pas seulement les désirs que son maître formule. Il les devine et les écrit dans la perfection formelle adéquate à leur usage par leur destinataire. Devenu simple plume, son effacement devient sa condition. Il ne doit rien laisser paraître de ses propres sentiments dans une relation épistolaire tout entière vouée au maître. La langue « emphatique » des archétypes se fait écrit par la main de Jung. Elle parle dans sa bouche, écrit par

---

38. Cette position d'extériorité méconnaît ici la continuité entre extérieur et intérieur pourtant à l'œuvre dans cette expérience.

39. Michele Benvenega, « Protée secrétaire », in *La main du prince*, Paris, E.P.E.L., 1992, p. 111.

sa main, s'en fait le maître, impose sa loi. Jung est l'instrument de sa dictée, devient la langue de son maître pour paraphraser Machiavel.

La structure de l'expérience telle que Jung l'a mise en place nous révèle en quoi la personnalité numéro 2 est une place où Philémon vient s'installer. Auparavant cette place était vide, inoccupée à la suite de la rupture avec Freud. La nouveauté tient à ce que cette personnalité numéro 2 est maintenant une ombre, venue de la nuit des temps, qui prend voix et dicte à Jung ses écrits. Dans le monde de la plénitude de la psyché, le Plérôme, Jung découvre des créatures qui vont remplacer celles vivantes et réelles qui lui ont fait défaut. Salomé et Elie sont accompagnés d'un serpent noir<sup>40</sup>. Salomé est une représentation de l'*anima*<sup>41</sup>. C'est l'élément érotique, l'incarnation d'Eros, alors qu'Elie est celui de la connaissance, l'incarnation du Logos. Le troisième personnage qui va surgir sera Philémon. Il sera constitué à partir d'Elie<sup>42</sup>. C'est ce personnage que Jung décrit longuement :

[...] Philémon représentait une force que je n'étais pas. En imagination j'eus avec lui des conversations et il dit des choses que je n'aurais pas pensées consciemment. Je perçus très exactement que c'était lui qui parlait et non pas moi. Il m'expliqua que je procédais avec les pensées comme si je les avais créées moi-même, alors qu'à son avis elles possédaient une vie propre, telles des animaux dans la forêt, des hommes dans une pièce, ou des oiseaux dans les airs. [...] <sup>43</sup>

Philémon est décrit comme l'interlocuteur d'un dialogue constant, mais aussi une instance intérieure à Jung énonçant un dire que Jung ignorait, des pensées méconnues de lui. Véritable *guru*, il est à la fois un personnage mystérieux dans son essence et presque réel. Philémon n'en demeure pas moins une ombre qui hante le monde intérieur que Jung découvre. La dictée sert à Jung de voie exploratoire, de pont tendu entre le monde de la réalité et celui des archétypes.

Un autre personnage va s'introduire à son tour dans la suite des interlocuteurs de Jung. Celui-ci se demande : « Mais qu'est-ce que je fais ? Tout cela n'a certainement rien à voir avec de la science. Alors qu'est-ce que c'est ? » Une voix en lui répond : « C'est de l'art<sup>44</sup> ». Jung s'étonne de la présence de cette voix de femme en lui. Il la reconnaît être la voix d'une malade, « une psychopathe très douée, qui éprouvait

40. C.G. Jung, « *Ma vie* », *op. cit.*, p. 211.

41. *Ibid.*, p. 212.

42. *Ibid.*, p. 212.

43. *Ibid.*, p. 213.

44. *Ibid.*, p. 215.

un fort transfert à [son] égard. Elle était devenue un personnage vivant à l'intérieur de [soi]<sup>45</sup> ». Plus tard Jung comprendra qu'il a affaire « dans cette figuration féminine en [lui] d'une personnification typique ou archétypique dans l'inconscient de l'homme<sup>46</sup> ». Il la désigne du terme d'*anima*. C'est cette *anima* qui va constituer l'adresse de ses écrits :

J'écrivais pour ainsi dire à une autre partie de moi-même qui défendait un autre point de vue que celui de mon conscient...et je recevais, à ma grande surprise, des réponses assez extraordinaires<sup>47</sup>.

### *Une writing cure ?*

Jung écrit ses phantasmes chaque soir pour que l'*anima* à qui il s'adresse le comprenne. La relation écrite prend une tournure « analytique » curieuse, une sorte de *writing cure*, puisque, après avoir été sous la dictée de Philémon, il s'adresse, toujours par le biais de l'écrit, à cette *anima*. Ce reflet féminin de son intérieur auquel il écrit provoque un effet singulier : « Je me faisais l'impression d'être tel un patient en analyse auprès d'un esprit féminin<sup>48</sup> ». Si cette femme a fait un important transfert sur lui, dans cette expérience, la relation semble s'inverser et Jung se trouver en position d'analysant. Transfert particulier opérant sur l'ombre d'une patiente ? Peut-être, mais ceci ne prend pas en compte le contexte dans lequel survient la relation de Jung à son *anima*. Celle-ci paraît venir prendre la place de Freud avant la rupture, comme si Freud avait été son prédécesseur en même temps que celui de Philémon. On repère alors une méprise de Freud quant à l'interprétation du transfert que lui portait Jung : l'*anima* est une figure féminine<sup>49</sup> qui est convoquée là où Freud posait ostensiblement une figure paternelle<sup>50</sup>.

---

45. C.G. Jung, « *Ma vie* », *op. cit.*, p. 215.

46. *Ibid.*, p. 216.

47. *Ibid.*, p. 215.

48. *Ibid.*, p. 216.

49. L'*anima* est l'*imago* féminine dans la psyché masculine (*Sermons, op. cit.*, p. 242).

50. Rappelons la vive altercation entre Jung et Freud que ce dernier rapporte à Ferenczi dans sa lettre du 26 novembre 1912 (*in Freud-Ferenczi*, p. 454). Jung avoue à Freud qui lui en fait la remarque qu'« en effet il [l']avait construit à partir de son complexe paternel ». Cet aveu souligne que Jung à ce moment fait sienne la thèse de Freud. Le 23 décembre de la même année, après avoir reçu une violente lettre de Jung (lettre du 18 décembre 1912), Freud écrit à Ferenczi : « Ma construction du repas totémique fait ses preuves en pratique ; de tous côtés, les frères me tombent dessus et, bien sûr au premier rang, les "fondateurs de religion". » (*ibid.*, p. 467).

Le résultat de l'expérience ne réside pas seulement dans la découverte du monde des archétypes. Il est une découverte de ce qui est à l'œuvre dans la folie :

Ce fut naturellement une ironie du sort qu'il m'ait fallu, en tant que psychiatre, au cours de mon expérience, rencontrer pour ainsi dire pas à pas ce matériel psychique qui fournit les pierres à partir desquelles se construit une psychose et que l'on retrouve aussi par conséquent dans les asiles de fous<sup>51</sup>.

Jung isole les « pierres » de son édifice, en traque « pas à pas » les formes, devient psychiatre de sa propre folie, souriant de l'ironie qui fait que ce soit à lui qu'arrive une telle expérience :

Il s'agit de ce monde d'images inconscientes qui plongent le malade mental dans une confusion inextricable, mais qui est aussi la matrice de l'imagination créatrice des mythes [...]<sup>52</sup>.

Le « malade mental » Jung, soumis au regard expert du psychiatre Jung, découvre l'imagination créatrice des mythes. Le colloque n'est pas singulier. Il passe par plusieurs personnages qui sont autant de figures d'un transfert dont Jung donne les éléments dans ses *Souvenirs*. L'écriture lui révèle différentes figures qui y sont à l'œuvre parmi lesquelles Philémon, Salomé, Elie, puis l'*anima*.

La subdivision jungienne entre personnalité numéro 1 et personnalité numéro 2 se donne comme une ébauche de ce transfert à l'œuvre dans la période concernée. Jung invente à cette fin un clivage entre personnalité numéro 1 et personnalité numéro 2. Pour sommaire qu'il paraisse, celui-ci vaudra comme un essai d'analyse de son lien avec Freud. Les *Souvenirs* sont de ce fait une esquisse généalogique de ce lien. Jung fournira son mode de formation et décrira sa persistance sous diverses formes jusqu'à la fin de sa vie.

### *Esquisse d'un transfert*

Le clivage entre la personnalité numéro 1 et la personnalité numéro 2 traverse les *Souvenirs* pour en faire le modèle de quelques-uns des principaux liens que Jung a entretenus dans sa vie. Son souci est de fournir la clé de ces liens. D'autre part, parler de généalogie pour la constitution de ce clivage et ses avatars ne convient qu'en partie. C'est plutôt une histoire

---

51. C.G. Jung, « *Ma vie* », *op. cit.*, p. 219.

52. *Ibid.*, p. 219.

de ces personnalités que Jung construit. Il rapporte la première expérience qu'il en fit consciemment, dans sa jeunesse, en ces termes :

Alors, dans un grand trouble, il me vint à l'esprit qu'en réalité deux personnages différents étaient en moi. L'un, le collégien qui ne comprenait rien aux mathématiques et n'était même pas sûr de lui ; l'autre, un homme important de grande autorité, avec qui on ne plaisantait pas, plus puissant et plus influent que ce fabricant, vieil homme qui vivait au XVIII<sup>e</sup> siècle, portait souliers à boucles, perruque blanche, et se déplaçait dans une calèche [...] <sup>53</sup>

D'emblée, c'est cette personnalité numéro 2 qui intrigue. Ici elle prend figure d'un vieil homme du XVIII<sup>e</sup> siècle. Plus loin, ce sera un vieil homme auquel s'adjoint un monde, puis la divinité :

Au fond, je savais toujours que j'étais « deux ». L'un était le fils de ses parents ; celui-là allait au collège, était moins intelligent, moins attentif, moins appliqué, moins convenable et moins propre que beaucoup d'autres ; l'autre, au contraire était un adulte ; il était vieux, sceptique, méfiant et loin du monde des humains. Il était en contact avec la nature, face à la terre, au soleil, à la lune, aux intempéries, aux créatures vivantes et surtout à la nuit, aux rêves et à tout ce que « Dieu » pouvait évoquer immédiatement en moi. [...] Ici vivait l'« autre », celui qui connaissait Dieu comme un mystère secret, personnel, en même temps que supra-personnel. Ici rien ne séparait l'homme de Dieu <sup>54</sup>.

Jung est bien « deux ». Mais en même temps, entre les deux personnalités, un principe de non-séparation fait que l'une ne peut aller sans l'autre. Au niveau de la personnalité numéro 2 niche l'inconscient. De là, Jung aboutit à une vision du monde :

C'était comme si l'esprit humain jetait, en même temps que Dieu, un regard sur la création <sup>55</sup>.

Cette personnalité numéro 2 n'est pas « personnelle ». Elle est affectée d'un indice d'altérité, étrange et fantastique souffle animique :

Sans aucun doute, je n'avais pas encore vu à l'époque de différence entre les personnalités numéro 1 et numéro 2 et j'avais aussi revendiqué le monde du numéro 2 comme mon monde personnel ; pourtant il existait toujours à l'arrière-plan le sentiment d'une participation de quelque

---

53. C.G. Jung, « *Ma vie* », *op. cit.*, p. 53.

54. *Ibid.*, p. 65.

55. *Ibid.*, p. 65.

chose qui n'était pas moi – un peu comme si j'avais été touché par un souffle venu de l'univers astral et des espaces infinis ou comme si un esprit invisible était entré dans la chambre ; un esprit disparu depuis longtemps mais qui serait continuellement présent dans l'intemporel et jusque dans un lointain avenir<sup>56</sup>.

Cette expérience dont parle Jung prend son poids de ce que c'est à quatre-vingt trois ans qu'il en parle dans ses *Souvenirs*. Ces personnalités jouent entre elles sur un mode dissocié. Jung perçoit le diagnostic qui se profile à l'horizon. Il tente d'y parler :

Le jeu alterné des personnalités numéro 1 et numéro 2, qui a persisté tout au long de ma vie, n'a rien de commun avec une « dissociation », au sens médical ordinaire<sup>57</sup>.

L'élève de Bleuler révèle ici l'intérêt qu'a suscité chez lui l'œuvre de son maître en même temps que les limites de son apport car pour lui, ce jeu alterné des deux personnalités « se joue en chaque individu<sup>58</sup> ». La récusation par Jung du terme « dissociation » ne tient pas à son inadéquation quant au phénomène, mais à la portée restreinte que Bleuler lui donne. Pour Jung, cette « dissociation » a un caractère universel. Elle touche chaque individu. Il porte cependant son attention sur deux d'entre eux qui prennent, de ce fait, un statut particulier.

Une personne chez qui Jung retrouve ce jeu alterné des personnalités est sa mère :

J'étais sûr qu'elle aussi se composait de deux personnes : l'une était inoffensive et humaine, l'autre au contraire me paraissait redoutable. Celle-ci ne se manifestait que par moments mais toujours à l'improviste et faisait peur. Alors, elle parlait, comme pour elle-même, mais ce qu'elle disait s'adressait à moi et me touchait jusqu'au plus profond de moi-même de telle sorte que j'en restais généralement muet<sup>59</sup>.

Curieuse femme qui marmonnait des phrases énigmatiques que son fils essayait de déchiffrer<sup>60</sup>. Ainsi lui arrivait-il de parler sans savoir ce

---

56. C.G. Jung, « *Ma vie* », *op. cit.*, p. 87.

57. *Ibid.*, p. 66.

58. *Ibid.*, p. 66.

59. *Ibid.*, p. 69.

60. *Ibid.*, p. 70.

qu'elle disait. Mais c'était « comme une voix d'une autorité absolue qui exprimait exactement ce qui convenait à la situation<sup>61</sup> ». De plus :

le jour, elle était une mère aimante, mais la nuit, elle me paraissait redoutable. Elle me semblait comme une voyante, et en même temps un étrange animal, comme une prêtresse dans l'autre d'un ours, archaïque et scélérate. Scélérate comme la vérité et la nature. Elle était l'incarnation de ce que j'ai appelé "natural mind<sup>62</sup>".

Dans un séminaire de 1940, Jung décrit le « natural mind ». Il s'agit de l'esprit de la nature, qui n'a rien à voir avec les livres. Il émane de la nature de l'homme, ainsi qu'une source jaillie de la terre, et il exprime en propre la sagesse de la nature<sup>63</sup>.

La mère de Jung présente ainsi, de façon marquante pour son fils, le même clivage entre sa personnalité numéro 1 et sa personnalité numéro 2. Mais la personnalité numéro 2 de celle-ci dévoile cette altérité que Jung lui-même ressentait comme une présence étrangère dans sa personnalité numéro 2. Nous y trouvons la trace de cette perturbation de la relation à l'Autre dont parlait Lacan à propos du délire de Schreber<sup>64</sup>.

Avec son père, Jung adopte un tout autre point de vue. Nulle personnalité numéro 2 repérable chez son père. Cette absence est d'autant plus remarquable que Jung avait donné à la double personnalité une portée universelle. Il écrit sur son père :

« Père » signifiait pour moi digne de confiance et...incapable (27).[...] des gens puissants, bien plus puissants que mon père, demeuraient dans de vastes et magnifiques maisons...(44). Mon père était un pauvre pasteur de campagne (44). Pour mon père surtout je ressentais de la pitié (45). Ce que [mon père] disait sonnait fade et creux comme une histoire racontée par quelqu'un qui ne peut pas tout à fait y croire ou qui ne la connaît que par ouï-dire. J'aurais voulu voler à son secours mais je ne savais comment m'y prendre (63). Je fus saisi d'une violente pitié pour

---

61. C.G. Jung, « *Ma vie* », *op. cit.*, p. 72.

62. *Ibid.*, p. 71.

63. *Ibid.*, p. 71, note 1.

64. Citons ici le passage où Lacan aborde ce point : « Ce délire, j'ai voulu vous montrer qu'il s'éclairait dans tous ses phénomènes ; je crois même pouvoir dire dans sa dynamique, très essentiellement considérée comme une perturbation de la relation à l'Autre, sans doute, et comme tel lié à un mécanisme transférentiel ». Jacques Lacan, séance du 4 juillet 1956, in *Les structures freudiennes dans les psychoses*, version inédite. Se reporter à cet effet à Jean Allouch, « il y a un transfert psychotique », in *Littoral*, n° 21, Toulouse, Érès, 1986, p. 93.

mon père (76). Ce n'est que quelques années plus tard que je compris que mon pauvre père s'interdisait de penser parce qu'il était la proie de doutes profonds et déchirants (95)<sup>65</sup>.

Deux épisodes de la vie de Jung s'avèrent instructifs à cet égard. Lors de la communion de Jung, ce fut son père qui officia. A la fin de la cérémonie, Jung constata une sorte de souveraine indifférence qui l'habitait, comme si rien ne s'était passé. A un autre moment, Jung arrive chez ses parents alors que son père est à l'agonie. Alors qu'il demande à sa mère comment va son père, celle-ci lui répond : « C'est comme toujours, il est très faible<sup>66</sup> ». « Comme toujours », « très faible » : cet homme, à l'article de la mort, se voyait décrit d'une phrase par sa femme.

Le père de Jung n'accède pas à la grâce divine. Jung connut précocément une expérience qui l'amena à déconsidérer<sup>67</sup> cet homme qui n'en avait pas connue de telle. Face aux doutes de son père quant à sa foi, il lui opposera le sentiment d'être un élu plein de supériorité. A son sujet, il parlera de « débâcle religieuse<sup>68</sup> ». Rappelons les termes de l'expérience essentielle qui lui valut un tel jugement :

Je rassemblai tout mon courage, comme si j'avais eu à sauter dans le feu des enfers, et je laissai émerger l'idée : devant mes yeux se dresse la belle cathédrale et au-dessus d'elle le ciel bleu ; Dieu est assis sur son trône d'or très haut au-dessus du monde et de dessous le trône un énorme excrément tombe sur le toit neuf et chatoyant de l'église ; il le met en pièces et fait éclater les murs<sup>69</sup>.

Cette vision de Jung vers sa onzième année valut comme élection particulière. C'est à partir de celle-ci qu'il sut sa capacité à accéder au message divin, porteur de vérité dont les *Sermons* seront plus tard la première concrétisation.

Le clivage entre les deux personnalités se trouve chez la mère et non le père de Jung. Jung est-il confronté à la double personnalité de sa mère ? La sienne se constitue-t-elle à partir de la première ? Jung, via Philémon, ne reconduit-il pas une figure de cette personnalité numéro 2 de sa mère ? Autrement dit, peut-on aller jusqu'à reconnaître chez Jung

---

65. Les numérotations correspondent aux pages de *Ma vie*. Voir note 29.

66. C.G. Jung, « *Ma vie* », *op. cit.*, p. 119.

67. *Ibid.*, p. 60.

68. *Ibid.*, p. 113.

69. *Ibid.*, p. 59.

un cas de folie à deux partagée avec sa mère ? On peut le supposer. Cela donnerait une des clés de son lien à Freud. Mais un autre élément entre dans l'analyse qui réclame une incursion du côté de sa lignée paternelle.

### *C.G. Jung et C.G. Jung*

Un point du roman familial nous est en effet donné dans sa biographie par Aniéla Jaffé<sup>70</sup> : il concerne le grand-père paternel de Jung. A son sujet, Jung écrit :

Je ne puis plus me rappeler si, à ce moment, j'étais au courant de la légende de la parenté avec Goethe. [...] Il y a, en effet, une tradition irritante selon laquelle mon grand-père aurait été un fils naturel de Goethe<sup>71</sup>.

Un bref rappel généalogique est ici nécessaire : Carl Gustav Jung (1794-1864) est né à Mannheim, de Sophie Ziegler et de Franz Ignaz Jung (1759-1831) dont elle est la seconde femme. Ce dernier était le fils de Joh. Sigismund von Jung (†1778). La légende rapporte que Sophie Ziegler fréquentait avec sa sœur le théâtre de Mannheim et avait parmi ses relations de nombreux poètes. Elle aurait eu de Goethe un fils illégitime qui serait C.G. Jung. C.G. Jung, le numéro 2, était irrité par cette rumeur qu'il trouvait « fâcheuse », de mauvais « goût ». Pour lui, rapporte Aniéla Jaffé, il n'y avait que « trop de sots » pour raconter de telles histoires au sujets de « pères inconnus<sup>72</sup> ». D'un autre côté, Jung ne manquait pas de revenir sur cette légende avec une certaine complaisance. Elle se révélait dans la fascination qu'exerçait sur lui le *Faust* de Goethe. Le grand-père est ainsi décrit par son petit-fils : « Ah ! le professeur Jung, c'était quelqu'un ! disait-on à Bâle<sup>73</sup> ». Marié trois fois, il eut de sa troisième femme, Sophie Frey, trois fils dont les deux aînés décédèrent encore jeunes. Le troisième, Johann Paul Achilles Jung (1842-1896) fut le père de Jung.

La légende familiale fait de Carl Gustav Jung, le grand-père de Jung, le fils illégitime de Goethe. Le nom de « Carl Gustav Jung » désigne le petit-fils en même temps que le grand-père. De là à conclure que l'il-

---

70. Nous nous appuyons sur l'appendice de l'édition française de « Ma vie » consacré à la famille de Jung et rédigé par Aniéla Jaffé, pp. 438-448.

71. C.G. Jung, « *Ma vie* », *op. cit.*, p. 55.

72. *Ibid.*, p. 442.

73. *Ibid.*, p. 445.

légitimité qui pesait sur le grand-père se reporterait sur le petit-fils, via son nom, il y a un pas que l'on est tenté de franchir. Le roman familial<sup>74</sup> et l'homonymie du grand-père et du petit-fils se conjouindraient alors pour poser Jung comme fils illégitime de Goethe.

Jung tiendrait alors de ce père la grâce qui l'ouvre à l'expérience de Dieu. Goethe sera le père, et pour le fils, *Faust* sera son texte de référence. Nous voilà éclairés par le roman familial sur la singularité qui propulse Jung au rang des élus touchés par la grâce. La filiation, non pas divine, mais inspirée par la grâce, du poète ouvrirait la porte à des expériences inouïes pour son descendant.

Une parole de sa mère prend alors valeur oraculaire. Il la rapporte ainsi :

Ce fut à cette époque que ma mère, c'est-à-dire sa personnalité numéro 2, me dit soudain, sans autre préambule : « Il faut que tu lises *Faust* de Goethe<sup>75</sup> ».

Jung va trouver le plus vif intérêt dans le personnage de Mephisto<sup>76</sup>. Enfin, pensa-t-il à propos de Goethe, voilà un homme qui prend le diable au sérieux. Surtout, ce que Méphisto révèle, c'est « une relation avec le mystère des mères<sup>77</sup> ». Quel est cet embarras que Goethe impute aux mères<sup>78</sup> ? L'injonction de sa mère à lire *Faust* lui fait découvrir leur mystère. Jung déchiffre l'injonction de la personnalité numéro 2 de sa mère comme une indication de la vérité quant à sa filiation. Le fils béni par la grâce saura comprendre à demi-mot de qui il est né. Point n'est besoin de le lui dire explicitement. La vérité se présente sur le mode d'un écrit chiffré, donné par sa mère, qui recèle le secret de sa filiation. La révélation qui s'ensuit n'est pas révélation paulinienne offerte dans un éclat illuminant. La vérité se donne au prix de son interprétation. Faust est une personnalité de Goethe, un personnage qui va entrer dans le monde de Jung comme la main dans un gant :

---

74. Terme que nous préférons à celui de légende.

75. C.G. Jung, « *Ma vie* », *op. cit.*, p. 82.

76. Rappelons à cet endroit qu'après sa rupture avec Freud, Jung vit en ce dernier le diable en personne. Parlant de la technique analytique freudienne, il écrit : « C'est en effet une technique que nous tenons du diable ». Lettre du 6 novembre 1915 au docteur Hans Schmid-Guisan, in *Correspondance, 1906-1940*, Paris, Albin Michel, 1992, p. 66. On peut regretter que, dans cette édition de la correspondance de Jung, cette lettre soit la seule éditée de l'année 1915.

77. C.G. Jung, « *Ma vie* », *op. cit.*, p. 81.

78. *Ibid.*, p. 104.

Le numéro 2, au contraire, se sentait en un secret accord avec le Moyen Age personnifié par Faust, avec le legs des temps révolus, qui avait évidemment impressionné Goethe de la façon la plus vive. Donc, pour Goethe – c'était pour moi une grande consolation –, ce numéro 2 avait aussi été une réalité. [...]. En [Faust] vivait quelque chose que je pouvais ressentir immédiatement. [...]. Faust, au contraire, était un équivalent vivant du numéro 2, ce qui me persuadait que ce personnage représentait la réponse apportée par Goethe à la question du temps<sup>79</sup>.

Jung reconnaît en Faust la personnalité numéro 2 de Goethe, en même temps que « ce quelque chose » qu'il ressent immédiatement. Cette immédiateté et le conseil de sa mère de lire *Faust* prendraient valeur d'attestation de sa filiation avec Goethe. L'identité des expériences vécues viendrait inscrire Jung dans la suite de Goethe. Le registre de la personnalité numéro 2 déterminerait ainsi l'espace où se jouerait la filiation des élus. Johann Paul, dont nous avons souligné l'absence de personnalité numéro 2, n'entre pas dans ce champ. Il reste dans celui des personnalités numéro 1. Faust, personnalité numéro 2 de Goethe, personnalité numéro 2 de sa mère et personnalité numéro 2 de Jung fondent, dans cette hypothèse, la triade effective père, mère, enfant qui importe. Quel aveu de Jung, dans ce demi-aveu sur sa parenté avec Goethe :

Mon parrain et mon garant, c'était le grand Goethe lui-même<sup>80</sup>.

Parrain, garant, le « grand Goethe » est convoqué à une fonction où le père Johann Paul est frappé d'incapacité. Un double registre de la paternité se présente donc chez Jung. La filiation de Goethe dans laquelle l'inscrit le roman familial laisse de côté celle qui lui vient de Johann Paul. Le clivage entre deux personnalités lui servirait à les distinguer et à témoigner que seule sa filiation de Goethe importe. Mais Jung n'en reste pas là. L'expérience qu'il vient de connaître ne sera pas inscrite une fois pour toutes et exclusive. Il va en connaître d'autres. Ainsi en va-t-il de Nietzsche et de son *Zarathoustra*. Quand Jung se lance dans cette lecture, il est transporté d'enthousiasme :

Je lus aussi *Ainsi parlait Zarathoustra*. Ce fut, comme pour le *Faust* de Goethe, une des plus fortes impressions que je reçus. *Zarathoustra* était le *Faust* de Nietzsche, et mon côté numéro 2 était mon *Zarathoustra* [...]<sup>81</sup>.

---

79. C.G. Jung, « *Ma vie* », *op. cit.*, p. 110.

80. *Ibid.*, p. 110.

81. *Ibid.*, p. 128.

Zarathoustra est une personnalité numéro 2 pour Nietzsche comme Faust pour Goethe. Jung l'annexe à son tour pour sa personnalité numéro 2. On constate donc que la personnalité numéro 2 fonctionne chez lui comme un réceptacle prêt à accueillir tel ou tel. Elle est une place vide qui attend celui qui sera susceptible de la prendre pour la saturer. Faust, personnage littéraire de Goethe, est l'une de ces figures. Nous avons supposé que, mis en place de personnalité numéro 2, Faust désignait Goethe comme père de Jung. Mais l'effet rebondit : Zarathoustra désigne Nietzsche. D'autres suivent qui « habiteront » cette personnalité numéro 2. Freud sera du nombre. Reste à déterminer ce que sera sa personnalité numéro 2 pour Jung. Nous gageons ici que ce sera Philémon lui-même et que les *Sermons* en sont le témoignage.

La dictée de Jung témoigne d'une expérience de l'écriture par laquelle se manifeste un lien. Jung, secrétaire, se fait médium d'une parole dictée par une ombre dont le destinataire sera une figure de son *anima*. Que Freud ait prêté sa voix à une telle parole ne s'appuie sur aucune démonstration possible. Pourtant nous supposons que le lien qui s'est révélé par cette expérience de l'écriture est un transfert dont Jung a tenté la théorie. Et notons alors que l'analyse de Jung aura été poussée plus loin que celle de Freud sur ce point. Car elle dévoile un double volet opérant dans ce lien : la folie maternelle commune avec la sienne, et la multiplicité des figures de la personnalité numéro 2 dont chacune désigne un père putatif : Faust, Goethe ; Zarathoustra, Nietzsche ; Philémon dans les *Sermons*, probablement Freud.

Les fictions que sont ces personnages ne valent que parce qu'elles sont écrites. Elles produisent une rupture entre deux mondes dont Jung rend compte avec ses deux personnalités. Comment ne pas penser ici à ce malade « télépathe-émetteur » que Lacan qualifia de psychose lacanienne lors de l'une de ses présentations à Sainte-Anne ? Cet homme parlait de paroles imposées qui émergeaient en rafales. Il leur alloua une fonction de pont :

Ces paroles imposées, dans la mesure où elles émergent pour aller quelquefois agresser les personnes, sont des ponts entre le monde imaginaire et le monde dit réel<sup>82</sup>.

---

82. Jacques Lacan, Présentation du 13 février 1976 à la clinique Sainte-Anne, notes inédites.

Jung utilisera le terme de « ponts » pour définir les symboles. Est-il abusif d'avancer que Jung écrivait des paroles imposées ? Si tel a été le cas, il témoigne que ces paroles ont pris des figures diverses dont nous avons répertorié quelques-unes. Sous leur dictée, l'écriture aura été un moyen pour ordonner, provisoirement, leur émergence.

# La méditation de Dora

---

*Christiane Dorner*

LORSQUE FREUD rencontre Dora<sup>1</sup> pour la première fois, à la demande de son père, elle a seize ans et souffre de toux et d'enrouement. L'hiver suivant une maladie avec fièvre est considérée comme une crise d'appendicite. Dora est alors vraiment « mal dans sa peau », vite triste elle présente des sautes d'humeur, particulièrement avec ses parents. A dix-huit ans c'est une agréable jeune fille qui pourtant laisse plus ou moins traîner une lettre d'adieux, déclarant ne plus supporter la vie. Un évanouissement avec amnésie durable fournit l'occasion d'une psychanalyse avec Freud. Il en fait une « petite hystérie ».

Nous savons que Freud s'occupera de Dora trois mois, attachant la plus grande importance à deux rêves, si bien que la première présentation du cas de Dora s'appellera *Le rêve et l'hystérie*<sup>2</sup>. Je m'attacherai à un point particulier du deuxième rêve mettant en évidence le rapport de Dora au sens de sa vie, à sa féminité et aux images.

---

1. S. Freud, « Fragment d'une analyse d'hystérie (Dora) », in *Cinq psychanalyses*, Paris, PUF, 1954, traduction Marie Bonaparte, R. Loewenstein, révisée par Anne Bermann d'après l'original « Bruchstück einer Hysterieanalyse » paru en 1905 dans *Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie* (C. Wernicke und Th. Ziehen).

2. S. Freud, « Traum und Hysterie », paru en 1901 dans *Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie*, ce qui situe cette publication entre la *Traumdeutung* et les *Trois Essais*, selon J. Strachey in *The Standard Edition*, The Hogarth Press, London, 1953. Selon d'autres sources rassemblées par M. Viltard, « Quelques données biographiques sur Dora », in *Revue du Littoral*, n° 30, La frêrocité, Paris, E.P.E.L., 1990, « Rêve et Hystérie » aurait été retiré de la publication.

## *Le deuxième rêve de Dora*

Je me promène dans une ville que je ne connais pas. Je vois des rues et des places qui me sont étrangères. J'entre ensuite dans une maison où j'habite, je vais dans une chambre et j'y trouve une lettre de maman. Elle écrit que comme j'étais sortie à l'insu de mes parents, elle n'avait pas voulu m'informer que Papa était tombé malade « maintenant il est mort et si tu veux tu peux venir ». Je vais donc à la gare et je demande peut-être cent fois où est la gare. On me répond invariablement cinq minutes. Ensuite je vois devant moi une épaisse forêt dans laquelle je pénètre et je questionne un homme que j'y rencontre. Il me dit encore deux heures et demie. Il me propose de m'accompagner. Je refuse et m'en vais toute seule. Je vois la gare devant moi et ne puis l'atteindre. Ceci est accompagné du sentiment d'angoisse que l'on a dans un rêve où l'on ne peut avancer. Ensuite je suis à la maison, entre temps j'ai dû aller en voiture mais je n'en sais rien. J'entre dans la loge du concierge et je le questionne au sujet de notre appartement. La femme de chambre m'ouvre et répond : Maman et les autres sont déjà au cimetière<sup>3</sup>.

La fuite des lieux et du temps frappe dans ce rêve. L'errance de Dora s'arrête au seuil de l'appartement dont l'entrée dépend du couple concierge, femme de chambre. Maman et les autres sont déjà au cimetière. La mort de papa ne semble pas la préoccuper outre mesure. Dora est maintenant seule. La valeur hautement symbolique de ce rêve frappe au premier abord. Freud expose ensuite le matériel des associations dans « le désordre assez bigarré » – ce sont ses propres termes – qui s'impose à lui en le relatant.

Tout d'abord : elle erre seule dans une ville étrangère elle voit des rues et des places. Ce n'est pas B... c'est une autre ville où elle n'est jamais allée. Naturellement note Freud « je lui fis observer qu'elle pouvait avoir emprunté les images de ce rêve à des gravures ou à des photographies<sup>4</sup>. »

A cette remarque de Freud se présente à Dora l'idée d'un monument sur une place. « A la Noël elle avait reçu un album contenant des vues d'une ville d'eaux allemande et elle l'avait précisément sorti la veille pour le montrer à des parents venus en visite. L'album était rangé dans une boîte à images qui ne put être immédiatement retrouvée. » Dora demanda à sa mère : « Où est la boîte ? ». La personne qui lui avait fait cadeau de cet album était un jeune ingénieur qui, tout semblait l'indiquer, lui faisait la cour. Mais il fallait attendre.

---

3. S. Freud, « Fragment d'une analyse d'hystérie », *op. cit.*, p. 69 et 70.

4. *Ibid.*, p. 71.

« La course à travers la ville étrangère était surdéterminée » remarque Freud. En cette période de fin décembre 1900 un jeune cousin était venu passer les fêtes chez eux et Dora s'apprêtait à lui faire visiter Vienne. Ce cousin lui rappelait son premier et court séjour à Dresde. A ce moment elle avait erré en étrangère dans Dresde et n'avait pas négligé de visiter la célèbre galerie de tableaux. Un autre cousin voulait lui faire voir cette galerie.

*Mais elle refusa, elle alla toute seule et s'arrêta devant les tableaux qui lui plaisaient ; devant la Madone Sixtine, elle demeura deux heures en admiration, recueillie et rêveuse<sup>5</sup>.*

### *Où Dora se souvient de la Madone Sixtine*

Cette course est donc stoppée par une image. Mais avant d'aller plus loin arrêtons-nous au texte en allemand, à cause de cette répétition de « Dresde » : le premier cousin est écrit *Kusin* et le deuxième *Vetter*, c'est-à-dire avec le mot germanique. La traduction des intentions du deuxième cousin donnerait, en serrant le texte allemand de plus près : il voulait faire le guide à travers la galerie ce qui prête à un double sens, et évoque le mot allemand *dreist* qui signifie « culotté, effronté ». A quoi Dora répondit d'une manière qui, en allemand est dite *Aber Sie wies Ihn ab* c'est-à-dire elle l'éconduisit, elle le rejeta. Le signifiant Dresde oriente vers les dangers auxquels est exposée la vertu de Dora et du même coup nous ramène à la Madone<sup>6</sup>.

Quand je lui demandais ce qui lui avait tant plu dans ce tableau, elle répondit d'une façon confuse. Enfin elle dit « la Madone ». [...]

Je remarque déjà que « les images » correspondent à un point de jonction dans la trame des idées du rêve<sup>7</sup>.

On peut énumérer ces images avec Freud : l'album de photos, la boîte à images, les tableaux de Dresde, mais aussi le monument. A ce point de jonction se marque un temps d'arrêt : deux heures<sup>8</sup>. Freud s'attachera

---

5. S. Freud, « Fragment d'une analyse d'hystérie », *op. cit.*, p. 71. Nous donnons, en p. 6, une reproduction pleine page de ce tableau de Raphaël.

6. Freud ne signale pas ces associations.

7. S. Freud, « Fragment d'une analyse d'hystérie », *op. cit.*, p. 71.

8. Ce point de jonction dans la trame des idées du rêve me semble à rapprocher du point de capiton évoqué par J. Lacan dans le séminaire *Les structures freudiennes dans les psychoses*, « point où viennent se nouer le signifié et le signifiant ». *Le Séminaire livre III*, Paris, Seuil, 1981, p. 293 à 306.



Figure 1. – *La Madone de saint Sixte*  
dite *Madone Sixtine* (1512-1513)  
Raffaello Sansio, dit Raphaël

(Collections nationales de Dresde,  
musée des Maîtres classiques)



Figure 2. – *La Madone au chardonneret*  
(1506), Raphaël (Florence, musée des Offices)

au thème de la Vierge-mère mais aussi à l'image de la forêt épaisse dans laquelle s'enfonce Dora.

La forêt du rêve ressemblait tout à fait à celle au bord du lac où s'était déroulée la scène avec M. K. Elle avait vu la veille exactement la même forêt épaisse sur un tableau d'une exposition de la « Sécession », car Dora allait voir les expositions « branchées ». Au fond du tableau on voyait des nymphes et l'association verbale : gare = *Bahnhof*, cimetière = *Friedhof*, vestibule entrée = *Vorhof* autorise Freud à voir dans ces évocations de forêt une véritable « géographie sexuelle symbolique », avec un fantasme de défloration quand il est question de pénétrer dans la forêt<sup>9</sup>.

La difficulté d'avancer et l'angoisse éprouvée font allusion à la virginité volontiers mise en relief [...], rappelée par la *Madone-Sixtine*.

### « *La Madone* »

Une question, à ma connaissance irrésolue, s'impose. Qu'est-ce qui avait bien pu retenir Dora, deux heures durant ? Ce tableau, probablement très connu, puisque son signalement s'arrêtait chez Freud au nom (*la Madone Sixtine*) et au musée d'origine (la célèbre galerie de tableaux de Dresde) s'avère en effet être une Madone de la Renaissance italienne (fig. 1, voir aussi p. 6) peinte par Raphaël (1483-1520) autour des années 1513-1514 c'est-à-dire lorsqu'il était âgé d'environ trente ans. Fleuron de la *Gemälde Galerie* de Dresde ce tableau était autrefois présenté dans une sorte d'oratoire.

De facture inhabituelle chez ce peintre, cette Vierge à l'enfant de Raphaël n'est ni souriante, ni gracieusement ronde. Elle n'a rien à voir, par exemple, avec la jolie *Madone au chardonneret* (fig. 2). Avançant au centre du tableau encadrée par deux rideaux ouverts, elle porte sans en accuser le poids un enfant nu de trois à quatre ans qu'elle ne regarde pas. La mère et l'enfant ont le regard pensif un peu triste. D'allure très jeune, une quinzaine d'années, la Vierge est habillée modestement. Deux saints l'entourent placés en-dessous d'elle, à sa droite le pape martyr saint Sixte II et à sa gauche sainte Barbara, également martyre. La partie supérieure du fond du tableau est blanche et occupée d'une manière tellement discrète que peu d'observateurs le notent, d'une multitude de visages d'âges indéfinissables, plutôt des enfants ; au bas du tableau les

---

9. S. Freud, « Fragment d'une analyse d'hystérie », *op. cit.*, p. 74.



Figure 3. – La dame dite *La Velata*  
(vers 1515), Raphaël (Florence, Palais Pitti)



Figure 4. – *La Fornarina*  
(vers 1518-1519), Raphaël  
(Rome, Galleria Nazionale.  
Certains l'attribuent à Giulio Romano après 1520)

nuages sur lesquels la Vierge avance comme pour sortir de la toile. Un effet de trompe-l'œil est produit par la tiare du pape posée sur la partie inférieure du cadre du tableau, rebord sur lequel sont accoudés deux angelots rêveurs. Le jeu des regards est subtil : saint Sixte, vieil homme barbu regarde avec vénération et un léger sourire la Madone et l'Enfant, sainte Barbara, jeune femme élégamment habillée, regarde les angelots vers le bas, ceux-ci ont les yeux levés dans le vague. La Mère et l'Enfant ont les yeux dirigés vers celui qui regarde le tableau. Les gestes et les regards créent un enchaînement de mouvements circulaires facilitant l'absorption du spectateur, tout entier pris dans sa vision du tableau.

Nous apprenons, mais Dora ne le sait pas forcément, que Raphaël a donné à la Madone les traits de sa célèbre maîtresse La Fornarina, belle jeune femme avec laquelle il aurait contracté une maladie vénérienne dont il mourut. Elle lui servit de modèle pour une jeune femme voilée au port modeste *La Velata* (fig. 3, ci-contre), mais surtout pour la fameuse toile intitulée *La Fornarina* (fig. 4, ci-contre), où elle apparaît rayonnante enturbannée, le regard orienté vers la gauche, le torse nu, le ventre voilé, portant au bras gauche un ruban bleu au nom de Raphaël.

Freud, qui suppose le tableau connu de son lecteur, commente :

la « madone » c'est évidemment Dora d'abord à cause de l'« adorateur » qui lui avait envoyé des images ; ensuite parce qu'elle avait conquis l'amour de M. K. grâce surtout à son attitude maternelle envers les enfants de celui-ci et puis enfin parce qu'elle eut, vierge, un enfant, allusion directe au fantasme d'accouchement. La madone est par ailleurs une autre représentation de prédilection, pour les jeunes filles qui se croient sexuellement coupables. J'eus le premier soupçon de ces associations alors que médecin dans une clinique psychiatrique j'observai chez une jeune fille un état confusionnel hallucinatoire aigu, qui se révéla être une réaction à un reproche de son fiancé. Si l'analyse avait pu être poursuivie elle aurait sans doute démontré que l'aspiration à la maternité était un obscur et puissant motif du comportement de Dora<sup>10</sup>.

### *Où Dora se perd et se retrouve*

A bien des égards, à mon sens, Dora a dû se perdre et se retrouver dans ce tableau. Cette jeune Vierge n'a rien d'hiératique, elle se déplace comme portée par cet enfant. Certains critiques d'art classent ce tableau parmi les vierges dites Hodiguitria – littéralement qui montre le chemin – classification propre aux icônes orthodoxes. L'Enfant-Dieu est le per-

10. S. Freud, « Fragment d'une analyse d'hystérie », *op. cit.*, p. 77.

sonnage principal parce qu'il indique la direction. Dans le tableau que regarde Dora, la direction est indiquée par le regard de l'enfant et le doigt pointé hors du tableau par saint Sixte. Le geste de l'enfant est donc accompagné par une figure paternelle. Si, comme l'indique Freud, Dora s'identifie à la Madone, l'adorateur saint Sixte voit au-delà d'elle l'enfant qu'elle porte et sa mission, son message. Comme Dora, la Madone est « de passage ». Sainte Barbara, la jeune femme qui regarde les « deux angelots » est également une figure féminine captivante, elle vient faire pendant au fond énigmatique du tableau, tous ces petits angelots chantant (?) à moins qu'il ne s'agisse d'enfants morts ou jamais nés. Au temps de Dora la maternité représentait encore une épreuve risquée pour la mère et l'enfant.

Le signifiant « deux enfants » est très présent dans l'histoire de Dora. Qu'il s'agisse d'elle et de son frère de dix-huit mois son aîné, partie prenante de son fantasme de suçoteuse. A ce propos, on se souvient que Dora avait gardé en 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'elle. Ceci c'est le mode complet de l'assouvissement de soi-même par le suçotement<sup>11</sup>.

Qu'il s'agisse des deux enfants de M. K., du couple qu'elle forme avec une cousine du côté maternel, avec un cousin de Vienne venu en vacances, avec un cousin de Dresde devenu entreprenant, qu'il s'agisse enfin des deux enfants du premier rêve que son père ne voudrait pas voir périr dans l'incendie. « Mes deux enfants » c'est à la fois l'amour du père mais aussi le souhait de Dora d'avoir elle aussi une belle paire d'enfants, le sac bi-folié, le beau bijou, la belle paire de boucles d'oreilles en perles en forme de gouttes – un désir de sa mère.

Je propose de décomposer les différents éléments du tableau comme s'il s'agissait des différentes parties d'un rêve : la Vierge-Mère et l'Enfant comme un tout, l'adorateur, la vierge martyre, les deux enfants, le fond mystérieux de la scène encadrée par les rideaux. Ce sont aussi des signifiants de l'histoire de Dora comme nous l'avons vu pour les deux enfants. Ces différents éléments donnent lieu à des associations mais, à la différence d'un récit pris dans l'articulation langagière et dans la durée, où apparaissent plus nettement des scansions, l'observation d'un

---

11. S. Freud, « Fragment d'une analyse d'hystérie », *op. cit.*, p. 37.

tableau, comme tout processus de pensée muet, bouscule l'ordre des évocations, les superpose, les déplace et les oublie, sans que la langue n'y mette bon ordre. Le phénomène de captivation dépasse la simple rêverie.

Les adorateurs par exemple : son père, M. K., l'ingénieur de la ville allemande, le cousin entreprenant de Dresde, trouvent un support en saint Sixte. Les vierges martyres : elle-même, sa tante préférée décédée, mais aussi sous certains aspects sa mère et M<sup>me</sup> K. trouvent une représentation gratifiante dans l'image de sainte Barbara. Le fond onirique du tableau est unique dans l'œuvre de Raphaël, et doit avoir sa nécessité pour le peintre. Proche, par sa densité cachée, du fond de forêt luxuriante du tableau de *La Fornarina* – l'un blanc l'autre noir – ce fond d'outre-tombe place « la maternité » dans un contre-point, comme pourrait aussi le signifier le ventre voilé de la belle maîtresse. La « forêt épaisse », comme celle du tableau de la « Sécession » vu la veille du rêve, sert de toile de fond à la méditation de Dora, nous l'avons vu.

*La Fornarina* comme sa version plus discrète *La Velata*, porte une perle à la coiffure, piège symbolisant les points où la vue est retenue : les mamelons, le nombril, les marques de boutons aux mains qui pourraient indiquer la maladie vénérienne. Le mystère attirant et dangereux de la féminité est purifié et sanctifié par la Madone Sixtine qui a le même visage.

Le caractère divin de cet enfant, la promesse d'avenir qu'il représente, amorce peut-être pour Dora un détachement de son narcissisme. L'enfant, bien qu'Enfant-Dieu, trouve un intermédiaire dans la figure paternelle du pape martyr – son doigt – pour indiquer la direction. L'adorateur est détourné de son objet, il ne s'agit ni de la femme, ni de l'enfant, ni de la beauté désirable, mais bien, à travers ces objets, d'autre chose, la vie, l'amour et la mort, l'ailleurs concrétisé dans un avenir inconnu, si ce n'est sous son aspect individuellement terminable.

Le mystère du désir de la mère de Dieu, si bien exprimé par le « Fiat » de l'Annonciation –, « Qu'il me soit fait selon votre parole » répond Marie à l'ange messenger – est mis en tension chez Raphaël, par l'humanité du tableau. Ainsi la représentation plastique de la Vierge à l'Enfant, dite aussi Mère à l'Enfant ou même Maternité, met en scène à travers les cultures ce que pourrait être l'énigmatique désir de la mère, tel que Jacques Lacan le fait fonctionner avec l'écriture « Désir de la Mère », dans la métaphore paternelle en 1958<sup>12</sup>. Il dégage, à ce moment

---

12. J. Lacan « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », in *Écrits*, Paris, Seuil, 1966.

de son enseignement, des paramètres en fonction dans le complexe d'Œdipe et leur donne une articulation logique.

Dora est d'une famille juive assimilée<sup>13</sup> ; à cet égard on peut penser qu'elle connaît davantage les grandes figures féminines bibliques. Aucune de ces femmes n'est mère d'un Enfant-Dieu même si l'enfant mâle est, pour chacune d'entre elles, la marque d'une faveur particulière du Très Haut. Les religions chrétiennes apportent ce message de la promotion d'une femme choisie entre toutes pour sa foi et son humilité, garantissant en acceptant de le porter, l'humanité d'un Dieu, non par les effets de sa sexualité, mais par ceux d'un désir situé hors d'elle et qu'elle fait sien. A cet égard le lien du sang et le désir sexuel sont mis en question.

### *Ce que nous apprennent les icônes*

Les icônes mariales orthodoxes qu'elles soient russes, grecques, roumaines, melkites c'est-à-dire libanaises, portant des inscriptions en écriture cyrillique ou arabe, ont porté au plus haut point la transmission de ce message. Une exposition récente au musée Carnavalet, à Paris, a pu en présenter les différents aspects<sup>14</sup>. L'amour de la mère, pose l'énigme de son désir, de tout désir.

Selon les spécialistes l'Incarnation est le grand mystère présenté par l'icône. C'est son fondement même. Saint Théodore le Studite (+ 826), vénéré chez les orthodoxes, résume ainsi les choses :

Le Christ, en tant que né du Père impossible à décrire ne peut avoir d'image. En effet quelle image pourrait correspondre à la divinité dont la représentation matérielle est absolument interdite par la Sainte Écriture ? Mais depuis que le Christ est né d'une mère que l'on peut représenter il a naturellement une image qui correspond à celle de sa mère. Et s'il ne pouvait pas être représenté par l'art humain, cela voudrait dire qu'il est né seulement du père et ne s'est pas incarné<sup>15</sup>.

D'où l'exploitation si je puis dire pédagogique, à l'usage des fidèles, des différentes images de la Vierge. Placée dans l'iconostase, entre la partie du chœur de l'église réservée au culte et celle réservée aux fidèles, l'icône mariale est l'objet d'une vénération. La plus commune est

---

13. M. Viltard, « Quelques données biographiques sur Dora », *op. cit.*, p. 110.

14. Exposition présentée au musée Carnavalet à Paris du 25 mai 1993 au 14 juillet 1993.

15. Maria Donadéo *Les icônes de la Mère de Dieu*, Paris, Médiaspaul, 1987.

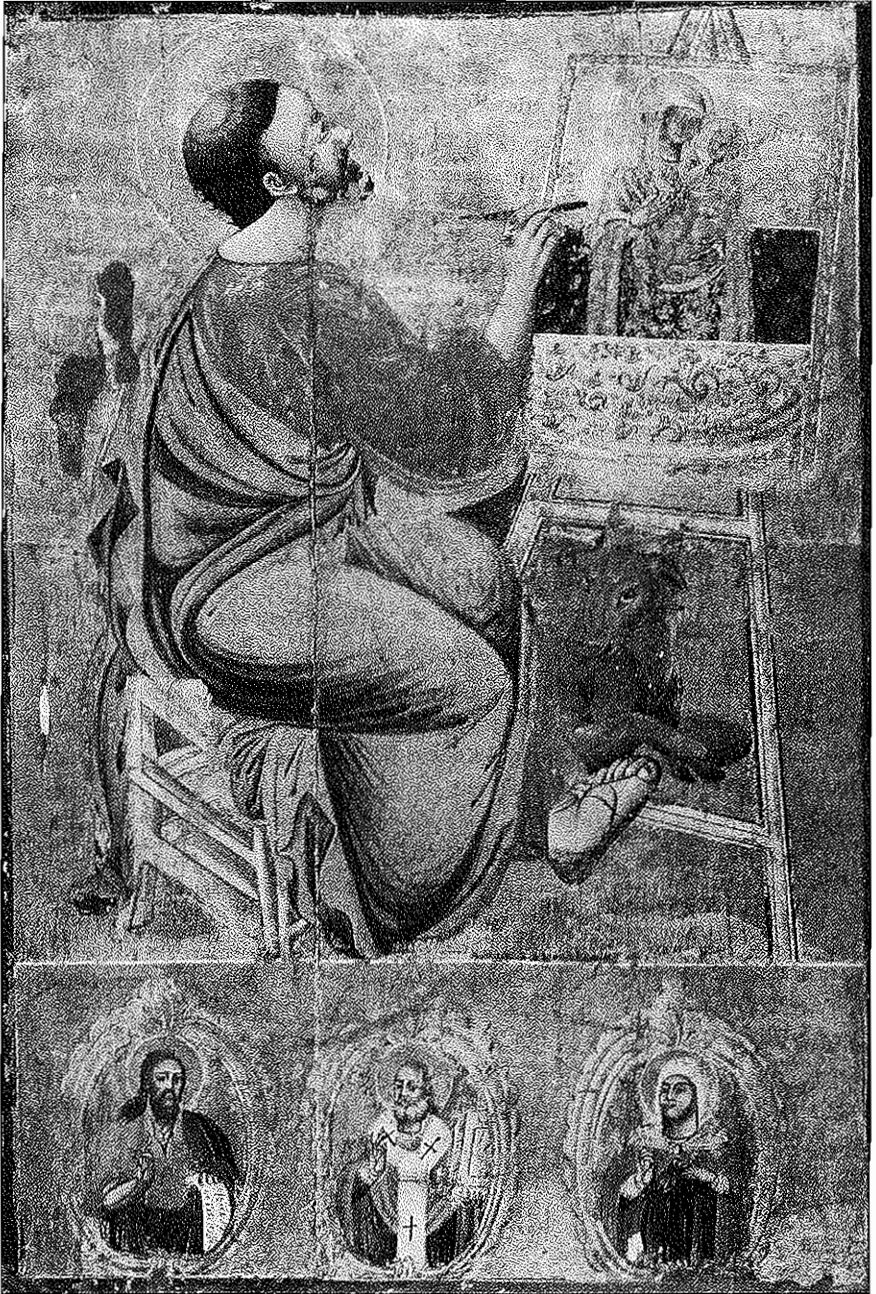
la Vierge dite Hodigitria : sa main ouverte montre l'enfant qu'elle porte sur le bras opposé. Il a deux doigts levés en position semi-oblique indiquant le ciel. La Vierge est drapée dans un voile long faisant manteau, de couleur sombre bleu ou rouge, orné de trois étoiles, une sur chaque épaule et une autre sur le front. Les étoiles signifient la toute pure, la vierge. La Mère et l'Enfant regardent dans notre direction. La Vierge dite de tendresse dont la plus célèbre est l'icône russe de Vladimir mille fois reproduite – car il existe encore des peintres d'icônes traditionnelles – est également très répandue. La main droite de la Mère soutient mieux l'enfant, la gauche est toujours paume ouverte dirigée vers lui, les bras de l'enfant entourent le cou de la Vierge. Mère et enfant se regardent tendrement joue contre joue. Ici l'humanité du Christ passe avant la mission. Une Vierge du signe, dite aussi vierge orante, a les deux mains ouvertes levées en signe de prière. Elle porte sur la poitrine l'image de son Divin Fils enfermée dans un cercle ou un ovale, rappelant ainsi le texte d'Isaïe (7-14) :

Le Seigneur vous donnera un signe, la vierge concevra et mettra au monde un fils.

L'élévation des mains est un geste de prière aussi bien chez les juifs que dans la Rome païenne. Dans le sanctuaire cette vierge est placée dans la partie supérieure de l'abside derrière l'autel, elle se tient pour ainsi dire dans les voûtes célestes. Au dessus se tient le Christ pantocrator indiqué par les deux mains levées de la Vierge. Le cercle comme détaché de la Vierge figure symboliquement l'enfant qu'elle porte dans ses entrailles. Une mystérieuse Vierge dite aux trois mains perpétue le souvenir de Jean Demascène défenseur de l'orthodoxie. Condamné par un empereur d'Orient à avoir la main tranchée, celle-ci lui fut rendue par un miracle de la Vierge. D'abord ciselée en argent et suspendue à l'icône comme un ex-voto, cette main figura par la suite dans l'icône, troublant quelque peu le regard. Avec sa manchette ornée elle est devenue deuxième main droite de la Vierge.

La main, omniprésente dans le symbolisme des icônes, ici objet détachable flottant, semble être une transformation métonymique de la main ou plutôt du doigt du Christ, qui indique la direction.

Dans certaines icônes la référence à l'arbre de Jessé, c'est-à-dire à la généalogie de l'Enfant-Dieu est explicite. Les étoiles de la virginité ont disparu dans une icône grecque du XVII<sup>e</sup> siècle représentant un enfant plus grand. Les peintres d'icône savent se souvenir à l'occasion de l'origine sexuelle de tout être humain, comme en témoigne l'union



**Figure 5. – Saint Luc peignant l'icône de la Vierge. Art grec (vers 1800)**  
(Collection privée, Liban, Georges Abou Abal.  *Icônes*, catalogue sous la direction de Virgil Căndea, Skira, 1993)

peu mystique de Joachim et d'Anne dans une scène du cycle de la vie de la Vierge (icônes russes du XVI<sup>e</sup> XVII<sup>e</sup> siècle). Parfois la Mère et l'Enfant trônent mais ce n'est pas la représentation la plus fréquente.

L'icône est, nous l'avons vu, un support religieux à la méditation, une façon d'être au contact de la divinité, par son humanité. L'icône est vénérée non pour sa matérialité, sa richesse, mais pour sa charge spirituelle. Elle ne peut être l'objet d'une adoration. On sait que cette question fut l'enjeu d'une querelle longue et sanglante des premiers siècles de l'Église chrétienne<sup>16</sup>. Finalement les images ont eu à nouveau droit de cité dans les cérémonies du culte car elles garantissaient pour les orthodoxes l'humanité du Christ. Elles restent néanmoins l'objet d'une méfiance dans certaines confessions.

L'image ne peut être peinte que par un saint, comme en témoigne l'icône célèbre de saint Luc – l'évangéliste spécialiste de l'enfance du Christ – peignant la première icône, une icône de la Vierge à l'Enfant (fig. 5). Écrire l'évangile et peindre l'icône deviennent équivalents. La distance entre l'écriture et l'image s'annule, l'une et l'autre sont soumises aux lois du langage et aux perceptions. Les recherches d'un Picasso sur l'écriture n'allaient-elles pas dans le même sens ?

Un spécialiste de la philosophie iranienne Henry Corbin, traducteur en français du *Livre de la Sagesse de Sohrevardi*<sup>17</sup> – il s'agit de la religion shî'ite – s'exprime ainsi :

Le mot d'idolâtrie a été prononcé mettant en cause le rôle de l'image mentale dans la méthode d'oraison des imams. Mais prononcer un tel mot n'est-ce pas ignorer le lien entre l'image et le concept même de théophanie<sup>18</sup>.

Pour lui, la théophanie c'est la manifestation de Dieu dans un contexte sacré. Se référant à Sohrevardi, il pose la question de l'image dans un contexte religieux. Les images peuvent rester asservies aux perceptions sensibles à leur niveau ou produire des monstruosité. L'imagination, la *virtus imaginativa* est comme un entre-deux. Au service de l'intellect, nommément l'*intellectus sanctus*, elle peut avoir une fonction médiatrice par rapport au *sensorium*. Ces images sont alors des

16. André Grabar *L'Iconoclasme byzantin*, Paris, Collège de France, 1957.

17. Sohrevardi *Le livre de la sagesse orientale*, traduction et notes Henry Corbin, coll. « Islam spirituel », Verdier, 11220 Lagrasse.

18. Henry Corbin « Un inédit d'Henry Corbin Théophanies et miroirs. Idoles ou icônes ? », in *Les études philosophiques*, n° 1, 1980, p. 91 et 92.

images métaphysiques. L'ambiguïté de l'image tient au fait qu'elle peut être d'une part une idole (du grec *eidolon*) ou d'autre part une icône (du grec *eikon*). Elle est une idole lorsqu'elle arrête sur elle-même la vision du contemplateur, elle est opaque, sans transparence et reste au niveau de ce dont elle est issue. Mais elle est une icône, qu'il s'agisse d'une image peinte ou d'une image mentale, lorsque sa transparence permet au contemplateur de voir par elle au-delà d'elle, parce que ce qui est au-delà d'elle ne peut être perçu qu'à travers elle.

Il est non moins vrai de dire que cette forme théophanique de l'image est un miroir, l'Imagination spéculative prend alors son vrai sens « spéculer veut dire refléter<sup>19</sup> ».

Dans sa contemplation de la Madone, Dora s'abîme en elle-même, mais le caractère religieux de l'image l'appelle au-delà et la tire du non-sens de son existence.

Les icônes mariales orthodoxes déclinent les aspects multiples de la Vierge Mère : celle qui guide étant guidée par l'Enfant-Dieu, celle qui symbolise l'amour de la mère, celle qui par l'incarnation garantit l'humanité de la divinité, celle qui transforme en avoir symbolique tout ce que l'on perd au nom de Dieu.

La Vierge Mère, image sainte hautement médiatique, est vénérée sous tous les cieux, ou presque.

### *Quand la Mère et l'Enfant voyagent*

Quelques mots au sujet de l'apparition de l'image de la Vierge dans les cultes du vaudou haïtien et dans le candomblé de Bahia. Tous deux issus de la migration des religions africaines en terre américaine lors des grands déplacements d'esclaves depuis 1538, ces cultes ont dû s'adapter, se camoufler sous des pratiques plus tolérables aux yeux des Maîtres. Les communautés religieuses ont constitué tout au long des siècles des foyers de résistance culturelle. Malgré l'abolition de l'esclavage en 1888 les cultes africains ne furent pas considérés comme des religions à part entière.

En Haïti, une icône de la Vierge Mère décore actuellement un timbre poste d'usage courant. La mère et l'enfant sont couronnés mais l'enfant n'indique plus la voie, l'index et le majeur levés. La Vierge tient dans

---

19. »*Spekulieren heisst spiegeln*«, selon le philosophe Franz von Baader cité par Corbin.

sa main la menotte de l'enfant, la valeur spirituelle de l'icône a disparu au profit de la tendresse c'est le message de l'amour de la mère qui est retenu. Une étude sur les prêtresses vaudoues à Brooklyn<sup>20</sup> montre une Vierge à l'Enfant noire représentant une loa, Ezili Danto. Une statue de Notre-Dame de Lourdes fera aussi bien l'affaire pour une autre Ezili. L'art religieux haïtien contemporain peut prendre pour thème des mardones au style d'icônes byzantines, entourées de « vévés », c'est-à-dire de symboles tracés par terre dans les cérémonies vaudoues.

Dans le candomblé brésilien<sup>21</sup>, l'initiation au cours d'une cérémonie communautaire qui se déroule dans un temple, s'avère nécessaire sinon indispensable pour certains, sans préjuger de leur âge, de leur sexe, de leur couleur de peau, de leur culture. C'est la fréquentation du temple, des prêtresses et particulièrement la grande prêtresse l'Iyalorixa, la mère de tous, qui peut produire cet effet, c'est-à-dire rendre évidente cette nécessité. Dès lors, le ou la futur(e) novice entre, avec d'autres considérés comme ses frères et sœurs, dans un processus d'isolement devant aboutir à une initiation, fort chère au demeurant, au cours de laquelle il ou elle re-connaîtra son nom de saint. Le postulant ignore tout de ce qui lui sera révélé par la lecture de la position des cauris, ces coquillages que la grande prêtresse jette pour que l'orixa, c'est-à-dire le dieu caché, réponde quant à l'identité du postulant. L'initiation aboutit à la nomination du ou des orixas qui possèdent le ou la novice. Dès lors, après de nombreuses étapes le nouveau saint ou la nouvelle sainte trouvera la guérison, le bonheur ou l'équilibre dans une dépen-

20. A propos du vaudou, on peut consulter Karen Mac Carthy Brown *Mama Loa a vodou priestess in Brooklyn*, University of California Press, Berkeley Los Angeles Oxford, 1991, Berkeley 94720 ; Jean Kerboul, *Enquête sur le vaudou domestique en Haïti*, Bibliothèque universitaire section Lettres, Nice, 1972.

21. A propos du candomblé brésilien : Roger Bastide, « Les métamorphoses du sacré dans les sociétés de transition », in *Civilisations*, vol. 9, n° 4, 1959 ; *Le rêve de transe et la folie*, Nouvelle bibliothèque scientifique, Paris, Flammarion, 1972 ; « Le sacré sauvage », in *Le besoin religieux*, Rencontres internationales de Genève 1973, Neuchâtel, Éd. de la Baconnière, 1974 ; *Images du nord-est mystique en noir et blanc*, Pandora / Des Sociétés, 1978 ; Pierre Verger, *Bahia de tous les poètes*, photos P. Verger, textes choisis par A. Frigout, Lausanne, La guilde du livre, 1955 ; Pierre Fatumbi Verger, *Orisha Les dieux yoruba en Afrique et au nouveau monde*, Paris, Éd. A.-M. Métailié, 1982 ; Ari Pedro Ora, « La migration religieuse des catholiques du Brésil », in *Études*, Paris, Assas Éd., juin 1993, p. 805 à 810 ; *Cahiers d'Études Africaines*, n° 125, « Amériques noires », Paris, Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, 1992 ; Monique Augras, *Le double et la métamorphose*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1992.

dance, un assujettissement qui est une véritable métamorphose. Il y a un avant et un après l'initiation. Forcés de la nature, modèles mythiques, les dieux sont féminins ou masculins et le choix de tel ou tel dieu n'a rien à voir avec le sexe de l'initié.

On comprend que ces cultes, tout en tendant à une identification consciente au dieu personnel, au seigneur de sa tête, créent les conditions d'un appel à une altérité qui est aussi un dédoublement<sup>22</sup>.

Or, même dans ces systèmes complexes, on retrouve des représentations de Vierge à l'Enfant servant de « paravent » à des divinités du candomblé. Parcourant un temple dédié à Omulu et Oxum dans une ville des Basses Terres, Monique Augras décrit

[...] une grande niche peinte en bleu, avec des étoiles dorées, dans laquelle se dresse une statue sulpicienne de l'Immaculée Conception qui n'est autre qu'un des paravents catholiques de la très sensuelle Oxum [...] <sup>23</sup>.

plus loin, une étagère groupe une statue de saint Roch, un des paravents d'Omulu, une statue de l'Immaculée Conception pour Oxum et une autre de Notre-Dame de la Chandeleur pour Iemanjá<sup>24</sup>. Cette grande divinité protectrice de Rio, patronne des pêcheurs et des marins, rejoint aussi les figures des sirènes ; elle emmène les hommes les plus beaux au fond de la mer, les voulant pour elle toute seule.

Ces images de maternité, de fécondité sont universelles et la femme garde son mystère et son pouvoir, à l'occasion maléfique. Les enfants nés dans les contes vont souvent par paires, car les jumeaux – « les deux enfants » de Dora – ont également une valeur mythique. Ce sont des divinités qui ne s'incarnent pas. Protecteurs de l'enfance ils symbolisent la dualité essentielle de l'être qui se fête avec l'unité du monde et de l'homme le dimanche<sup>25</sup>. Une cohabitation s'est mise en place entre les figures religieuses des différents cultes<sup>26</sup>.

---

22. Monique Augras, *Le double et la métamorphose*, *op. cit.*

23. *Ibid.*, p. 176.

24. *Ibid.*, p. 178.

25. *Ibid.*, p. 186.

26. *Ibid.*, « Le syncrétisme si souvent commenté est une façade dont de grands pans s'écroulent chaque jour », p. 183.

## *La méditation de Dora*

La méditation de Dora devant le tableau de la Madone Sixtine n'est sans doute pas une prière ou alors c'est au sens de « désir d'autre chose », au même titre que la veille ou l'ennui, selon l'expression de Jacques Lacan<sup>27</sup>. La Madone Sixtine lui offre une présentation des enjeux de sa féminité, sous une forme déployée, et ceci la plonge dans une rêverie. Mais on peut penser également, que le tableau entre littéralement dans la fabrication du rêve.

La Vierge à l'Enfant n'est pas une figuration proprement religieuse. Point n'est besoin d'être chrétien pour être touché. Le mystère de la Vierge à l'Enfant est le mystère du désir et de l'amour de la mère. La virginité pose la question de la procréation dans un au-delà de l'engendrement proprement dit. Elle pose la question de qui est le père, la question de la paternité. Faire de cet enfant un fils de Dieu, par « l'opération du Saint-Esprit », place l'affaire dans l'ordre symbolique de façon exemplaire, caricaturale. On retrouve cette Vierge à l'Enfant sous des formes diverses partout.

Remarquons que Dora fut amenée à Freud, comme le petit Hans par son père et que, dans les deux cas, Freud traite l'affaire avec le père, même si c'est moins exclusif pour Hans. On reste entre pères. Nous savons que Freud classe très vite la mère de Dora et qu'il en a une piètre opinion. Pourtant la question de la maternité intéresse Dora au plus haut point, et cette jeune femme qui porte un petit garçon très beau la retient.

En janvier 1958, au cours de son séminaire sur *Les Formations de l'Inconscient*, Lacan insiste sur la symbolisation primordiale de

cette mère qui va et qui vient, qu'on appelle quand elle n'est pas là, et que, comme telle, on repousse quand elle est là, pour pouvoir la rappeler.

Mais ceci ne suffit pas pour constituer des symboles, les choses ne s'arrêtent pas là « Il faut qu'il y ait quelque chose de plus [...] l'existence derrière elle de tout l'ordre symbolique<sup>28</sup> ». Au triangle imaginaire constitué par les trois pôles Mère – phallus – enfant, doit être affronté le triangle symbolique dont le sommet est marqué du Père.

Il n'empêche que l'amorce de la première symbolisation c'est une image mouvante :

27. J. Lacan, *Les formations de l'inconscient*, séminaire inédit, séance du 15 janvier 1958.

28. *Ibid.*, séance du 22 janvier 1958.

un rapport de mirage par quoi l'être premier lit ou devance la satisfaction de ses désirs dans les mouvements ébauchés de l'autre, dans cette adaptation duelle de l'image à l'image, qui se fait dans toutes les relations inter-animales<sup>29</sup>.

A cette première image en succèdent d'autres dont celle de l'enfant dans les bras de sa mère, ou sur le bras de sa mère. Cette image, l'enfant la connaît du miroir ou la repère autour de lui. Elle fait partie de son expérience courante. On peut penser que les représentations de la Vierge à l'Enfant perpétuent chez l'adulte ces images anciennes. Pour Dora il se produit un arrêt sur image, un moment de sidération.

L'identification de l'enfant au phallus désiré par la mère, ne peut être à mon sens, qu'une image limitée – du rapport d'une femme à son désir de mère. Ce serait trop dire d'affirmer que le phallus est le signifiant de ce désir si énigmatique. Comme le dit aussi Lacan « le père, il est pour la mère », ce qu'il dit aussi de la façon suivante « la loi de la mère c'est bien entendu le fait que la mère est un être parlant<sup>30</sup> ». Mais la difficulté c'est « que le père, il n'est pas encore entré pour l'enfant. » Il y a donc un temps de suspens, d'entre-deux, tant du côté de la mère que du côté de l'enfant.

Ce travail voudrait attirer l'attention sur le rôle durable des images dans la constitution du monde symbolique. Freud a mis l'accent sur la ponctuation sonore dans les jeux de présence absence du Fort-Da. A une époque antérieure le nourrisson n'a pas encore recours à des phénomènes signifiants. Il lui arrive de crier, mais pas toujours, au départ de sa mère, pourtant le procès de symbolisation est en cours. Les toutes premières symbolisations doivent se faire d'image à image, même si l'on peut supposer que d'autres phénomènes perceptifs entrent en ligne de compte. On peut supposer que les images se fixent d'abord, puis s'échangent, se substituent les unes aux autres constituant des équivalents symboliques.

Rien ne s'oppose alors à ce que des « passages » transculturels s'opèrent aussi d'images à images, quand ces images portent une charge symbolique. La Vierge à l'Enfant, celle qui a touché si profondément Dora, a fait le tour de la terre, trouvant des traductions possibles, des équivalents. Une image universelle – la mère à l'enfant – a pris cette forme-là.

---

29. J. Lacan, *Les formations de l'inconscient*, *op. cit.*, séance du 22 janvier 1958.  
30. *Ibid.*, séance du 22 janvier 1958.

# Les origines du mal dans la mythologie africaine

---

*Charles-Henry Pradelles de Latour*

LA MORT répond à trois ordres de discours bien définis selon qu'elle la pour origine : l'autre, soi-même, ou un tiers impersonnel. La première origine s'inscrit dans l'ordre de la persécution, dont relèvent la sorcellerie et à un stade avancé la folie, la deuxième se rapporte au registre de la culpabilité, qui ouvre la voie à la morale et à la religion, et la troisième correspond à l'arbitraire qui, amplifié, engendre la fatalité ou, démystifié, dégénère en raté. Pour définir les logiques persécutive, fautive et arbitraire dont la mort est impartie, on présentera six mythes africains sélectionnés en fonction de ces origines parmi ceux que Hans Abrahamsson a rassemblés dans un ouvrage de référence<sup>1</sup>, et on s'attachera à déterminer, pour chacun d'eux, la nature des objets mis en circulation, la figure dominante de l'altérité, et la position des sujets. Cette incursion dans la mythologie nous permettra ensuite de préciser, dans chacun de ces ordres, la fonction du sens et comment celle-ci rapproche ou sépare les discours de la psychanalyse et de la religion.

## *L'origine persécutive*

Selon les Ewé du Togo, un homme vivait, autrefois, seul avec sa fille. Lorsque la famine s'installa, il s'aventura dans la forêt pour aller chercher de la nourriture. En marchant de-ci de-là, il finit par trouver une maison pleine de gibier dont le propriétaire le laissa manger à sa guise et emporter ce qu'il voulait. Quand, au bout de trois jours, l'homme arriva chez lui, il décida de donner sa fille en mariage à cet inconnu afin de pouvoir bénéficier encore de ses bienfaits.

Le lendemain, il l'emmena et l'offrit à l'étranger qui ne dit même pas

---

1. Hans Abrahamsson, *The Origin of Death. Studies in African Mythology*. Studia Ethnographica Upsaliensia III, Upsala, 1951.

merci. L'homme mangea de nouveau à sa faim et partit. La femme demanda à son mari le chemin pour aller puiser de l'eau, mais il ne lui répondit pas. Elle s'avança sur le premier chemin qui se présentait, et tomba dans un collet où elle trépassa. La Mort découpa en morceaux son corps et les ajouta aux autres qui attendaient d'être boucanés.

Quand le père revint, il demanda à son gendre où était sa fille, mais la Mort ne dit mot. Il prit comme à l'accoutumée de la viande et partit. De retour chez lui, il déposa ses provisions et découvrit, non sans stupéfaction, qu'il allait faire cuire la main de sa fille. Saisi de fureur, il aiguisa son couteau et s'élança dans la forêt à la recherche de la Mort qu'il chargea de toute ses forces dès le premier abord. Il la frappa à plusieurs reprises sans que celle-ci réagisse, mais quand enfin il lui donna un grand coup sur le tibia, elle se précipita sur lui pour le tuer. Il lui échappa de justesse et s'enfuit loin dans un village devant lequel la Mort s'arrêta et sur laquelle elle étendit la main. Depuis lors les hommes se mirent à mourir<sup>2</sup>.

Ce conte comprend un très grand nombre de variantes dans lesquelles l'aspect terrifiant est toujours accentué par les mêmes artifices. Au départ, la famine sévit et les hommes meurent de faim, au point que l'un d'entre eux est contraint de sortir de son village et de s'enfoncer au fin fond de la forêt. Le temps et l'espace du drame sont déconnectés de la vie quotidienne. Là, dans ce cadre sombre et isolé, le villageois rencontre un être solitaire et silencieux, qui est tantôt masculin, tantôt féminin, et qui regorge de gibier. La Mort muette, cachée sous un masque humain, dénué d'expression, est paradoxalement détentrice d'un bien vital qui rehausse sa toute puissance. Le villageois débiteur offre, selon l'usage africain, à son bienfaiteur sa fille en mariage, mais celle-ci est aussitôt transformée en gibier à consommer. L'alliance matrimoniale contractée dégénère en conflit, et la Mort frappée à son talon d'Achille contre-attaque en étendant son inexorable empire sur le monde humain. Ce récit porte ainsi à son comble une série de contradictions qui confinent à l'impossible : la Mort donne la vie, l'allié devient l'ennemi, l'attaqueur l'attaqué, l'invincible faillible, l'impassible irascible, sans qu'on sache, comme dans le paradoxe de la poule ou l'œuf, lequel de ces deux termes est premier. Cette bivalence sans fin, qui creuse le récit en abyme, révèle l'aspect infernal de la relation duelle qui unit aussi bien les hommes à la Mort personnifiée que les victimes à leur persécuteur.

---

2. *Annali Lateranensi* II, p. 244, (cité *in* Abrahamsson p. 85).

C'est ainsi que l'origine de cette mort impossible à soutenir se rapproche de l'origine de la sorcellerie racontée par les Bamiléké du Cameroun.

Il était une fois deux femmes qui cultivaient côte à côte leur champ. Chaque année, l'une obtenait une récolte d'ignames beaucoup plus abondante que l'autre. Un jour, en traversant un marigot, la femme lésée fut interpellée par une petite herbe : « Je sais que tu es malheureuse », lui dit-elle, « cueille-moi et mets-moi dans ton sac, ton champ produira plus que celui de ta voisine. » La femme accepta la proposition et, l'année suivante, elle fut comblée. L'herbe sortit alors du sac et réclama son dû : « J'ai faim », lui dit-elle, « il faut que tu me donnes à manger un de tes enfants. » La femme lui remit à contre-cœur son premier-né. L'herbe but son sang jusqu'à ce que mort s'ensuive, mais elle ne fut pas pour autant rassasiée. Aussi demanda-t-elle à la femme son second enfant. Celle-ci refusa, elle insista, mais la femme ne céda pas. Alors la petite herbe dit : « Si tu ne veux plus me nourrir, mange-moi afin que je ne sois plus torturée par la faim. »

La femme l'avalait. Depuis lors, l'herbe demeura dans son ventre et dans celui des filles qu'elle mit au monde. C'est ainsi que, grâce à ce petit organe supplémentaire, les femmes-sorcières se transforment la nuit en hiboux-vampires<sup>3</sup>.

La sorcellerie est par excellence l'expression du conflit, aussi n'est-il pas étrange que ce drame soit amorcé par une rivalité entre deux cultivatrices. La petite herbe renverse certes, par son pouvoir, le sort au profit de la femme frustrée, mais exige en contrepartie beaucoup plus que ce qu'elle a donné. Sa demande insatiable qui détériore le jeu de la réciprocité, s'apparente à la dette infinie et inextinguible de la mort. Pour la calmer momentanément, la mère de l'enfant vampirisé n'a pas d'autre solution que de l'ingurgiter et de devenir sorcière à son tour. Le principe de la sorcellerie est, en effet, concrétisé dans les croyances bamiléké par un organe indéfini, localisé dans le ventre des sorcières, qui leur permet, la nuit, de se transformer en un hibou-vampire pour perpétrer leurs crimes. Ce principe est donc représenté par un objet bivalent qui, en fondant deux signifiés opposés en un seul (l'interne et l'externe, la femme et l'animal, le mangeur et le mangé, le jour et la nuit...), perturbe profondément le jeu des différences usuelles constitutives de la réalité. L'objet miraculeux et meurtrier de la sorcellerie est

---

3. Charles-Henry Pradelles de Latour, *Ethnopsychanalyse en pays bamiléké*, Paris, E.P.E.L., 1991, p. 69.

tout aussi contradictoire que le gibier capital et fatal, détenu par la mort dans le récit précédent.

Les objets autour desquels se noue le drame de ces deux récits sont réels. Le gibier détenu par la Mort répond à un besoin vital pour les villageois, et les ignames des deux cultivatrices constituent l'enjeu manifeste de leur dispute. Quant aux figures de l'altérité mises en scène, elles affichent un aspect symbolique marqué par leurs traits irréels et par le fait qu'elles représentent autre chose qu'elles-mêmes. Le chasseur célibataire et solitaire personnifie la mort, et la petite herbe exigeante et pressante incarne le principe qui meut les sorcières. Toutefois, si la nature des objets et celle des figures de l'altérité sont distinctes, leurs positions respectives sont proches au point d'être réversibles. La viande animale accumulée en tant que richesse se transforme en un charnier humain silencieux comme la Mort, et la petite herbe, appelée xâ « médicament » en bamiléké, est incorporable comme les ignames, bien qu'elle soit vampire. L'objet et l'agent sont ainsi unis par un manquement imaginaire, dont la bivalence oscille entre le merveilleux et l'horreur. À attendre tout de l'Autre, les sujets, représentés par le villageois et la cultivatrice, basculent dans un enfer de contradictions qui relie indéfectiblement persécutés et persécuteurs sans qu'on ne sache plus très bien qui est l'un, et qui est l'autre.

### *L'origine fautive*

Kabesya-Mpungu (dieu des Luba-Hemba du Haut-Zaïre) plaça le premier homme sur la terre avec deux femmes qui lui donnèrent des enfants. Mais un jour, la première femme, devenue vieille, entra en transe. Personne ne comprit ce qui se passait, exception faite de son mari qui l'emporta loin dans la forêt et la déposa dans la chambre centrale d'une grande maison, qui était protégée par de nombreuses cloisons, et à laquelle on accédait en ouvrant pas moins de dix portes. Le lendemain, il recommanda à sa seconde femme de ne pas le suivre et, accompagné de son fils aîné, il alla retrouver sa première femme pour lui apporter de la nourriture et des herbes médicinales. Il réitéra ensuite ses allées et venues jusqu'au jour où il dut partir en voyage. Il demanda à son fils aîné de veiller à ce que personne n'aille retrouver sa première femme. Mais, peu de temps après, la seconde femme intriguée envoya le fils aîné puiser de l'eau à la rivière avec une calebasse trouée et s'éclipsa dans la forêt où elle finit par trouver la grande maison. Elle en ouvrit une à une les portes qui excitèrent de plus en plus sa curiosité, et arrivée devant la dernière, elle entendit une voix qui la supplia de ne pas entrer. Elle passa outre, entra dans la chambre et vit une belle jeune fille toute blanche et toute

fraîche comme si elle venait de naître. La première femme tomba aussitôt morte, et la seconde succomba à ses côtés. Quand le mari découvrit ce qui s'était passé, il dit : « Si votre mère avait achevé sa métamorphose nous aurions eu accès à l'immortalité. Maintenant, c'est trop tard, nous devons tous mourir comme elle<sup>4</sup>. »

La chambre interdite, motif central de nombreux récits, recèle souvent un mystère qui est d'autant plus étrange qu'elle est complètement extérieure au cadre spatio-temporel habituel. Cachée au cœur d'un labyrinthe, lui-même retranché dans la forêt, la chambre est effectivement propice à la juxtaposition de la fin et du commencement, qui participe de l'éternité. Là, dans cet espace à part pour un temps à part, la génération continue peut s'effectuer à l'abri des regards des vivants qui appartiennent par leur naissance à la génération discontinue. Mais ce point de fuite, aussi mystérieux qu'une scène primitive, attise la curiosité de la seconde femme qui fait fi des commandements, et dont la transgression sépare pour toujours la naissance de la mort. L'ordre des successions temporelles est désormais irréversible. Si l'objet persécutif est bivalent, l'objet interdit est ambivalent, il masque un au-delà d'autant plus désirable qu'il est tenu pour inaccessible. L'indiscrétion, l'avidité et la jalousie sont les principaux excès qui, dans de nombreux contes, amènent les hommes à mesurer la déficience de leur rapport au langage.

Fidi-Mokullu (dieu des Bena Koshi de Rhodésie) demanda, un jour, au soleil, à la lune et à l'homme d'aller saigner un palmier pour en extraire le vin de palme et de lui en apporter sans y toucher. Les deux premiers obéirent, mais le troisième transgressa l'interdit. Quand Dieu demanda qui avait bu le vin de palme, les trois nièrent. Alors Dieu creusa trois trous dans la terre et demanda à chacun d'eux de jurer. Le soleil descendit le premier en disant qu'il ne resterait qu'une nuit, et le lendemain il en ressortit. La lune bascula dans le deuxième trou en jurant qu'elle ne disparaîtrait pas plus de deux jours, et elle réapparut le troisième. Enfin, l'homme prétendit qu'il ne resterait que cinq jours sous terre, mais le sixième jour, il n'en sortit point. Dieu conclut : « Puisque l'homme a menti, il ne renaîtra pas après la mort<sup>5</sup>. »

---

4. *Collection de Monographies ethnographiques II*, p. 519, (cité in Abrahamsson, p. 62).

5. L. Frobenius, *Atlantis*, Jena 12, p. 142, (cité in Abrahamsson, p. 51).

Après l'ordalie, le soleil et la lune restent fermement immobilisés dans leur cycle céleste, tandis que l'homme tombe définitivement dans la fosse pour avoir bu la boisson défendue et surtout pour avoir menti. Ainsi est-il condamné par son serment. En effet, si dans une énonciation courante, la vérité se confond avec le mensonge comme dans le « Je mens » de Parménide, dans le serment, le sujet de l'énonciation totalement identifié au sujet de l'énoncé est réduit à une logique vérifonctionnelle fatidique : ou bien il dit vrai, ou bien il dit faux. La responsabilité de l'homme soumise à ce partage atteint, là, son apogée. À ne pouvoir toujours éviter le mensonge, le sujet devient inévitablement fautif. La figure de l'altérité devient du même coup le garant du savoir, au regard duquel les hommes coupables sont éternellement redevables.

L'objet central de ces récits n'a plus pour fonction de satisfaire un impératif vital, il est au contraire associé à un secret qui lui confère son caractère d'exception. La chambre de la métamorphose diffère de toutes les autres chambres non seulement par son emplacement retiré et par son architecture cloisonnée, mais aussi par les pratiques ésotériques qu'elle requiert ; et le vin de palme n'est soustrait à la jouissance des serviteurs que pour mieux tester leur rapport à la foi jurée. L'objet de ces mythes est donc symbolique et ambigu, comme le fruit de l'arbre de la connaissance planté au milieu du jardin d'Eden. D'un côté il dénote un manque réel qui fait défaut au savoir et à la vérité, et de l'autre il renvoie à un au-delà qui est d'autant plus attractif qu'il est prohibé. D'un côté ce manque redoutable sépare les hommes de la figure de l'altérité, dont la toute puissance est limitée à une exception près – Dieu a donné toute choses sauf une – et de l'autre, l'au-delà inaccessible attise de façon conjointe la jouissance et la faute, qui rehaussent la divinité au rang d'un juge suprême. La figure de l'altérité à la fois proche et lointaine, généreuse et autoritaire, relève de l'imaginaire. Quant aux sujets, ils sont prisonniers de la culpabilité, qui ne cesse de les faire hésiter, au gré du jeu de la demande, entre renonciation et transgression, entre idéalisation et action.

### *L'origine arbitraire*

Au début des temps la vie était paradisiaque. Dieu donnait aux hommes tout ce dont ils avaient besoin et entretenait avec eux des relations sexuelles fréquentes. Mais les femmes, qui étaient agacées par sa présence quand elles pilaient le mil, finirent par se liguier contre lui et le chassèrent à grands coups de pilon. Dieu se retira alors dans le ciel et laissa les esprits gouverner le monde.

Quelque temps après, il envoya une chèvre sur la terre dire aux hommes :  
« Il y a quelque chose appelée la mort qui vous tuera. Néanmoins, même

si vous mourez, vous ne serez pas définitivement perdus, car vous pourrez venir auprès de moi dans le ciel. » Comme la chèvre se mit à traîner sur le chemin, Dieu dépêcha le mouton avec le même message. Mais arrivé sur la terre, celui-ci dit : « Quand vous mourrez, vous mourrez pour toujours. » Les hommes se mirent à mourir et Dieu leur apprit à les enterrer<sup>6</sup>.

La vie paradisiaque implique, comme l'éternité, la simultanéité des temps. Tandis que, pour Dieu, tout peut se faire en même temps, fornication et cuisiner, pour les femmes, la sexualité et l'oralité requièrent des temps distincts. Ne supportant plus les avances de Dieu au moment même où elle préparent la nourriture, elles l'expulsent à coup de pilon. Les femmes de cette société matrilineaire du Ghana, qui triomphent ainsi du tout-puissant et de l'organe de son bon plaisir, à l'aide de leur instrument culinaire, s'emparent du pouvoir. Le changement d'objet est manifeste. N'ayant plus de jouissance sur la terre, Dieu se retire loin dans le ciel et abandonne le monde terrestre à d'autres puissances. Le dieu des Ashanti est ainsi à l'image du dieu de la majorité des sociétés africaines, qui veut que les hommes n'entretiennent aucune relation privilégiée avec lui. Ils ne le prient pas, ne lui présentent aucune offrande sacrificielle et ne célèbrent aucun rite en son honneur. En revanche, ils vénèrent les esprits des ancêtres et les génies de la brousse, et cultivent différentes forces magiques pour lutter contre la sorcellerie. La deuxième partie du texte rejoint des contes ayant pour motif le message qui n'arrive pas. L'énoncé à transmettre comprend généralement deux assertions dont l'une est invariablement inversée par le messager le plus rapide. La précipitation n'est pas propice à la bonne communication. A la suite de ce message non parvenu en bonne forme, les hommes sont irrémédiablement séparés de Dieu sans pour autant lui être redevables. La faute, s'il y en a une, revient aux intermédiaires, dont l'aspect animal fortement accentué n'est pas neutre. On y reviendra.

Les Tonga de Rhodésie, qui désiraient autrefois vivre longtemps, décidèrent de dépêcher auprès de Dieu Caméléon et Mille-pattes. Caméléon qui marchait lentement fut doublé par Mille-pattes qui courait plus vite et qui continuait sa route même s'il se cassait en deux. Un de ses segments finit par arriver au ciel, mais ne put parler devant Dieu tant il était vieux. Il se cassa de nouveau et de petits mille-pattes sortirent de son corps. Dieu pensa que c'était un message venu de la terre et se dit :

---

6. *Bulletin de la Société neuchâteloise de géographie*, 17, p. 198, (cité in Abrahamsson, p. 5).

« les hommes veulent certainement mourir et que leurs enfants leur succèdent. » Il exauça leur vœu. Quand Caméléon arriva enfin et exprima le désir réel des hommes, ce fut trop tard<sup>7</sup>.

Le message peut circuler de Dieu aux hommes ou en sens inverse comme dans le cas présent. Les hommes s'adressent à Dieu par l'intermédiaire de deux messagers dont le plus rapide s'avère une fois de plus défaillant. Mille-pattes, qui arrive à bout de souffle – sans âme –, ne peut plus parler. Il se casse et, en libérant sa portée, il se prête à un malentendu. Dieu interprète le message dans le sens inverse de celui qui lui était destiné. La communication est rompue par un défaut de compréhension, et le mal commis est irréversible.

Le message porteur ou demandeur d'éternité constitue l'objet principal mis en circulation dans ces deux derniers récits. Son contenu, qui implique un temps plein sans commencement ni fin, et un espace compact sans au-delà ni ici-bas, est ostensiblement chargé d'imaginaire. Aussi est-il incommunicable. Dans la majorité des mythes calqués sur ce motif le message choit à cause des ratés de la communication verbale : oubli, malentendu ou indiscretion, comme Lévi-Strauss l'a déjà relevé<sup>8</sup>. Ces récits attestent ainsi, à l'encontre de l'opinion bien établie, que le langage a pour fonction non pas d'établir un lien scellé par une compréhension commune, mais une séparation connotée par la dérision du sens reçu sous sa forme inversée. L'aspect purement contingent – ni nécessaire ni impossible – de ces ruptures souligne et renforce l'absence d'origine symbolique inhérente au langage. Aucune vérité première, aucun savoir préétabli ne sauraient rapprocher Dieu des hommes. La figure de l'altérité rejetée dans un lieu inaccessible ne saurait être reliée aux hommes par un objet de jouissance, fût-il même exceptif et interdit. On note que, du même coup, l'émetteur du message est dédoublé : Dieu dans le premier cas et les hommes dans le second remettent leur message à des émissaires inconséquents, dont l'aspect animal et le caractère instinctuel attestent que la cause réelle du mal leur échappe totalement. Autrement dit, lorsque la figure de l'altérité est séparée de sa cause exogène et non maîtrisable, les sujets sont divisés par un manque symbolique qui est au principe même du désir.

---

7. Cité in Abrahamsson, p. 25, sans référence car ce conte lui a été transmis oralement.

8. Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale II*, Paris, Plon, 1973, p. 230.

## *Logiques de l'origine, logiques du sens*

Je propose de faire correspondre les registres de la persécution, de la culpabilité et de l'arbitraire respectivement avec les registres de la frustration, de la privation et de la castration tels que Lacan les a définis. Dans la frustration, l'agent est symbolique, l'objet est réel, et le manque imaginaire, dans la privation, l'agent est imaginaire, l'objet est symbolique et le manque est réel, et dans la castration, l'agent est réel, l'objet est imaginaire, et le manque symbolique. Cette correspondance, qui suggère que l'analyse des mythes rejoint, dans certains cas, celle de la psychanalyse, présente surtout le mérite de faire ressortir de façon pertinente le rapport de ces trois registres au sens.

La frustration est principalement déterminée par la conjonction et la réversibilité de l'objet réel et de l'agent symbolique, que la mythologie dépeint en un clair-obscur noyé sur un fond ténébreux. La nourriture vitale et son détenteur énigmatique se confondent dans le processus persécutif au point que la cause et l'effet, le moyen et la fin sont indissociables. La mort qui appelle ainsi la mort, et la sorcellerie qui engendre la sorcellerie, se présentent comme étant leur propre origine. A la fois unifiante et terrifiante, elles confinent au délire. Les contradictions insolubles et insoutenables se démultiplient, et le sens malmené confine au dam.

La privation est centrée, pour sa part, sur un objet qui a pour fonction de dénoter dans l'ordre de la vérité un manque réel. Cette complicité est illustrée dans la mythologie par un objet exceptif prohibé. Ainsi, d'un côté, la vérité est-elle privée d'une origine réelle, mais d'un autre côté la prohibition lui confère un sens dans la double acception du terme : un principe de discrimination et une orientation à suivre, qui sont au fondement du jugement que ce soient celui de l'intelligence ou celui de la morale. Donc si l'interdit sépare initialement le bien du mal, il les relie finalement dans la sanction réputée à la fois bénéfique et maléfique. Ainsi l'origine de la mort n'est-elle plus, ici cause d'elle-même, mais effet ambivalent et différé qui, érigé au rang de châtement ultime, ouvre la voie à l'eschatologie et à la sotériologie. Ce déplacement d'une origine impossible à une fin nécessaire confère à la mort son aspect domestique : il l'inscrit dans une loi, voire une raison, garantie par une instance tierce supérieure, génératrice de culpabilité. « La culpabilité, disait Nietzsche, est ce qui donne le plus d'existence aux dieux ». Et Lacan de renchérir : « Croyez-moi, la religion chrétienne,

elle s'en arrange fort bien de vos transgressions, c'est même tout ce qu'elle souhaite, c'est ce qui la consolide<sup>9</sup>. »

La castration, qui associe l'objet imaginaire à un manque symbolique originel, assure la chute du sens accumulé et consolidé par la privation. Les actes manqués, que la mythologie utilise à cette fin, attribuent à la mort une origine accidentelle imprévisible et une fin inaccessible tout aussi incompréhensible. Ainsi, l'instance tierce interdictrice est détrônée, le sujet séparé de sa cause réelle est divisé, et le sens réversible est littéralement subverti.

---

9. J. Lacan, Séminaire inédit, ... *ou pire*, séance du 8 mars 1972.

# Giordano Bruno : l'expérience tragique de l'insensé

---

*Lucien Favard*

APRÈS sept années passées dans le *Castel sant'Angelo*, prison de l'Inquisition sur les bords du Tibre, reconnu coupable d'hérésie impénitente, tenace et obstinée, Giordano Bruno fut brûlé vif le 17 février 1600, *Campo dei Fiori* à Rome. A l'endroit même de son supplice, sur cette place de Rome si romaine, s'élève aujourd'hui la figure statufiée de ce sombre moine encapuchonné.

Le remords des consciences, qui sans doute fit ériger cette statue, est parvenu à donner forme à ce que Giordano Bruno laisse finalement derrière lui : une raideur hiératique, pesante, oppressante qui tranche sur cette place si souple, colorée, grouillante et odorante d'un marché aux légumes. Cette statue est plantée là comme Giordano Bruno dans son siècle : comme faite à l'emporte-pièce.

Érigé pendant quinze ans dans les consciences intellectuelles, y plongeant l'acier de sa rhétorique, le poison de ses prophéties, l'incandescence de son style, l'âpreté d'une pensée paradoxalement médiévale, Giordano Bruno a exaspéré toute l'Europe de la Renaissance. Et, aujourd'hui encore, une telle exaspération guette celui qui s'intéresse d'un peu près à ses écrits : y entrer, c'est rapidement se faire happer et être bientôt pris par un malaise fasciné.

Comme Galilée, il invite à l'hagiographie. Pas un de ses commentateurs, en effet, qui ne s'efforce de transmuier le plomb de ce malaise sensible en vif-argent : Giordano Bruno est un remarquable penseur que chaque commentateur, dans le champ de ce qui l'occupe, s'emploie à restaurer dans la dignité que lui aurait volée l'infamante sentence de l'Inquisition où risquerait de rester méconnue l'importance de sa pensée.

Quel intérêt pour la psychanalyse aujourd'hui ?



Giordano Bruno  
Campo dei Fiori à Rome

Le sérieux avec lequel l'hérétique traite la question de la vérité peut-il laisser indifférent l'analyste ? Il y a là un point que n'a pas négligé Lacan qui, bien avant de s'intéresser à Joyce, semble avoir trouvé en Giordano Bruno une singulière source d'inspiration : c'est ce que nous allons montrer.

### *Actéon et la voie par où prendre la vérité*

On sait que *La chose freudienne ou sens du retour à Freud* se clôt sur cette énigmatique phrase :

Car la vérité s'y avère complexe par essence, humble en ses offices et étrangère à la réalité, insoumise au choix du sexe, parente de la mort et, à tout prendre, plutôt inhumaine, Diane peut-être... Actéon trop coupable à courre la déesse, proie où se prend, veneur, l'ombre que tu deviens, laisse la meute aller sans que ton pas se presse, Diane à ce qu'ils vaudront reconnaîtra les chiens<sup>1</sup>...

Que vient donc faire là Actéon, au moment où il s'agit pour Lacan de définir *le sens du retour à Freud* ?

On sait que cette conférence prononcée à Vienne le 7 novembre 1955 fut plutôt mal reçue de ses auditeurs d'alors. A plusieurs reprises, dans les années qui suivent, au cours de son enseignement, Lacan reviendra sur le malentendu qui fit que son discours ne fut pas reçu pour ce qu'il était : une prosopopée, où prêtant sa voix à la vérité, il pouvait proférer : *Moi, la vérité, je parle*. Le malentendu fut assez important pour que Lacan revienne sur cette affaire, dix ans plus tard, lors de la séance d'ouverture de son séminaire *L'objet de la psychanalyse* (1965-1966) – dont le texte figure dans les *Écrits* sous le titre de « La science et la vérité ». C'est la question qu'un auditeur d'alors posa : « *Mais pourquoi ne dit-il pas le vrai sur le vrai ?* » – question délicatement qualifiée de « propos touchants » – qui lui fait mesurer l'ampleur du malentendu de cette prosopopée. Deux ans plus tard<sup>2</sup>, dans le séminaire *L'acte psychanalytique*, il y revient encore et répond :

Parce qu'il n'y a pas, je suis bien au regret de le dire, de vrai sur le vrai<sup>3</sup>.

A partir de là, un certain nombre de questions se trouvent enchâssées, induites les unes par les autres et dépliant les rapports de la vérité

---

1. J. Lacan, *Écrits*, « La chose freudienne ou le sens du retour à Freud », Paris, Seuil, 1966, p. 436.

2. Le 29 novembre 1967.

3. J. Lacan, Séminaire *L'acte psychanalytique*, 1967-1968, inédit.

et du savoir. A ce qui était déjà là en 1955 – il n'y a pas de vrai sur le vrai – vient s'adjoindre, en 1967, la question qui, selon Claudel<sup>4</sup>, tarauda Ponce Pilate : qu'est-ce que la vérité ? Puis, cette autre question, qui revient à chaque séance du séminaire *L'acte psychanalytique* : ce savoir insu que l'on sait désormais, qui le savait avant ?

En 1955, donc, la vérité qui parle d'elle-même, c'est la découverte freudienne, l'inconscient. C'est là qu'intervient Actéon.

Dans la mythologie grecque, Actéon est un chasseur : s'étant lancé dans la forêt à la poursuite des bêtes sauvages avec sa meute de chiens, il surprend Diane, nue, à son bain. Alors qu'il s'abîme dans cette contemplation, la déesse, furieuse, le transforme en cerf. De chasseur, il devient gibier et, poursuivi par ses propres chiens, finit dévoré.

Au moment donc, de développer ce qu'implique la découverte freudienne, cette vérité de l'inconscient, Lacan fait appel à la figure d'Actéon, et nommément l'Actéon de Giordano Bruno.

Reprenant ce mythe – selon un usage fréquent depuis Platon, où le philosophe en quête de vérité est comparé à un chasseur – Giordano Bruno met en scène un *furieux* d'amour à la recherche de la vérité, lequel se compare à Actéon :

Ainsi va-t-on décrire les chemins de l'amour héroïque, alors qu'il tend à son propre objet, à savoir le souverain bien, et de l'intellect héroïque, alors qu'il s'évertue à atteindre son propre objet, qui est la vérité première ou le vrai absolu [...] :

Dans les bois le jeune Actéon, alors que le destin l'engage sur la voie douteuse et imprudente, détache mâtins et lévriers et les lance aux traces des bêtes sauvages.

Or voici qu'au sein des eaux il voit le plus beau buste et le plus beau visage que puisse voir œil mortel ou divin – pourpre, albâtre et or pur. Il l'a vu, et le grand chasseur est devenu gibier.

Le cerf qui vers les fourrés plus épais, dirigeait sa course plus légère fut bientôt dévoré par la meute nombreuse de ses grands chiens.

Ainsi je lance mes pensers sur la proie sublime, et mes pensers retournés contre moi me font mourir sous leurs dents cruelles<sup>5</sup>.

---

4. Cf. l'opuscule de Paul Claudel intitulé « Le point de vue de Ponce Pilate », *Figures et paraboles, Œuvres en prose*, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1965.

5. G. Bruno, *Des fureurs héroïques*, Paris, Les Belles Lettres, 1954, Nouvelle éd. 1984, p. 204.

C'est cet Actéon-là qui intéresse Lacan, c'est la signification que Giordano Bruno sut tirer de ce mythe qui lui importe : celui qui, mordu par la vérité, *des chiens*(,) *de ses penseurs*<sup>6</sup>, peut devenir la proie.

[...] et l'Actéon donc qui est ici dépecé, n'est pas Freud, mais bien chaque analyste à la mesure de la passion qui l'enflamma et qui a fait, selon la signification qu'un Giordano Bruno dans ses *Fureurs héroïques* sut tirer de ce mythe, de lui la proie des chiens de ses *pensées*<sup>7</sup>.

Ainsi donc, Actéon, ce n'est pas Freud, mais celui (chaque analyste) qui, mordu par la vérité freudienne, des chiens, de ses penseurs, peut devenir la proie. Y aurait-il donc une façon de prendre la vérité qui mènerait tout droit au destin d'Actéon ? L'appui pris sur cet Actéon de Giordano Bruno serait-il nettement moins furtif qu'il ne semblerait ? En quoi la signification que Giordano Bruno donne à ce mythe importe à ce point à Lacan ?

Répondre à ces questions suppose de regarder de près, non seulement la signification que Giordano Bruno donne effectivement à ce mythe (en particulier dans la longue glose qui fait suite à ce poème), mais encore d'examiner le rapport qu'entretient Bruno avec la vérité, d'où découle ladite signification.

A faire le pari, donc, que l'appui pris ce jour-là à Vienne n'est pas au petit bonheur la chance, l'allusion à l'héroïque fureur pourrait bien n'être furtive qu'au sens où aujourd'hui l'on parle de ces avions furtifs de la guerre moderne – furtifs parce qu'indétectables certes, mais non moins bien réels.

C'est là qu'une trouvaille s'est avérée décisive.

### *Une trouvaille*

Il s'agit d'une petite trouvaille banale, de rien, qui s'est pourtant mise à ordonner la confusion en venant confirmer que l'évocation de cet héroïque, au moment du retour à Freud, n'était pas le fait du hasard.

« La chose freudienne » date de novembre 1955, *Les fureurs héroïques* sont publiées pour la première fois en français en... 1954. L'actualité éditoriale est quelque chose qui compte assez dans l'œuvre de Lacan – quiconque en a l'usage, peut l'attester, il prend très fréquemment ap-

---

6. On remarquera la différence d'écriture, *pensées/penseurs*; cet infinitif substantivé existe bien dans le texte original en italien. Par ailleurs, cette virgule est celle dont use Bruno (*des chiens, de ses penseurs*) dans la glose de son poème, *op. cit.*, p. 206.

7. *Écrits, op. cit.*, p. 412.

pui sur ce qui vient de paraître – pour qu'on puisse affirmer que Lacan vient donc de lire cet ouvrage. Ce qui fait l'intérêt de cette petite trouvaille, ce qui fait que c'en est une, c'est ce qu'elle génère : lue sur fond des *Fureurs héroïques*, il devient patent que « La chose freudienne ou Sens du retour à Freud » en est, de part en part, littéralement inspirée.

Un rapide balayage permet par exemple de relever les traces de cette inspiration dans les multiples clins d'œil que Lacan adresse à celui dont il s'est inspiré<sup>8</sup> : *Copernic* (401) – *prophète* (401) : « les prophètes à qui leur pays ne fut pas tout à fait sourd » – *L'œuvre héroïque* de Freud (401) – la *discipline du commentaire* (404) : celle-là même à laquelle se voue Bruno dans ses longues gloses – *l'adversaire* (405) : comme Bruno, Lacan s'adresse à un adversaire, à l'Adversaire, celui qui ne veut rien savoir de la vérité – la *colombe* de la vérité (406) : chez Bruno, c'est le passereau qui en est le symbole – *les chiens* (411) – *l'hermétisme* (411) – *Actéon* (412) – *hérésie* (414) – *les pédants* (416) : l'épître dédicatoire de l'ouvrage de Bruno nous révèle tout le mal qu'il pense des « pédants grammairiens » qui constituent, dans toute son œuvre l'adversaire par excellence – etc.

Mais, ce dénombrement ne suffit évidemment pas à établir à lui seul cette inspiration. « La chose freudienne » est inspirée surtout dans son ton, la profération véhémement ; dans son style, emphatique ; dans son accent, polémique ; dans son thème, la vérité ; dans sa rhétorique : l'apologue du pupitre et la prosopopée ; dans sa position, la prophétie (*Le retour à Freud dont je me fais ici l'annonciateur*) ; dans sa poésie, hermétiq ue ; enfin, dans sa fondamentale hérésie.

Le mouvement qui conduit Lacan à dire, en 1975, *Joyce est comme moi un hérétique*, s'originerait-il là ? Soit, vingt ans pour passer d'un hérétique à l'autre<sup>9</sup>.

---

8. On trouvera entre parenthèses le numéro de la page correspondante des *Écrits, op. cit.*

9. Comme j'ai déjà eu l'occasion de le souligner dans une précédente étude concernant Galilée (cf. *Revue du Littoral* n° 31-32, « La connaissance paranoïaque », Paris, E.P.E.L., 1991), c'est le 18 novembre 1975, lors de la première séance du séminaire *Le sinthome* que Lacan lance cette énormité : *Il [Joyce] choisit – en quoi il est comme moi un hérétique – car haireisis c'est bien là ce qui spécifie l'hérétique. Il faut choisir la voie par où prendre la vérité, ce d'autant plus que le choix une fois fait ça n'empêche personne de le soumettre à confirmation, c'est-à-dire d'être hérétique de la bonne façon, celle qui d'avoir bien reconnu la nature du sinthome, ne se prive pas d'en user logiquement, c'est-à-dire jusqu'à atteindre son réel au bout de quoi il n'a plus soif.* (J. Lacan, Séminaire *Le sinthome*, inédit, séance du 18 novembre 1975). Rappelons que Lacan, qui s'identifie là en 1975, *via* Joyce, à l'hérétique, s'identifiait en 1964 à l'excommunié. Ce mouvement qui

Quel genre d'hérétique est donc Giordano Bruno, par quelle voie prend-il la vérité ? Hérétique, l'est-il de la « bonne façon » ? Cette question a-t-elle même un sens ?

### *Quelques points de repère*

L'éditeur Les Belles Lettres vient d'entreprendre la publication<sup>10</sup> – pour la première fois en France – des *Œuvres complètes* de Giordano Bruno : 20 volumes d'ici le 17 février 2000 !

Cette œuvre, en effet, ne comprend pas moins de 50 ouvrages et opuscules. Bien qu'une douzaine d'entre eux aient été perdus, tous furent publiés dans un laps de temps remarquablement court, de 1582 à 1591.

Né à Nola en 1548, au pied du Vésuve, Bruno entre chez les Dominicains en 1565, devient prêtre en 1572 et est reçu docteur en théologie en 1575. En 1576, il rompt ses vœux dans une conjoncture restée confuse où se mêle une suspicion d'hérésie (non respect du culte de Marie) et une suspicion de meurtre. Excommunié, il fuit vers le nord, et quitte l'Italie pour Genève en 1578. Accueilli par les calvinistes, il s'en fait bientôt des ennemis définitifs ; de nouveau excommunié, on le chasse. Il se rend à Toulouse où ses conférences publiques sur l'art de la mémoire le font remarquer du roi de France, Henri III. Celui-ci l'invite à professer à Paris en 1581, une chaire lui est offerte dans ce qui deviendra la Sorbonne et il commence à publier ses écrits. Giordano Bruno, cependant, s'avère rapidement encombrant. Dans la situation politique explosive de la France déchirée par les querelles religieuses, la violence de ses discours enflammés le rend fort compromettant et, deux ans plus tard, en 1583, on

---

le conduit de l'excommunication à l'hérésie, commence en 1953, avec la scission, par ce qui, dans cette définition lacanienne, spécifie l'hérétique : un choix. Ce choix est celui du retour à Freud et de l'énoncé *princeps* du ternaire symbolique, imaginaire, réel. Remarquons que cette singulière écriture n'est pas sans recourir à de l'honnête dissimulation ; dans ce qui deviendra RSI, ce mot d'hérésie, imprononçable en 1955, ou peut-être encore informulable de n'être pas encore pensable, n'aurait-il pas là son chiffre ? En 1975, l'affaire est entendue, RSI est bien ce qui spécifie son hérésie, cette voie par où prendre la vérité, qui seule peut assurer la position de l'analyste. Décidément, il n'est pas sans importance d'examiner l'hérésie de Giordano Bruno qui sert ainsi d'appui à ce dont Lacan se fait l'annonciateur – le retour à Freud – pour produire cet RSI.

10. Le premier tome vient d'en être publié : G. Bruno, *Le chandelier, Œuvres complètes*, t. I, Paris, Les Belles Lettres, 1993.

s'en débarrasse en l'envoyant à la cour d'Angleterre dans la suite de l'ambassadeur avec une vague charge de conseiller.

En Angleterre, sa réputation l'y précède, et, d'abord méfiante, l'université anglaise qui subit les assauts répétés contre le pédantisme de ses incantations prophétiques ne tarde pas à le contrer puis à l'exclure après qu'ait été donnée la preuve de la nature plagiaire de ses idées. Pour contre-attaquer et réduire au silence les *pédants grammairiens*<sup>11</sup>, Bruno publie l'essentiel de son œuvre concernant ces conceptions cosmologiques, mais en trois ans, l'exaspération est telle qu'il ne lui reste que la fuite (1585).

De retour en France, non seulement il ne parvient pas à se faire oublier, mais au contraire, réussit à se compromettre avec fracas dans une fâcheuse affaire de vol d'invention avec un partisan du duc de Guise, affaire sur laquelle nous reviendrons.

On le retrouve ensuite en Allemagne où, durant trois ans, il enseigne à Wittemberg, l'université de Copernic, (de 1586 à 1588), puis à Helms-tædt, Prague et Francfort enfin où, pour la troisième fois, il est excommunié, cette fois-ci par les luthériens.

En 1591, au mépris apparent de tout danger, il rentre en Italie, à Venise, où quelques mois plus tard il sera dénoncé à l'Inquisition par celui-là même (un certain Mocenigo) qui l'avait invité à y revenir pour y poursuivre son œuvre.

## *L'œuvre de Giordano Bruno*

C'est donc au cours des neuf années de cette fuite en avant que Giordano Bruno écrit et publie cinquante ouvrages.

Devant cette masse d'écrits, il est assez courant que les commentateurs, perdus dans l'effroyable complexité des systèmes de Giordano Bruno, soient enclins à quelques simplifications abusives<sup>12</sup>. Celle, par exemple, (comme le fait le traducteur de ces *Fureurs héroïques*, Paul-Henri Michel) qui consiste à partager l'œuvre de Bruno en deux grands groupes : d'une part les écrits magiques et mnémo-techniques, considé-

---

11. La formule est de G. Bruno.

12. Ce qui ne semble pas devoir être le cas du responsable de cette édition des *Œuvres Complètes*, Yves Hersant, déjà traducteur en français du *Banquet des Cendres* (*La Cena de le Cenari*), à propos duquel il fait une note d'introduction extrêmement pertinente sur laquelle j'aurai l'occasion de revenir, il annonce pour cette publication son souci d'*éviter les interprétations réductrices*.

rés comme mineurs (bien que constituant la grande majorité de ses publications) et, de l'autre, ce qu'on appelle son *œuvre constructive*, la mieux connue et la plus commentée : les écrits moraux et métaphysiques où serait exposé l'essentiel du système philosophique de Bruno : *Le banquet des Cendres* ; *L'infini, l'univers et les mondes* ; *De la cause du principe et de l'un* ; *L'expulsion de la bête triomphante* ; *La cabale du cheval Pégase* ; *L'âne cillénique* ; *Des fureurs héroïques*.

Cette classification canonique, qui ne se rend pas compte qu'elle interprète avant même de lire, engage évidemment d'un mauvais pas la compréhension de l'œuvre de Giordano Bruno.

Force est de constater que cette discrimination a une histoire. Elle est le fruit de ce que le XIX<sup>e</sup> siècle a fait de lui lorsqu'on exhuma son œuvre après 200 ans d'oubli. Comme pour Galilée, le positivisme scientifique du XIX<sup>e</sup> s'est emparé de cette figure de martyr de la science dont il a fait, aidé en cela par le Romantisme (Schelling), l'exemplaire victime de l'obscurantisme religieux. Cette version, conforme à la statue qu'on lui a élevé sur le *Campo dei Fiori*, ne parvient plus aujourd'hui à tenir lieu du statut qu'il convient de donner à cette œuvre pour le moins complexe et qui laisse de côté cet autre Bruno, dernier représentant d'une pensée médiévale, prenant sa source dans les écrits d'Hermès Trismégiste et faisant de lui l'adepte passéiste et nostalgique d'un monde révolu. *Exit* alors le novateur, le visionnaire de la pensée moderne.

La difficulté tient à ceci que Bruno est à la fois et ce génial novateur et ce passéiste effréné.

Autrement dit, comme le fait judicieusement remarquer Yves Hersant dans sa préface du *Banquet des Cendres*, ce n'est qu'en prêtant quelque attention à la lettre même du texte – ce à quoi il était lui contraint en tant que traducteur – qu'on aura quelque chance de sortir Giordano Bruno du faux débat où l'histoire des idées a fini par le loger.

S'en tenir à la lettre du texte, telle est bien la position d'Alexandre Koyré à l'égard des écrits de Giordano Bruno. Dans ces années-là de « La chose freudienne », 1954-1955, A. Koyré participait à un groupe de travail autour de Lacan, *les conférences extraordinaires du mardi*<sup>13</sup>. On peut raisonnablement penser que c'est lui qui aura mis Lacan sur la piste de Bruno. Notons que le préambule de cette conférence, « La chose freudienne », évoque Copernic et *la révolution de la connaissance*

---

13. Cf. la première séance, le 17 novembre 1954, du séminaire *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* (1954-1955), Paris, Seuil, 1978.

que nous lui devons, laquelle révolution est la mesure à donner à celle que nous devons à Freud pour – *dixit* Lacan – son œuvre *héroïque*<sup>14</sup>.

Pour Koyré, Bruno est bien une pièce essentielle dans l'avènement de la pensée moderne : personne avant lui n'avait aussi clairement formulé et avec une telle radicalité la notion d'infini de l'Univers. C'est en effet là que réside sa différence avec Copernic. Pour fixer les choses un peu rapidement, la révolution copernicienne consiste en ceci : Copernic bouleverse le système ptoléméen – dans lequel la Terre est le centre du monde, les planètes, le soleil, tournant autour d'elle – en faisant du centre de l'univers non plus la Terre mais le Soleil. La Terre tourne, se déplace autour du Soleil dans un univers qui reste clos, fini, limité par la sphère des fixes (celle des étoiles). Copernic ne pense pas l'univers comme infini.

A cette différence près, l'infini de l'univers, Giordano Bruno est donc effectivement un copernicien convaincu. C'est même peu dire puisqu'à travers toute l'Europe, il se fait le prosélyte enflammé de l'héliocentrisme, sa redoutable dialectique à la rhétorique extrêmement efficace parvient inmanquablement à méduser ses auditoires.

Pourtant, à y regarder de près, quelque chose cloche dans le copernicanisme de Bruno.

Alexandre Koyré, tout en reconnaissant le caractère partiel de sa vision des choses – l'épistémologie des sciences –, est sans doute le premier à avoir mis le doigt sur ce qui pose problème dans le copernicanisme de Bruno. En effet, son étude textuelle approfondie de ce qui a fait passer l'humanité de la conception d'un monde clos par l'orbe céleste des fixes à celle d'un univers infini, l'amène, non sans quelques précautions<sup>15</sup> oratoires, à devoir conclure :

Giordano Bruno, j'ai le regret de le dire, n'est pas un très bon philosophe, [...] il est un mauvais physicien, il ne comprend pas les mathématiques et la conception qu'il se fait des mouvements célestes est plutôt étrange. [...] La conception du monde de Bruno est magique et vitaliste. [...] Pourtant sa vision de l'Univers est si puissante et si prophétique, si raisonnable et si poétique qu'on ne peut que l'admirer<sup>16</sup>.

---

14. J. Lacan, *Écrits, op. cit.*, p. 401.

15. A l'évidence ces précautions ne sont pas motivées par la prudence qui serait de mise à l'égard d'une hypothèse un peu hasardeuse. Koyré est sûr de son fait et ne fait que préparer rhétoriquement son auditoire à la déconvenue qui l'attend : Giordano Bruno n'est pas celui que l'hagiographie en a fait.

16. A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, PUF, 1962, et Gallimard 1973, p. 77-78.

On se rend compte qu'on est assez éloigné ici de l'hagiographie. Tout en reconnaissant donc à Bruno ce pas essentiel d'avoir pensé et rendu pensable ce que la science ne viendra confirmer que plus tard, A. Koyré ne prend pas argent comptant le pro-copernicianisme radical de Bruno. En soulignant au passage l'animisme de sa pensée, il indique la voie à suivre : comment Bruno réussit-il à intégrer Copernic – *la philosophie qui nous convient si bien*<sup>17</sup>, dit-il – dans son système à lui ?

C'est en se posant ces questions que quelques commentateurs pourtant érudits, cessant de se poser implicitement comme ses avocats devant l'Inquisition, apercevraient que Bruno ne tient à Copernic que pour servir son propre système et qu'en quelque sorte il le phagocyte et le transfigure. Il va de soi que ceux qui découvriraient Copernic par sa bouche ne pouvaient en aucun cas mesurer la flagrante distorsion qu'il lui infligeait. Ce n'est que vues d'aujourd'hui, qu'apparaissent clairement les différences de fondement – physique/métaphysique – de l'un et de l'autre. Les contemporains de Bruno n'avaient aucunement les moyens de percevoir cette différence non plus que l'absence de mérite « scientifique » dont Bruno pouvait cependant être crédité (et dont il ne manquait pas de se prévaloir) du seul fait de se faire le porte-parole de la découverte de Copernic.

Quel est donc le système de Giordano Bruno ?

### *Le système insensé de Giordano Bruno*

Un autre type de fourvoiement guette le commentateur de Bruno, lorsque, perdu dans la multiplicité des sens où engage la profusion de sa pensée, il peut être tenté par le surplus de sens, donner un sens *aux* sens, faire entrer tous les sens dans un seul qui les subsumerait.

Le jugement sans appel d'Alexandre Koyré fonctionne comme un avertissement. A vouloir donner du sens quand on ne comprend pas – et Bruno, bien sûr, se prête admirablement à cette pente – on risque de rater complètement la problématique des choses.

Pour donner une idée du système insensé de Giordano Bruno, il nous faut revenir en arrière et rapprocher deux événements qui, jusqu'ici, n'ont été qu'effleurés : d'une part, cette fâcheuse affaire de vol d'invention à Paris et d'autre part ce que Bruno fait de Copernic.

---

17. G. Bruno, *Le Banquet des Cendres*, traduction et préface de Yves Hersant, Paris, Ed. de l'Éclat, 1988, Dialogue I.

Lors de son second séjour à Paris, Bruno avait fait la rencontre d'un autre exilé italien, Fabrizio Mordente, qui venait d'inventer un compas astronomique. Mordente ne connaît pas grand monde à Paris et ne parvient pas à faire connaître son invention dont il dit qu'elle permet d'*obtenir des résultats prodigieux nécessaires à l'Art qui imite la Nature*<sup>18</sup>. Bruno qui, lui, connaît beaucoup de monde, voyant en Mordente *le Roi des Géomètres*, lui propose de l'aider à publier cette découverte en lui trouvant un éditeur. Effectivement, peu après, le livre sort. Mais pour Mordente, le bonheur de cette publication est quelque peu gâché. Bruno, en effet, a remanié le texte et, sans vergogne, s'est emparé de l'invention de Mordente dont il s'attribue, si ce n'est tout à fait la paternité, du moins le mérite et l'honneur d'en comprendre seul le sens, ridiculisant au passage celui qui n'a pas su comprendre l'importance de sa découverte. Bruno se charge ainsi de révéler au monde ce qu'il considère comme une révolution.

Évidemment, Mordente n'est pas content ; il prend ça comme un vol pur et simple, porte plainte, rachète tous les exemplaires publiés les détruit, et demande réparation auprès des sbires des ligues guisardes. Que croyez-vous que fit Bruno ? Il s'enfuit en Allemagne.

Cette affaire est assez curieusement traitée par les biographes de Bruno. Plutôt négligée, souvent considérée comme un épiphénomène, elle est mise au compte de la truculence du personnage, du caractère peu scrupuleux de ses pratiques, de son étonnant culot, ou encore, accréditant la thèse de Mordente, celle du vol, on s'avoue démuni pour comprendre les raisons d'un tel délit. Cette « petite » affaire est pourtant riche d'enseignements pour peu qu'on s'avise de la mettre en rapport avec la façon dont Bruno traite en général les auteurs sur lesquels s'appuie son argumentation.

Pour Bruno, Mordente a beau être le roi des géomètres, ce n'en est pas moins un âne, *un âne de Balaam*<sup>19</sup>, soit quelqu'un d'une *ignorance inspirée*. Mordente a une parole inspirée mais il ne comprend pas ce qu'il dit, tandis que Bruno, lui, est seul capable de révéler ce que

---

18. Cité par Frances A. Yates, in *Giordano Bruno et la tradition hermétique*, Paris, Dervy-Livres, 1988, p. 350 et suiv. – Traduction de *Giordano Bruno and the hermetic tradition*, London, Routledge et Kegan Paul Ltd, 1964. Le travail de F. A. Yates est tout à fait essentiel pour comprendre les systèmes de la pensée de G. Bruno. Cf. également son autre ouvrage : *L'art de la mémoire*, Paris, Gallimard, Bibliothèque des Histoires, 1975.

19. F. Yates, *Giordano Bruno et la tradition hermétique*, op. cit. p. 353.

l'invention de cet âne recèle : le message *égyptien* de Dieu ; ce compas est l'œuvre de Dieu ; l'adoration de cette chose en assurera la transcendance et permettra d'accéder à la divinité. Bruno est le porteur d'un message inspiré qu'il a la charge de faire connaître au monde et reconnaître par le monde comme révélation divine.

Or, à y regarder de près, on s'aperçoit que Bruno ne traite pas Copernic autrement que ce pauvre Mordente, et cette affaire de compas permet même de lire ce que Bruno fait de Copernic.

Au détour de cette longue argumentation copernicienne qu'est *Le Banquet des Cendres*, alors qu'il met en scène dans un dialogue pseudo-platonicien plusieurs personnages dans une *disputatio* philosophique – *pseudo*, parce qu'il ne s'agit en aucun cas de la maïeutique de Platon où il s'agit à deux d'établir une vérité ; dans les dialogues de Bruno, les différents interlocuteurs sont tous d'accord, mais Bruno est seul à déterminer la vérité et ce qu'il faut obtenir, c'est la réduction au silence des contradicteurs – on interroge le Nolain (c'est ainsi qu'il se fait appeler) : « Que pensez-vous de Copernic ? ». Le Nolain, *alias* Bruno, répond :

Plus porté à étudier la mathématique que la nature, il [Copernic] n'a pu aller ni assez profond ni assez avant pour déraciner entièrement certains inconvénients et vains principes [...] <sup>20</sup>.

Voilà donc ce qui compte pour Bruno, Copernic *n'est qu'un mathématicien* qui n'a pas compris la signification profonde de sa découverte. En effet, Bruno, lui, a d'autres moyens pour parvenir aux mêmes conclusions :

[...] car le Nolain, pour sa part, le déduit d'autres principes plus solides, qui lui sont propres et lui permettent (en s'appuyant non sur l'autorité, mais sur le vivant témoignage des sens et de la raison) de le tenir pour aussi certain qu'on peut être certain de quelque chose <sup>21</sup>.

Il est vrai qu'à la différence de Mordente, Copernic n'était plus là pour défendre sa pensée et personne d'autre n'était en mesure de le faire à sa place. Les rares personnages capables de réfuter Giordano Bruno sont précisément des anti-coperniciens convaincus, on ne peut donc compter sur eux pour rétablir la vérité de la position de Copernic. Les distorsions où Bruno entraîne Copernic seraient au contraire plutôt de nature à les conforter dans le bien-fondé de leurs critiques.

---

20. G. Bruno, *Le Banquet des Cendres*, *op. cit.*, p. 20.

21. *Ibid.*, p. 63.

Ainsi, cette façon de procéder apparaît alors pour ce qu'elle est : un procédé. C'est le procédé de Bruno, s'emparer en la transfigurant de l'idée d'un autre – Mordente ou Copernic, l'occasion fait le larron – pour la mettre au service de la fin qu'il s'est assignée : que le monde reconnaisse enfin la vérité de la vérité qu'il détient<sup>22</sup>.

Il est d'ailleurs remarquable que Bruno passe son temps à dénoncer chez ses contradicteurs cette pratique qu'il ne cesse d'avoir lui-même, ce qu'il résume dans un coin du *Banquet des Cendres* par cet aphorisme :

Quand on donne des perles aux cochons, il ne faut pas se plaindre qu'ils les piétinent<sup>23</sup>.

Ce procédé qui consiste à piétiner les perles, ce système de manipulation rhétorique, l'œuvre de Bruno en fourmille. Bruno nous donne même l'occasion de voir comment l'affaire se joue pour lui. On ne peut même pas dire qu'il méconnaît cet usage, ou qu'il ne se rend pas compte de ce qu'il fait quand il cite ou prend appui sur un auteur.

Dans ce *Banquet des Cendres*, Bruno en vient à relater l'événement qui devait le décider à écrire ce livre et qui précipitera sa chute et sa fuite. Il s'agit de l'épisode où un des professeurs de l'université d'Oxford, l'un des pédants grammairiens du livre, exaspéré de voir Bruno reprendre à son compte les pensées d'un autre, le confronta publiquement à ses sources en l'accusant de plagiat. Bruno, donc, relate cette affaire :

Le pédant (excédé et réclamant des explications) : « *Mais vous vous inspirez de l'histoire véritable de Lucien !* », et suit une démonstration de cinq pages – non pas, comme on pourrait s'y attendre, pour expliciter, voire excuser cette référence – pour justifier le bien fondé de l'interprétation qu'en tire le Nolain. Et de conclure :

Si je ne ris pas de vos lubies – dit le Nolain – vous ne devez pas rire de mes déclarations ; si je vous témoigne dans notre discussion de la politesse et du respect, vous devez m'en témoigner au moins autant, à moi qui pourrais défendre que ladite Histoire de Lucien est vraie, sans que vous soyez en mesure de détruire mes arguments<sup>24</sup>.

---

22. Au passage, qui n'a jamais fait personnellement, à une place ou à une autre, cette expérience douloureuse ?

23. G. Bruno, *Le Banquet des Cendres*, *op. cit.*, p. 100.

24. G. Bruno, *Le Banquet des Cendres*, *op. cit.*, p. 80.

C'est-à-dire qu'au moment même où l'on confronte Bruno à son dire comme étant celui d'un autre, Bruno pense qu'on met en doute la vérité de ce dire. Ce qu'a dit l'autre est vrai puisque, lui, Bruno le dit. On le voit, on ne saurait qualifier ça de plagiat. Bruno ne s'attribue nullement indûment des passages de l'œuvre d'un autre, Bruno estampille de la vérité le dire d'un autre du seul fait que, lui, le dit. Que ce dire d'un autre soit vrai dépend de ce que lui, Bruno, l'ait dit.

Autre exemple. L'ouvrage que nous évoquions au début, *Les fureurs héroïques*, pose un problème insoluble pour les commentateurs de Bruno. Écrit selon un genre à la mode à la Renaissance, inspiré de Pétrarque, le poème glosé, il se compose de poèmes – plus de cinquante – et chaque poème fait l'objet d'un commentaire, d'un développement glosé plus ou moins consistant.

Ce sont des poèmes d'amour, ceux d'un furieux héroïque, qui cherche à atteindre l'objet de son amour, lequel se refuse et lui échappe. Qui ne lirait que ces poèmes ne pourrait douter un instant qu'ils s'adressent à une femme aimée, ingrate et peut-être même irrémédiablement perdue. Or, point du tout, l'objet de cet amour n'est pas une femme mais Dieu ; depuis Jean de la Croix, rien de bien étonnant à cela. Chaque glose interprète les déclarations, la souffrance, la passion dévorante de cet amant comme les élans de celui qui cherche à atteindre la seule vérité qui compte, celle de Dieu.

Pourtant, là aussi, quelque chose cloche. Quelque chose qui ne tient pas tant au caractère passionné de ce discours amoureux versifié, non plus qu'à la flamme extrêmement sensuelle qui s'y épanche, qu'à l'esèce de discordance qui, ici ou là, apparaît entre le poème et la glose qu'il génère. Ça va même jusqu'à obliger, de temps à autre, le lecteur à vérifier qu'il n'a pas, par mégarde, sauté une ou deux pages entre le poème et la glose qui lui fait suite.

Il s'ensuit un certain malaise de lecture où l'on se dit que le poème est beau, la prose qui le suit intéressante, pertinente, mais qu'il n'y a presque aucun rapport entre les deux et l'on sent l'effort absolument laborieux de l'auteur pour faire coller sa glose avec quelque chose qui n'a rien à voir, comme si au sein d'un texte déjà fini avaient été glissées les perles de ces poèmes<sup>25</sup>. Évidemment, les commentateurs se sont aperçu de cette consistance particulière de l'ouvrage. Mais, à la façon

---

25. Imaginez un instant un cake dans lequel vous glisseriez des fruits confits après cuisson de la pâte.

dont ils s'empresstent d'excuser cette incohérence manifeste, on sent qu'ils auraient bien pu, pour sauver leur auteur favori, négliger une telle particularité de structure. Malheureusement, Bruno leur rend décidément la tâche difficile puisque, dans l'épître dédicatoire de l'ouvrage – c'était en effet l'usage que de dédier son œuvre à un puissant de ce monde –, pour prévenir tout malentendu, Bruno réfute par anticipation toutes les objections qui pourraient lui être faites avec une telle insistance que le doute s'empare du lecteur :

Chacun pourrait se méprendre sur ma première et fondamentale intention et croire que ces pensées m'ont été inspirées par un amour ordinaire ; lequel amour ensuite, dans la force de son dépit et de sa colère, se serait planté des ailes et serait devenu héroïque ; aussi bien est-il toujours possible de tourner n'importe quelle fable, n'importe quel roman, songe ou énigme prophétique, et, sous couleur de métaphore et prétexte d'allégorie, de lui donner le sens qui peut plaire à ceux qui sont habiles à tirer les sentiments par les cheveux et à faire ainsi tout de tout, suivant le mot profond d'Anaxagore<sup>26</sup>.

Deux pages plus loin, pour ceux qui resteraient incrédules :

D'une chose je veux que le monde soit certain : en cet argument liminaire où je m'adresse à vous en particulier, excellent Seigneur, et dans les dialogues composés sur les articles qui suivent, sonnets et stances, s'il est une chose à quoi je m'applique de toutes mes forces, c'est à ce que chacun sache bien que je me tiendrais moi-même pour une brute sans honneur si, prodiguant mes pensées, mes ardeurs et mes fatigues, je m'étais complu et me complaisais encore à être, comme on dit, un nouvel Orphée, rendant un culte à une femme vivante et me proposant, après sa mort, de l'arracher, s'il est possible, à l'enfer, alors qu'à peine je l'estimerais digne d'être aimée d'amour naturel en cet instant où sa beauté est en fleur et où elle a la faculté de donner des enfants à la nature et à Dieu<sup>27</sup>.

Il est bien difficile après ça – qui ne demande pas moins de six pages pour se dire – de faire comme si de rien n'était et de « gober » tel que ce que Bruno écrit. Certains y parviennent pourtant, comme P.-H. Michel le traducteur de ces *Fureurs héroïques*. Mais Bruno, comme pour assurer définitivement le sens qu'il entend donner à ces poèmes, non content de ces utiles précisions, achève de mettre tout le monde dans

---

26. G. Bruno, *Des fureurs héroïques*, op. cit., p. 96.

27. *Ibid.*, p. 98.

l'embaras en dressant de la femme un des tableaux les plus violemment misogynes qu'il peut être donné de lire. Là, même les plus fervents s'avouent vaincus :

[...] Tout cela, [Toute cette souffrance des hommes qui s'adonnent à l'amour vulgaire], pour ces yeux, pour ces joues, pour ce buste, pour ce blanc et pour ce vermeil, pour cette langue, ces dents, ces lèvres, ces cheveux, ce vêtement, ce manteau, ce gant, cette chaussure, cette pantoufle, cette réserve, cette risette, cette petite moue, cette fenêtre veuve, ce soleil éclipsé, ce remue-ménage, ce dégoût, cette puanteur, ce sépulcre, cette latrine, ces menstrues, cette charogne, cette fièvre quarte, ce déni de justice, ce tort extrême de la nature, laquelle par l'apparence d'une surface, par une ombre, un fantôme, un songe, un enchantement circéen mis au service de la génération, nous donne l'illusion trompeuse de la beauté. Une beauté qui tout ensemble vient et passe, naît et meurt, fleurit et se fane : elle n'est belle qu'un très court moment, et au dehors, car au dedans elle ne contient de vrai et de durable qu'une cargaison, un magasin, un entrepôt, un marché de toutes les malpropretés toxiques et poisons qu'a jamais pu engendrer cette marâtre nature qui, après avoir recueilli la semence dont elle fait usage, ne nous laisse souvent en échange que puanteur, repentir, tristesse, faiblesse, douleur de tête, lassitude et autres calamités, comme il apparaît à tout un chacun, en sorte qu'amèrement il lui en cuit là où suavement il était chatouillé<sup>28</sup>.

Cette remarquable violence a évidemment pour effet de provoquer l'inverse de ce que Bruno disait souhaiter. Même ses plus fervents défenseurs restent impuissants à justifier un tel acharnement discursif<sup>29</sup>, et, ce que Bruno voulait qu'on tînt pour assuré devient douteux. Ses méticuleux avertissements se mettent à apparaître comme de laborieuses justifications : comment ne pas les interpréter comme de grossières dénégations ?

C'est ce que ne manquent pas de faire un certain nombre de commentateurs qui se sont immédiatement mis en quête de chercher la femme. Quelle femme, réelle, avait bien pu en Angleterre inspirer un tel amour ? Quand bien même la trouverait-on cette femme, quand bien même établirait-on son existence dans la vie de Bruno, que resterait intacte la question de cohérence textuelle que posent ces *Fureurs héroïques*.

---

28. G. Bruno, *Des fureurs héroïques*, op. cit., p. 92.

29. Il n'y a guère que ce jeune universitaire italien, Serge Filippini – qui, en 1990, a publié une biographie romancée intitulée *L'homme incendié* (Paris, Phébus) – pour croire bon de déduire de tout ça l'homosexualité manifeste et militante de Bruno, finalement puni pour ses amours trop coupables.

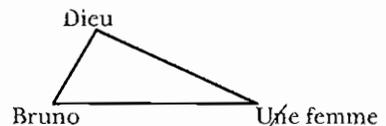
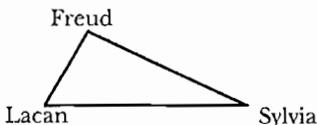
C'est là qu'intervient de nouveau Lacan et « La chose freudienne ».

En effet, quelque chose de cette conférence peut nous permettre de lire ces avertissements appuyés de Bruno. Ce n'est pas l'argumentation que Lacan y développe, c'est une petite chose qui tient en deux mots : à *Sylvia* – à savoir, la dédicace de « La chose freudienne ».

Que le lecteur veuille bien accueillir ce qui va suivre pour un fait « clinique » de lecture : cette dédicace, singulière à bien des égards – c'est la seule des *Écrits* –, aura eu pour le lecteur que je suis un effet interprétatif. Cette dédicace m'a autorisé à lire, en l'interprétant, le *ce-n'est-pas-à-une-femme-que-ces-poèmes-sont-dédiés* de Bruno comme une nécessité posturale, comme la seule position depuis laquelle avait pu s'écrire « Les Fureurs héroïques ». Ajoutons que, bien qu'il soit possible de repérer là une trace supplémentaire de l'inspiration, il ne s'agit pas pour autant de supposer (voire de suspecter) que Lacan, ayant lu les avertissements de Bruno, aurait sciemment dédicacé – par imitation du contraire – son texte à *Sylvia*. Si la thèse de l'inspiration défendue ici a quelque validité, on peut plutôt conjecturer que Lacan aurait dédicacé cette conférence sans nécessairement savoir d'où ça lui venait. En tout cas, *via* l'effet interprétatif de cette dédicace, il devient possible de considérer le *ce-n'est-pas-à-une-femme-que* de Bruno comme constituant de sa position énonciative<sup>30</sup>. Prendre au sérieux cette non-dédicace revient, non pas à la tenir pour une grossière dénégation, mais à tenir pour vrai que ces poèmes ne sont pas dédiés à une femme. Pour ma part, je considère que si l'on ne croit pas Bruno là où il nous entraîne, on peut cependant croire son dire, aussi, je vous propose de tenir pour vrai que ces poèmes ne sont pas dédiés à une femme.

---

30. On remarquera que ce point de lecture apporte une confirmation incontestable de la sorte d'illumination qui conduit Jean Allouch dans *Lettre pour lettre* (Toulouse, Èrès, 1984) à poser justement la dédicace à *Sylvia* comme constituante de la position énonciative de Lacan quant au retour à Freud dans « La chose freudienne ». Là où la position énonciative de Lacan se soutiendrait par cette dédicace à *Sylvia*, la position énonciative de Bruno se soutiendrait d'un *ce-n'est-pas-à-une-femme-que*. En reprenant le schéma de la configuration énonciative que proposait J. Allouch, on obtiendrait donc :



Je fais l'hypothèse suivante : si ces poèmes sont ainsi bizarrement incrustés dans une glose qui leur pré-existe, c'est que Bruno utilise ces poèmes comme il utilise Copernic ou Mordente. Ils ont la même place, le même statut, ces poèmes sont ceux d'un ignorant inspiré. Transfigurés par Bruno, enchâssés dans sa glose, il deviennent les otages d'un système qui les élève au rang de messages inspirés. Qu'ils aient ou non été initialement dédiés à une femme, qu'ils aient été écrits par Bruno ou voire même par un autre, resté inconnu et pillé à cette occasion, importe peu. Ce qui compte, c'est que celui qui les a écrits est resté un ignorant, un âne qui ne sait pas qu'ils n'ont pas été dédiés à une femme. Le Nolain, lui, le sait : ils sont dédiés à Dieu.

Cet amour vulgaire, inférieur, Bruno s'en empare comme le témoignage du bien-fondé de sa connaissance, il peut y voir la confirmation de cette vérité dont il est détenteur et que le monde se refuse à voir et à reconnaître et qui l'oblige à écrire ces milliers de pages. Ces poèmes sont phagocytés par son système, comme le sont Mordente, Copernic, Nicolas de Cues, Corneille Agrippa, Marcile Ficin, Lucrece, tous ses auteurs favoris. Et, ce qui compte, Bruno le dit, le martèle dans cet épître dédicatoire :

Mais pense qui veut ce qu'il lui plaît, il faut bien pour finir, et comme de juste, que chacun l'entende et le comprenne comme je l'entends et le comprends moi, et non pas moi comme il l'entend et le comprend lui ; [...] car ces cantiques ont leur titre, leur ordre et leur mode, que nul ne peut mieux expliquer et entendre que moi-même, aussi longtemps que je ne suis pas absent<sup>31</sup>.

Bruno, depuis des années, possède la clé. Certes, *Copernic a permis que soit réhabilitée la théorie du mouvement terrestre jusque là ridiculisée et méprisée, mais si Bruno accueille avec un tel enthousiasme l'hypothèse héliocentrique ce n'est pas pour des raisons inférieures, c'est-à-dire mathématiques*. Copernic convient à Bruno car *la vérité qu'il y lit n'est pas plus la vérité catholique orthodoxe que la vérité protestante orthodoxe, la vérité de Bruno est égyptienne et magique*<sup>32</sup>. Le soleil copernicien, centre du monde, annonce l'aurore pleine et imminente de la vraie philosophie, il confirme le retour de cette vérité égyptienne perdue et de nouveau révélée qui fait du soleil – Râ – le Dieu vivant visible.

---

31. *Des fureurs héroïques*, op. cit., p. 96.

32. F. A. Yates, *Giordano Bruno et la tradition hermétique*, op. cit., p. 282-305.

Ayant lui-même effectué l'ascension gnostique de l'expérience hermétique, celle que soutenait Hermès Trismégiste, le mage égyptien que la Renaissance exhume indûment<sup>33</sup>, Bruno est devenu divin et contient en lui-même les Pouvoirs. Le Nolain parle :

Et maintenant, voyez devant vous l'homme qui a percé l'air et pénétré le ciel, cheminant à travers les étoiles pour franchir les marges du monde, qui a brisé les séparations imaginaires entre les sphères – la première, la huitième, la neuvième, la dixième, ou comme vous voulez – décrites dans les mathématiques mensongères de la philosophie populaire. Par la lumière du bon sens et de la raison, à l'aide de la clé de la recherche la plus assidue, il a ouvert en grand les portes de la vérité qu'il est en notre pouvoir d'ouvrir, et arraché les voiles et les couvertures du visage de la nature. Il a donné des yeux aux taupes aveugles, et éclairé ceux qui étaient incapables de voir leur propre reflet dans les innombrables miroirs de la réalité qui les entourent de tous les côtés ; il a redonné vie aux langues muettes qui ne se souciaient guère de discussions élaborées ; il a renforcé les membres fracturés qui étaient trop faibles pour accomplir ce voyage de l'esprit dont la matière vile est incapable<sup>34</sup>...

Telle est la vérité que Bruno, dans son expérience tragique, clamera et écrira à travers toute l'Europe sans jamais avoir trouvé sur sa route un seul bon-entendeur, chassé comme on chassait les fous un siècle auparavant, du temps de la *Nef des Fous*. La prosopopée n'est pas de mise pour ce prophète qui *a*, qui *est* la vérité. Les seuls à qui, dans une ultime tentative, il aura pensé pouvoir la dire et la faire entendre sont ceux-là mêmes dont il est issu, ces Dominicains auxquels il se livre à Venise et qui ont justement en charge l'Inquisition. Il n'est d'ailleurs pas exclu qu'en sept ans de procès, Bruno n'ait pas pu avoir enfin l'occasion de rencontrer ce qu'il aura cherché : ce réel de la flamme qui l'enflamma et celui qui, *via* Napoléon faisant main basse sur les archives du pape, réduisit en pâte à papier les archives de son procès.

C'est là que réside la folie de Giordano Bruno, une folie de la Renaissance – et je ne suivrai pas sur ce point Frances Yates qui donne l'impression d'avoir reçu les conseils éclairés d'un psychiatre lorsqu'elle fait de Bruno un mégalomane mystique – une folie que les pédants d'Oxford

---

33. Contrairement à ce qu'en a pensé la Renaissance pendant plus d'un siècle, Hermès Trismégiste n'était pas un égyptien. Il a fallu que soit révélée l'erreur (?) de datation le concernant pour que s'effondre très rapidement cette résurgence hermétique.

34. G. Bruno, *Le Banquet des Cendres*, *op. cit.*, p. 25.

avaient épinglée mais sur laquelle personne n'était en mesure d'avoir un savoir : un siècle plus tard, Bruno eût été un aliéné, mais à la Renaissance, comme le souligne Michel Foucault, il ne saurait encore être question d'une *conscience analytique* de la folie<sup>35</sup>. La folie de Giordano Bruno est une folie de raison, arqueboutée à la question de la vérité et qui interroge ce XVI<sup>e</sup> siècle à l'endroit même de l'*épistémè* dont il est entièrement tributaire, ce cheminement à la fois sur les voies de la magie et de la science.

Ce que dit Yves Hersant dans sa lumineuse préface du *Banquet des Cendres* pourrait-il, à quelques mots près, s'adresser à un autre que Bruno, à un autre excommunié, Lacan par exemple, ou encore à tout autre *académicien de nulle académie*<sup>36</sup> ?

Faire entendre enfin sa voix, *essere udito* d'un public, tel est bien dans *le Banquet* le grand projet de Bruno. Lorsqu'il entreprend à Londres son premier ouvrage « métaphysique », il ne peut être crédité de la moindre *auctoritas* ; connu mais non reconnu, moins respecté que vilipendé – quelques pédants à Oxford, viennent le traîner dans la boue – il lui faut d'urgence conquérir une autorité philosophique. Le véritable enjeu du livre [c'est] l'éventuelle acquisition par des moyens tout rhétoriques, d'un statut d'auteur moderne<sup>37</sup>.

On pourrait à loisir, remplacer *le Banquet des Cendres* par *Le stade du miroir* ou par *La chose freudienne*, par exemple, ou remplacer Londres par Marienbad ou Vienne, les pédants d'Oxford, par ceux de Paris ou de New York... De qui, de quoi s'autorise donc l'analyste ?

### *L'Actéon-de-Bruno de Lacan*

L'enjeu est de taille puisqu'il s'agit en effet de faire en sorte que cette *épistémè* – magie/science – ne soit précisément pas celle de la psycha-

---

35. Michel Foucault, *Histoire de la Folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972, p. 182-192. M. Foucault définit quatre types de consciences de la folie : c. critique, c. pratique, c. énonciative et c. analytique.

36. La formule est de G. Bruno, c'est ainsi qu'il se définit lui-même. Une question naïve se pose ici : L'AE que produit la passe, peut-il être considéré comme un académicien de nulle académie ?

37. *Le Banquet des Cendres*, *op. cit.*, préface p. XIII. A quelques mots près, nous aurions : Faire entendre enfin sa voix, *essere udito* d'un public, tel est bien dans *Le stade du miroir* le grand projet de Lacan. Lorsqu'il entreprend à Marienbad sa première communication, il ne peut être crédité de la moindre *auctoritas* ; connu mais non reconnu, moins respecté que vilipendé – quelques pédants à ... etc.

analyse. Tel est, à mon sens, l'un des enjeux de « La chose freudienne », tel est le sens du retour à Freud. L'Actéon de Bruno est, à cet endroit, la métaphore qui convient à Lacan pour ceux qui ne suivent pas Freud *là où seule sa passion pour la déesse le mène*. Dans la quête de la vérité, tels les chiens d'Actéon, il s'agit de ne pas se tromper de proie, il ne faut pas faire fausse route<sup>38</sup>.

Ce que vise l'analyse, ce n'est pas le vrai sur le vrai, mais *une vérité, pas-sans le savoir* : ce dont Bruno, précisément, se passe.

L'Actéon-de-Bruno de Lacan est une façon de dire que la vérité atteinte par l'analyse est une vérité – vous me permettrez ce raccourci –

38. Notons au passage que c'est bien cette signification là que Bruno développe dans sa glose du poème sur Actéon : dans un premier temps, les chiens (*i.e.* ses pensers) *cherchent en dehors de lui* (Actéon) *le bien, la sagesse, la beauté* (Cf. *Les Fureurs héroïques*, p. 208). Ce n'est que dans un deuxième temps que les chiens prennent Actéon pour proie, lorsqu'Actéon, ayant vu la nudité de Diane (*i.e.* la vérité), *contracte en lui la divinité et se voit converti* (changé en cerf) *en ce qu'il pourchassait*. Il s'aperçut alors que de ses pensers de ses chiens, lui-même devenait la proie convoitée. Ce retournement, où d'homme vulgaire et commun qu'il était, il devient rare et *héroïque*, a pour effet de lancer les chiens à sa poursuite. Compte-tenu de l'arrière plan de la lecture des *Fureurs héroïques* par Lacan, la notion de héros dans « La chose freudienne » ne peut se concevoir hors de ce qui, chez Bruno, la cadre. Aussi, bien que l'on puisse avancer et tenir que ce qui constitue le héros comme tel dans sa position, c'est la façon dont il a affaire à la trahison, je ne suis pas sûr qu'on puisse tenir le héros de Bruno pour être un héros conforme à la tradition antique et affirmer ainsi que le fait J. Allouch : *il s'agit bien d'un mythe, celui du héros trahi* (in *Lettre pour lettre*, p. 289), J. Allouch faisant reposer l'écriture de « La chose freudienne » sur deux mythes : celui du héros trahi et celui d'Actéon (le héros/Freud trahi par sa garde qui fuit aux États-Unis). Dans l'œuvre de Bruno, il n'est pas possible de détacher ce héros de ce qui le constitue essentiellement : sa fureur, laquelle fureur est indissociable de la notion d'héroïsme. Cette fureur, *furor* en italien, au XVI<sup>e</sup> siècle, a valeur de folie. C'est l'état de celui qui est en proie à la ferveur, à la passion dévorante dont la vérité le brûle. Cette fureur désigne tout élan impétueux de l'esprit excédant la raison, fureur amoureuse ou guerrière, délire, frénésie, folie ; elle est faite d'illumination, la *furor divinus* ; l'élan de l'âme dans sa remontée vers l'Un est proprement ce que Marcile Ficin (dont s'inspire constamment Bruno) nomme fureur (Cf. à ce propos la longue préface de Paul-Henri Michel, le traducteur des *Fureurs héroïques*). Aussi, lorsque Lacan évoque l'*œuvre héroïque* de Freud, il me semble que, bien plus que le héros trahi, c'est la version brunienne de l'héroïsme qui compte, la fureur héroïque de Freud dans sa course à la vérité. Il n'y a donc à mon sens, qu'un seul mythe dans « La chose freudienne », celui d'Actéon, et un Actéon que ses chiens ne suivent pas tant qu'il n'a pas contracté en lui la vérité. Bien que l'on puisse considérer l'attitude de « la garde » comme fuite/trahison, celle-ci ne peut à mon sens s'appuyer sur le mythe du héros (trahi par définition). En restant dans le cadre de l'inspiration brunienne de Lacan, il me paraît plus soutenable d'envisager l'attitude de la garde comme calquée sur celle des chiens : une fausse route.

pas sans Copernic (et, un autre Copernic que celui de Bruno), c'est-à-dire une vérité pas sans ce que Copernic annonce désormais : l'avènement du sujet de la science, *celui auquel nous avons à faire dans l'analyse*, dit Lacan ; ou encore, une vérité pas sans le retour à Freud.

Et, une vérité atteinte pas sans le savoir, eh bien, c'est incurable<sup>39</sup>.

Mais ceci est un autre débat.

---

39. J. Lacan, séminaire *L'acte psychanalytique*, séance du 10 janvier 1968, inédit.



---

# Apostille

---

## D'un cas de paranoïa qui résiste à la théorie freudienne

Ginette Pelland

« *Le sens trop précis rature  
Ta vague littérature* »

Mallarmé<sup>1</sup>

DANS sa *Communication d'un cas de paranoïa en contradiction avec la théorie psychanalytique*<sup>2</sup>, Freud semble s'efforcer, paradoxalement, de confirmer sa théorie de la paranoïa élaborée en 1911. Il résume ses vues sur cette maladie dans ce texte où il nous confronte à un cas féminin de paranoïa : renvoyant ses lecteurs à son étude sur Schreber – qui n'est cependant pas nommée comme telle – il mentionne qu'il a déjà été affirmé

dans la littérature psychanalytique, que le paranoïaque lutte contre le renforcement de ses tendances homosexuelles<sup>3</sup>.

La doctrine psychanalytique s'attendrait en effet à ce

qu'un lien homosexuel excessivement fort se présente comme la condition du développement d'un délire de persécution<sup>4</sup>.

Comme l'indique pourtant le titre même de sa communication, le cas actuellement évoqué semble contredire cette interprétation déjà établie. Il est ici question d'une femme d'une trentaine d'années, « d'une grâce

---

1. Stéphane Mallarmé, *Poésies*, Paris, Gallimard, 1970, p. 100.

2. Sigmund Freud, « Communication d'un cas de paranoïa en contradiction avec la théorie psychanalytique », traduction française, in *Névrose, psychose et perversion*, Paris, PUF, 1974, p. 209-219.

3. *Ibid.*, p. 211.

4. *Ibid.*, p. 213.

et d'une beauté peu communes », et dégageant beaucoup de féminité. Elle est amenée chez Freud par son avocat à qui elle a d'abord confié que son amant avait profité de leur intimité pour abuser d'elle, en faisant prendre des photographies de leurs ébats par des individus prétendument cachés dans la même pièce.

Négative et méfiante à l'égard de Freud, la jeune femme lui a cependant fourni les informations suivantes : depuis plusieurs années, elle occupait un poste de responsabilité dans un grand établissement. Son travail était satisfaisant, tant pour elle-même que pour ses employeurs. Elle était par ailleurs l'unique soutien de sa mère, n'ayant ni frère ni sœur et son père étant mort depuis plusieurs années.

Récemment, un employé de son bureau, un homme séduisant et de très bonne éducation s'était mis à la courtiser. Or

Un mariage entre eux était exclu à cause de circonstances extérieures, mais lui ne voulait à aucun prix cesser de la fréquenter à cause de cette impossibilité. Il lui remontrait combien il était insensé de renoncer, en raison de conventions sociales, à tout ce qu'ils désiraient tous les deux, sur quoi ils avaient un droit imprescriptible, et qui plus que toute autre chose contribuait à l'exaltation de leur vie<sup>5</sup>.

On peut ici se demander si la jeune femme s'était ouverte à Freud plus explicitement quant aux « circonstances extérieures » empêchant un mariage éventuel avec cet homme. Était-il déjà marié, ou peut-être provenait-il d'une couche sociale tellement supérieure à celle de la jeune femme qu'un mariage aurait fait d'elle une épouse morganatique ? Freud n'en dit mot et ne laisse aucunement soupçonner qu'il sait quelque chose au sujet de cet impensable mariage. Rien n'étant pourtant indifférent dans toute histoire de cas, nous retiendrons donc le flou de cette mention.

Cet amoureux avait suffisamment d'égards pour promettre à la jeune femme « de ne lui faire courir aucun danger<sup>6</sup> » ; forte de cette promesse, elle accepta de lui rendre visite à sa garçonnière. La *fantasmatisation paranoïaque* qui s'ensuivit s'est en fait organisée autour de deux visites. Dans son récit à Freud, la patiente a d'abord tu la première rencontre, l'ayant jugée peu significative pour les faits qu'elle tient à rapporter et qui sont survenus au deuxième rendez-vous seulement.

---

5. S. Freud, « Communication... », *op. cit.*, p. 210.

6. S. *Ibid.*, p. 210.

C'est en effet au cours de cette deuxième visite qu'elle prétend avoir entendu un bruit insolite du côté de la fenêtre. Aussitôt questionné à ce sujet, son amoureux l'aurait rassurée en lui disant que c'était sans doute le bruit d'une pendulette posée sur le bureau. En quittant peu après la garçonnière, la jeune femme avait croisé deux hommes dans l'escalier « qui à sa vue chuchotèrent quelque chose<sup>7</sup> ». L'un d'eux portait un objet enveloppé, ce qui lui donna à penser que c'était peut-être un appareil photographique. Elle fit alors le lien avec le bruit entendu dans la garçonnière et se mit à soupçonner qu'on l'avait photographiée en position compromettante. Ce sont ces soupçons qui l'amènèrent à consulter un avocat, non sans avoir au préalable exigé, de vive-voix et par lettre, des explications de son amoureux qui tenta en vain de la rassurer et de la convaincre de sa propre loyauté.

Pour le moment, Freud ne sait pas encore qu'il y a déjà eu un premier rendez-vous amoureux. Ce n'est qu'à sa deuxième rencontre avec la jeune femme qu'il l'apprendra. Restons-en au point où il en est actuellement, après ce premier entretien. Ainsi qu'il l'admet lui-même, ce cas a pour lui « un autre intérêt que simplement diagnostique<sup>8</sup>. Cet intérêt autre est théorique : il s'agit vraisemblablement de trouver à confirmer, à universaliser l'interprétation suivant laquelle

le paranoïaque lutte contre le renforcement de ses tendances homosexuelles<sup>9</sup>.

D'après ce que Freud a jusqu'ici entendu de sa patiente, rien ne vient pourtant confirmer – ce serait plutôt le contraire – « que le persécuteur fût du même sexe que le persécuté<sup>10</sup> ». Freud semble inquiet. Bien sûr,

nous n'avions pas posé que le principe du conditionnement de la paranoïa par l'homosexualité valait universellement et sans exception ; mais cela pour l'unique raison, que nos observations n'étaient pas assez nombreuses<sup>11</sup>.

Qu'à cela ne tienne. Le présent cas de paranoïa féminine, il va l'utiliser pour confirmer sa théorie. Or Freud prétend cependant tout le contraire, affirmant se baser uniquement sur l'observation directe, puis-

---

7. S. Freud, « Communication... », *op. cit.*, p. 211.

8. *Ibid.*, p. 211.

9. *Ibid.*, p. 211.

10. *Ibid.*, p. 211.

11. *Ibid.*, p. 211.

que « une chose est de lire un cas, autre chose est de l'avoir devant les yeux<sup>12</sup>. Ce qui ne l'a pourtant pas empêché de statuer sur la paranoïa en 1911, sur la base de la seule lecture des *Mémoires*<sup>13</sup> du président Schreber, lecture d'ailleurs sans doute influencée par l'analyse de sa propre expérience avec Fliess. Le « percipiens increvable<sup>14</sup> » dénoncé par Lacan, Freud lui accorderait-il donc toute sa confiance en cette occasion qui lui est maintenant donnée d'examiner *de visu* un cas féminin de paranoïa pour lequel la théorie est déjà toute prête, fondée sur la lecture des *Mémoires* de Schreber. Cette situation est on ne peut plus conforme aux explications données par Michel Foucault dans la *Naissance de la Clinique*<sup>15</sup>.

Mais la vérité freudienne sur la paranoïa ne provient-elle pas aussi du rapport que Freud entretenait avec ses amis, par exemple Fliess, Jung et Ferenczi ?

Ce que mes amis et moi-même avons pu observer et analyser avait jusqu'alors confirmé sans difficulté la relation entre la paranoïa et l'homosexualité<sup>16</sup>.

Et pourtant, on sait que Freud n'avait notamment vu Ferenczi que dans le rôle du secrétaire à qui il dictait la vérité sur la paranoïa lors de leur voyage en Sicile<sup>17</sup>.

Quoi qu'il en soit, ce cas féminin de paranoïa semble particulièrement résister à la tâche qui lui est impartie, celle de confirmer la théorie psychanalytique freudienne de la paranoïa. En effet, loin de confirmer

la relation entre la paranoïa et l'homosexualité [...] Le cas présenté ici témoignait du contraire de la manière la plus tranchée<sup>18</sup>.

Mais tout n'est peut-être pas perdu pour la théorie de la paranoïa déjà existante, qui tient à continuer à faire autorité.

Lors du deuxième entretien avec la jeune femme, Freud apprend qu'elle avait omis de lui relater sa toute première visite à la garçonnière de son amoureux distingué. Apparemment, rien de bien remarquable ne

---

12. S. Freud, « Communication... », *op. cit.*, p. 211.

13. Daniel-Paul Schreber, *Mémoire d'un névropathe*, Paris, Seuil, 1975, 388 p.

14. Jacques Lacan, D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 531-584, p. 541.

15. Michel Foucault, *Naissance de la clinique*, Paris, Quadrige/PUF, 1988.

16. S. Freud, « Communication... », *op. cit.*, p. 212.

17. Sandor Ferenczi, Georg Groddeck, *Correspondance*, Paris, Payot, 1982, p. 57.

18. S. Freud, « Communication... », *op. cit.*, p. 212.

s'était alors produit. L'intérêt se trouvait plutôt du côté des séquences fantasmatiques, manifestées dès le lendemain ; arrivée au bureau, la jeune femme sourcilla lorsqu'elle vit son amoureux lancé dans un aparté avec la vieille dame sous la direction de qui elle travaillait. Cette vieille dame avait « des cheveux blancs, comme [sa] mère », c'est ainsi que la jeune femme décrit à Freud sa supérieure. Elle était par ailleurs sûre de la considération, de l'estime que lui portait sa patronne : « elle se considérait comme sa petite préférée<sup>19</sup> ».

Toujours est-il que cette dame parlait alors à voix basse avec son amoureux, et il avait semblé à la jeune femme que ce dernier était en train de lui raconter leur aventure de la veille. Et la patiente de franchir allègrement le pas qui la menait à la conclusion suivante :

C'était bien cela : il entretenait de longue date avec la vieille dame un rapport dont elle-même n'avait rien remarqué jusqu'à présent<sup>20</sup>.

Croyant désormais que la dame savait tout, l'analyse de ses faits et gestes se mit à aller directement dans le sens de cette conviction au cours de la journée. En furie contre son amoureux, elle eut tôt fait de lui demander la raison de sa trahison. Or il s'employa si bien à se défendre qu'il réussit à la convaincre de le rencontrer à nouveau dans sa garçonnière. D'où s'ensuivit le second rendez-vous déjà relaté.

Freud est maintenant ravi de ce que la mise au jour du premier rendez-vous et de son lendemain au bureau ont permis de faire ressortir. A son avis, il n'est pas bien

difficile de reconnaître que la supérieure aux cheveux blancs est un substitut maternel, que l'homme aimé est mis, malgré sa jeunesse, à la place du père, et que c'est la puissance du complexe maternel qui contraint la malade à supposer contre toute vraisemblance des rapports amoureux entre ces partenaires si différents<sup>21</sup>.

Voilà donc trouvée la persécutrice du même sexe qui permet enfin que

se volatilise l'apparente contradiction avec l'attente que nourrissait la doctrine psychanalytique, à savoir qu'un lien homosexuel excessivement fort se présente comme la condition du développement d'un délire de persécution<sup>22</sup>.

---

19. S. Freud, « Communication... », *op. cit.*, p. 213.

20. *Ibid.*

21. *Ibid.*

22. *Ibid.*

Freud en conclut que c'est l'amour de la patiente pour sa mère qui réussit effectivement à troubler son rapport avec son amoureux. Or bien loin de lui l'idée d'incriminer de quelque façon la mère dans cette affaire. Il fait plutôt l'apologie de son rôle, en mettant tout de suite en avant le fait que toute mère accomplit une fonction normale lorsqu'elle inhibe l'activité sexuelle de sa fille dans la prime enfance. Plus tard, ce sera à la fille de décider

sur la base d'une motivation plus large et plus rationnelle la mesure dans laquelle elle se permettra la jouissance sexuelle ou s'en frustrera<sup>23</sup>.

La patiente seule est ainsi tenue responsable de son « complexe maternel » excessivement fort qui entre en conflit avec l'impulsion libidinale dirigée sur son amoureux. Et Freud tient à préciser :

En tout cas, les manifestations de la réaction névrotique ne sont pas déterminées par la relation présente à la mère actuelle, mais par les relations infantiles à l'image maternelle originaire<sup>24</sup>.

Il reste que ces relations infantiles se sont sans doute appuyées sur des rapports bien réels qui font certainement intervenir l'influence de la personnalité même de la mère dans la structuration, chez sa fille, de l'image maternelle originaire. Est-ce à dire que la patiente est née avec un « complexe maternel excessivement fort » ? Il y aurait par ailleurs certainement lieu de distinguer entre un amour pour la mère et un penchant homosexuel excessivement fort pour elle, ce que Freud semble confondre sans aucun problème.

D'ailleurs poursuit-il, la patiente était sans père depuis de longues années, et nous sommes en droit d'admettre également qu'elle ne serait pas restée sans homme jusqu'à l'âge de trente ans si un puissant lien sentimental à la mère ne lui avait offert un appui<sup>25</sup>.

Ce puissant lien sentimental, dont on peut chercher à savoir à partir de quoi il a pu se structurer, Freud l'assimile à une « liaison homosexuelle » dont la patiente essaie de se dégager pour se reporter sur son amoureux. Freud évoque même une disposition homosexuelle « dont il n'y a pas lieu de parler ici<sup>26</sup> », et pourquoi cette disposition serait-elle

---

23. S. Freud, « Communication... », *op. cit.*, p. 214.

24. *Ibid.*

25. *Ibid.*

26. *Ibid.*

chez la jeune femme à ce point masquée, que sa tentative de se dégager de la « liaison homosexuelle » avec sa mère « se produise sous la forme de la formation délirante paranoïaque<sup>27</sup> », ce qui, « à nos yeux demeure toujours déconcertant<sup>28</sup> », précise Freud à la page suivante.

A son avis, on pourrait ainsi comprendre les choses : la jeune femme aurait fait un « petit bout de régression » pour se libérer de son homosexualité vis-à-vis de sa mère. Au lieu de prendre sa mère comme objet d'amour, « elle s'est identifiée à elle, elle est devenue elle-même la mère<sup>29</sup> ». Et d'en conclure que

la possibilité de cette régression nous indique l'origine narcissique de son choix d'objet homosexuel et par conséquent la disposition à l'affection paranoïaque qui est présente en elle<sup>30</sup>.

N'a-t-on pas affaire là à un type d'identification qui n'est pas conforme à la normale, celle où une fille se mettrait à agir comme sa mère, tout en sauvegardant néanmoins son identité propre ? Par ailleurs, ce fait d'être devenue « la mère » exclut *de facto* la possibilité d'une liaison homosexuelle avec elle. Ainsi, on ne sait plus très bien qui peut persécuter alors la jeune femme : serait-ce sa propre mère alors projetée à sa place de fille ?

C'est en un sens apparenté mais non identiquement explicite que Freud évoque la possibilité que la jeune femme soit aux prises avec un fantasme originaire qui la mettrait en position de spectatrice-auditrice des ébats amoureux de ses propres parents. Or, comme dans la situation présente, la jeune femme est « devenue la mère », Freud affirme, de façon très imprécise, que « l'écoute doit alors être attribuée à une personne étrangère<sup>31</sup> ».

Cette personne étrangère, est-ce la jeune femme elle-même captivée par son fantasme originaire, ou peut-être sa mère, mise à sa propre place d'exclue, cette mère vis-à-vis de laquelle la patiente n'a d'autre choix que de se mettre à sa place pour pouvoir accéder au père, à l'objet d'amour masculin ?

Pensons à cette crainte de la jeune femme d'avoir été photographiée au cours de ses ébats amoureux. L'œil de cette caméra n'est peut-être

---

27. S. Freud, « Communication... », *op. cit.*, p. 214.

28. *Ibid.*, p. 215.

29. *Ibid.*, p. 216.

30. *Ibid.*

31. *Ibid.*

pas si fictivement déliré qu'on ne pourrait d'abord le penser. Cet œil est possiblement celui de la mère qui voyait effectivement d'un mauvais œil l'accès de sa fille à une position d'hétérosexualité, oedipienne. La mère pourrait avoir jadis posé un interdit homosexuel face au passage de sa fille à l'hétérosexualité. Peut-être avait-elle besoin d'alimenter son propre narcissisme à celui de sa fille ?

Un tel traumatisme, narcissique, relativement bien refoulé jusqu'alors par la patiente, aurait ainsi opéré son retour en force dans la situation amoureuse actuelle où la jeune femme délaisse son rôle, d'« unique soutien » de sa mère.

On peut se demander par quel concours de circonstances sa fille en est venue à devoir assumer ce rôle masculin vis-à-vis d'elle. Rien dans ce que Freud rapporte ne permet de statuer là-dessus. Cette situation parle néanmoins suffisamment de la dépendance antérieure de la mère vis-à-vis de son mari, du fait qu'elle est incapable de pourvoir elle-même à ses besoins depuis sa mort, qu'elle s'en remet à sa fille pour assurer sa subsistance.

La jeune femme doit ainsi prendre toutes les responsabilités et, dans un tel cas, on voit mal comment Freud peut se prétendre

en droit d'admettre également qu'elle ne serait pas restée sans homme jusqu'à l'âge de trente ans si un puissant lien sentimental à la mère ne lui avait offert un appui<sup>32</sup>.

Quel appui ? On peut bien s'en enquérir puisque c'est plutôt la mère qui s'appuie sur sa fille. Nous conjecturons ici une femme gémissante, dépendante, complètement désemparée lorsque son mari meurt, et reportant sur sa fille toutes les attentes auparavant adressées à son mari. Pour qu'il y ait délire paranoïaque, il faut cependant plus. La jeune femme se serait probablement trouvée, depuis l'enfance, dans la situation de devoir combler les manques de la mère, de participer au narcissisme de la mère, situation que n'aurait fait qu'exacerber la mort du père.

Lorsque la jeune femme se trouve par la suite en situation amoureuse, Freud avance qu'elle prend alors la place de sa mère et que l'aimé représente son père. Or la patiente a peut-être compris depuis bien longtemps que sa mère n'est pas du genre de qui on prend la place

---

32. S. Freud, « Communication... », *op. cit.*, p. 214.

puisqu'elle prend elle-même toute la place, auprès du mari aussi bien qu'auprès de l'enfant.

Cette jeune femme saurait donc (son délire en étant pour ainsi dire la preuve par l'absurde), que sa mère s'oppose non seulement à ce qu'elle prenne sa place, mais aussi à ce qu'elle ait sa propre place, c'est-à-dire une identité narcissique autonome, non conçue comme ressource pour alimenter le narcissisme de la mère. Autrement dit, la patiente subodore depuis longtemps que sa mère verrait d'un très mauvais œil (caméra, photographie, l'œil de la caméra prenant la photo des ébats amoureux de la jeune femme) qu'elle se mette à voler de ses propres ailes puisque sa mère s'accroche précisément aux ailes de sa fille pour subsister elle-même.

J'attirerai ici l'attention sur une remarque faite par Freud dans son texte « Sur quelques mécanismes névrotiques dans la jalousie, la paranoïa et l'homosexualité » : il y interprète comme un puissant motif pour le choix d'objet homosexuel (ici entendu du côté masculin)

la déférence ou l'angoisse qu'inspirait le père, puisque la signification du renoncement à la femme est qu'on renonce à la concurrence avec le père (ou avec toutes les personnes mâles qui interviennent à sa place<sup>33</sup>).

Il faudrait ici féminiser les choses pour comprendre l'apparent choix homosexuel de notre jeune femme paranoïaque. Ce n'est qu'en se mettant à la place de sa mère dans son délire qu'elle arrive à assumer sa concurrence avec elle, son délire *l'annulant* cependant du même coup. En fait, on peut très bien supposer qu'elle reste si pleine de déférence dans son rapport angoissant à sa mère dont elle est l'« unique soutien » qu'elle est obligée de renoncer, dans la réalité, à la satisfaction de son désir hétérosexuel.

Dans son étude de 1911<sup>34</sup>, Freud aurait cependant fermement établi que le délire paranoïaque provient du fait qu'une personne se voit incapable de garder refoulées les fortes impulsions homosexuelles qu'elle éprouve, la seule façon de s'en débarrasser restant la transformation de l'amour en haine, d'où le sentiment d'être persécuté par l'objet aimé.

---

33. S. Freud, « Sur quelques mécanismes névrotiques dans la jalousie, la paranoïa et l'homosexualité », traduction française, in *Névrose, psychose et perversion*, Paris, PUF, 1974, p. 271-282, p. 279.

34. *Idem*, « Remarques psychanalytiques sur l'autobiographie d'un cas de paranoïa » in *Cinq psychanalyses*, Paris, PUF, 1975, p. 263-625.

On connaît la critique de Lacan adressé à cette conception freudienne de la paranoïa. Dans son interprétation du cas de Schreber contenue dans « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », il fera ressortir que

L'homosexualité, prétendue déterminante de la psychose paranoïaque, est proprement un symptôme articulé dans son procès<sup>35</sup>.

A son avis, le problème de Schreber provient plutôt fondamentalement du fait qu'étant enfant, son désir a trouvé « à s'identifier au manque-à-être de la mère<sup>36</sup> ».

Par ailleurs, l'opération de forclusion du Nom-du-Père implique, selon lui, la participation des deux parents de l'enfant, ce qu'il décrit ainsi :

Ce n'est pas uniquement de la façon dont la mère s'accommode de la personne du père, qu'il conviendrait de s'occuper, mais du cas qu'elle fait de sa parole, disons le mot de son autorité, autrement dit de la place qu'elle réserve au Nom-du-Père dans la promotion de la loi<sup>37</sup>.

Dans le cas de Schreber, la conception freudienne de l'homosexualité comme cause déclenchante de la psychose se trouve censément étayée par l'existence d'un délire qui projette la nécessité de son émasculatation et de sa transformation en femme. Or, à suivre Lacan,

ce n'est pas pour être forclos du pénis, mais pour devoir être le phallus que le patient sera voué à devenir une femme<sup>38</sup>.

Il fallait donc à Schreber, non pas tant adopter une position homosexuelle que devenir lui-même le phallus. Pour préserver son intégrité narcissique, il lui fallait combler le manque-à-être. Comme il ne le pouvait pas, il n'avait donc d'autre choix que de devenir lui-même une mère.

Dans le cas féminin de paranoïa qui nous occupe, beaucoup de questions peuvent ainsi être posées à Freud. Il est certes bien possible que la jeune femme soit restée, jusqu'au moment de sa relation amoureuse avec cet homme, fixée libidinalement à sa mère, une personne du même sexe qu'elle. Or si une telle situation avait pourtant été chez elle une

---

35. J. Lacan, « D'une question... », *op. cit.*, p. 544.

36. *Ibid.*, p. 565.

37. *Ibid.*, p. 579.

38. *Ibid.*, p. 565.

indication d'homosexualité, nous ne l'aurions sans doute pas vue s'aimer d'un homme qui ne peut même pas lui promettre le mariage, ce qui, compte tenu du contexte de l'époque, en dit long sur le caractère risqué d'une telle relation et sur le désir, hétérosexuel, qui la fonde.

Il y a donc certainement une différence à établir entre une fixation au parent du même sexe et un choix amoureux homosexuel. Freud semble pourtant confondre les deux, s'inspirant par ailleurs du modèle homosexuel masculin pour caractériser le féminin. Il a en effet souvent fait remarquer que

les hommes homosexuels ont connu une relation particulièrement forte à leur mère<sup>39</sup>.

A cela, il faudrait

associer encore l'influence de la séduction, qui est responsable d'une fixation précoce de la libido<sup>40</sup>.

Dans « Psychogenèse d'un cas d'homosexualité féminine<sup>41</sup> », Freud présente toutefois un type de fixation à la mère bien différent de celui du garçon : cette relation ne paraît en effet pas du tout se présenter sous les mêmes traits que celle du futur garçon homosexuel, fils chéri de sa mère. Dans le cas de la fille homosexuelle, la mère est en effet présentée comme froide et distante vis-à-vis de sa fille qu'elle aime infiniment moins que ses garçons et son mari.

Une conséquence de cette confrontation fait problème : lorsque Freud fonde la paranoïa, aussi bien masculine que féminine, sur une fixation homosexuelle, il n'y interprète pas l'homosexualité de la même façon qu'il le fait lorsqu'il est aux prises avec un cas de « simple » homosexualité. La preuve en est qu'il prétend que les hommes homosexuels ont connu une forte fixation à leur mère et que ces cas présentent sans doute des situations de séduction (par des personnes du même sexe ? par la mère ?), tandis qu'il suppose par ailleurs, pour les paranoïaques mâles, que les impulsions homosexuelles qu'ils n'arrivent pas à refouler reposent sur un conflit infantile avec le père...

Ainsi, dans les cas masculins, l'homosexualité serait causée par une fixation à la mère, et la paranoïa dépendrait de la persistance d'impul-

---

39. S. Freud, « Sur la psychogenèse d'un cas d'homosexualité féminine », *in* *Névrose, psychose et perversion*, *op. cit.*, p. 269.

40. *Idem*, « Sur quelques mécanismes... », *op. cit.*, p. 279.

41. *Idem*, « Sur la psychogenèse... », *op. cit.*

sions homosexuelles adressées au père. Or comme l'homosexualité est prétendue déterminante de la paranoïa, ces interprétations différentes de l'homosexualité deviennent gênantes.

Dans les cas féminins d'homosexualité et de paranoïa, l'interprétation n'opère pas de changement de sexe. Ainsi l'homosexuelle aurait été originellement marquée par son rapport avec une mère froide et distante tandis que la paranoïaque serait restée libidinalement fixée à sa mère, ce qui renverrait au soubassement homosexuel de sa paranoïa. Les cas féminins de paranoïa permettraient plus aisément de faire ressortir, derrière l'homosexualité persistante des femmes paranoïaques, le conflit originaire avec le parent du même sexe qui n'a pas permis la structuration d'un rapport de saine homosexualité avec l'enfant.

Or la paranoïa révèle pourtant autre chose qu'une carence d'affection maternelle qui aurait empêché la fille de satisfaire ses impulsions homosexuelles à l'égard de sa mère. En effet, la paranoïa fait ressortir des problèmes narcissiques plus que libidinaux. Ainsi la paranoïaque de Freud doit devenir elle-même la mère pour régler son problème, tout comme Schreber l'a d'ailleurs fait.

Ainsi la paranoïa, aussi bien masculine que féminine, renverrait aux atteintes narcissiques vécues dans la relation à la mère.

Lacan a su faire ressortir cette dimension quand Freud a persisté à cerner libidinalement la paranoïa depuis la supposition d'une motion de désir homosexuel dirigé sur le parent du même sexe. Il semble cependant que le décentrement de la causalité homosexuelle réalisé par Lacan ne soit pas toujours évalué à sa juste valeur, dans toutes ses implications.

Ainsi, dans son livre *J'ai réussi là où le paranoïaque échoue*<sup>42</sup>, Chawki Azouri manifeste-t-il une surprise un peu offusquée de ce qu'« une tendance se crée qui retire au père et donne à la mère une importance majeure dans la genèse de la paranoïa du fils<sup>43</sup> ». Évidemment, et en cela on peut être d'accord, une perspective interprétative qui transférerait toute la responsabilité, du père à la mère, ne serait sans doute pas plus juste.

On peut néanmoins questionner la persistance d'Azouri à tout interpréter depuis une priorité du rapport au père, et notamment celui de Schreber qui aurait en quelque sorte accompli la réduction de la mère

---

42. Chawki Azouri, *J'ai réussi là où le paranoïaque échoue*, Paris, Denoël, 1991.  
43. *Ibid.*, p. 64.

jusqu'à l'insignifiance. Critiquant le commentateur Quackelbeen qui lui paraît accorder trop d'importance à la mère de Schreber, il affirme en effet que, quoi qu'il en soit du prestige de la mère,

cela suffirait-il à empêcher le père de coloniser sa femme, d'en faire un vassal et d'envahir le champ des fonctions maternelles<sup>44</sup> ?

Ainsi, et bien qu'Azouri se défende par ailleurs de cautionner l'interprétation freudienne de l'homosexualité comme cause déterminante de la psychose paranoïaque, son discours continue d'évoluer dans une perspective où l'homosexualité, celle mal assumée de Freud notamment est reine et maîtresse explicative. Et ce, malgré son insistance sur le fait qu'il n'envisage le rapport au père que dans une optique qui est celle de la procréation, de la paternité des concepts, de l'origine des signifiants. Azouri constate une modification dans le discours de Freud sur Schreber, depuis la comparaison entre le texte même de l'étude et son Appendice écrit un an après :

alors qu'en décembre 1910 il a relégué la question de la procréation et de la paternité au second plan et mis en avant l'homosexualité comme cause de la psychose de Schreber, dans l'Appendice, Freud écrit : « Son absence d'héritiers dut constituer une des raisons bien humaines qui causèrent sa maladie à l'occasion d'un fantasme de désir féminin<sup>45</sup> ».

Azouri en conclut que Freud réussit là à faire réémerger la question centrale du père, de l'origine des signifiants, reléguant ainsi au second rang l'interprétation homosexuelle refoulante. Il est à noter qu'Azouri a également mis en avant l'idée suivant laquelle Freud, dans l'écriture de son Schreber, s'inspire principalement de sa relation personnelle avec Fliess. Or, même s'il reconnaît que le rapport, très problématique, de Freud à ses héritiers théoriques, est constamment troublé par son homosexualité mal assumée, Azouri soutient que dans ses relations avec ses disciples, c'est le problème de Freud avec le père qui est à questionner.

Ainsi, avec Jung, Freud se trouverait-il à la fois en position d'analysant et d'analyste – réciprocité qu'il refuse cependant, comme l'indique justement Azouri –, et cela dépendrait de son malaise quant à la question du père. Pour Freud, l'analysant doit rester l'analysant, ceci se conformant au soi-disant diktat d'une culpabilité qui empêcherait le fils

---

44. Chawki Azouri, *J'ai réussi là où le paranoïaque échoue*, op. cit., p. 66.

45. C. Azouri, *J'ai réussi...*, op. cit., p. 134.

de dépasser le père. Une semblable mise en scène analytique recouvre en fait un amalgame de différentes positions (père-fils, maître-élève, possesseur-dépositaire de la vérité) dont l'interchangeabilité virtuelle n'est pas vécue sans résistance, même par Freud qui avait sans doute de très bonnes raisons d'hésiter fortement à risquer son autorité<sup>46</sup>.

Dans une lettre du 1<sup>er</sup> juillet 1913 adressée à Abraham, Freud écrit :

La manière dont vous voulez me démontrer la valeur de mon travail, en y faisant des apports, en y apportant des suppléments et en en tirant les conséquences, est évidemment la plus magnifique de toutes<sup>47</sup>.

Voyons-y la pertinence d'une critique de la *doxa* freudienne sur la paranoïa.

---

46. Voir par exemple à ce sujet la narration d'un épisode du voyage en Amérique avec Jung et Ferenczi, où Freud aurait refusé de livrer à Jung des détails de sa vie personnelle nécessaires à l'interprétation de l'un de ses rêves. Carl Gustav Jung, *Ma vie. Souvenirs, rêves et pensées*, Paris, Gallimard, 1966, p. 185.  
47. S. Freud, K. Abraham, *Correspondance 1907-1926*, Paris, Gallimard, 1969, 410 p., p. 146-147.

---

## Lecture

---

### Louis Althusser *Écrits sur la psychanalyse\**

Bernard Casanova

SON PSYCHANALYSTE était prévenu : « [...] *en dehors de Lacan, il n'y a actuellement personne.* » C'est en italiques et à deux reprises dans une lettre de Louis Althusser, datée de 1966, à D..., son analyste ; et il insiste : « ... c'est un point sur lequel aucun compromis n'est possible... Cette déclaration va faire bondir. Mais elle est vraie... Si c'est ainsi, il faut en tirer les conséquences... » (p. 75 et 76). Lesquelles ? Si le contexte parle de Lacan comme le seul *théoricien* de la psychanalyse, est-ce bien cela que le psychanalyste à qui cette lettre s'adressait, avait à entendre, et quelles conséquences en effet aurait-il pu en tirer pour la suite de l'analyse ?

Dans leur « programme d'édition posthume de textes de Louis Althusser », O. Corpet et F. Matheron ont réuni dans un même volume ce qu'ils ont intitulé *Écrits sur la psychanalyse*<sup>1</sup>. Dans la présentation de l'ouvrage, il est dit qu'un tri a été opéré entre les écrits théoriques publiés ici et ce qui est appelé le « matériau analytique » (p. 9) c'est-à-dire les « récits de rêve et des fragments d'un journal en grande partie lié au déroulement de (la) propre analyse » d'Althusser ; comme si ce livre se voulait strictement théorique, lavé de toute impureté possiblement liée à une quelconque problématique personnelle. Or, il apparaît manifestement que ce partage, qui aurait été bien artificiel et forcé, n'a pas pu se réaliser quand on voit partout – et c'est ce qui fait d'ailleurs le grand intérêt de ce livre – combien

---

\* Louis Althusser, *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*. Édit. Stock/IMEC 1993.

1. Olivier Corpet et François Matheron se sont chargés de mettre en valeur le fonds Althusser de l'IMEC et ont déjà publié, à partir de ces archives, deux livres en 1992, dans cette même collection. On peut souligner la qualité, la précision et la documentation de la présentation de chacun des articles de l'ouvrage présenté ici.

sont complexes et tortueux les rapports d'Althusser à la psychanalyse, à quel point le « matériau analytique » est envahissant et comment le théoricien – ici le philosophe – se confond avec l'objet de sa recherche.

Ainsi, dans cette première lettre à D..., Althusser adjure son analyste de bien distinguer et séparer « l'objectivité théorique... des pulsions individuelles » (p. 61), en d'autres termes de ne pas refouler (mais « au sens de refoulement idéologico-politique ») l'œuvre de Lacan sous prétexte que le « personnage » lui serait déplaisant. « Faites-moi l'amitié de considérer que je parle de Lacan du seul point de vue théorique et historique » (p. 64). Dénégation sans doute ; quoiqu'il en soit, D... l'analyste aurait été bien avisé de ne pas répondre sur le terrain précisément de la théorie ; car là, Althusser, évitant du même coup le risque d'une implication trop subjective, se saisit de l'occasion pour administrer à son analyste un cours « d'objectivité théorique », lui démontrant de façon magistrale – c'est la lettre à D... n° 2 – que l'inconscient est structuré comme un langage.

Quant à l'article de 1973 « Sur le transfert et le contre-transfert », au titre si *théorique*, il a été envoyé à D... comme un petit essai, assez ironique, attribué à l'analyste lui-même (p. 173), et il n'a pas dû faciliter le... contre-transfert<sup>2</sup>.

Ce qui fait l'unité de ces différents écrits, et qui apparaît presque à chaque page, c'est un nom propre, celui de Lacan ; il saute aux yeux, sa présence est constante dans le livre, et si quatre lettres seulement lui sont nominalement adressées, tous ces textes semblent lui être destinés ; ce sont vraiment les écrits *d'Althusser à Lacan* sur la psychanalyse, ou mieux sur sa psychanalyse<sup>3</sup> ; comme Althusser le dit presque explicitement dans cette étonnante, et souvent très belle,

---

2. « Dans ma grande phase d'explication violente avec mon analyste [... je lui reprochai carrément et intensément [...] de ne pas savoir ni pouvoir maîtriser son propre *contre-transfert à mon égard*, et lui communiquai même un écrit à prétention théorique que je composai (à son intention) sur le contre-transfert où je développai l'idée, assez bien argumentée que dès le début, ce n'est pas le transfert mais le contre-transfert qui règne. Il lut ce texte et froidement me déclara : ce sont des choses connues depuis longtemps. J'en fus horriblement vexé [... ] », *L'avenir dure longtemps*, Stock/IMEC, 1992, p. 144.

3. Dans un petit livre paru récemment *Louis Althusser récit divan*, Paris, E.P.E.L., 1992, J. Allouch écrit abruptement : « Lacan était l'analyste d'Althusser ! Je veux dire qu'il était le psychanalyste auquel, pour cette raison même, Althusser ne s'adressa pas » (p. 48). Ces écrits d'Althusser en sont la confirmation.

lettre non envoyée<sup>4</sup> du 10 décembre 1963 où, remerciant Lacan pour son silence, il parle du désir de l'analyste, « des structures duelles de la fascination » (p. 292), de l'analyse finie (« mais quand l'est-elle aujourd'hui ? »), de la peur (« comme un névrosé peut avoir peur de frapper à la porte, pourtant estampillée, d'un analyste » (p. 297). Mais « une analyse ne se fait jamais par correspondance, car nous savons, malgré ce que dit Lacan, que dans ce cas les lettres n'arrivent *jamais* à destination » (p. 215). Ces lettres qui arrivent ou non à leur destinataire ont toujours préoccupé Althusser qui en parle à plusieurs reprises<sup>5</sup>. A propos de cette brève correspondance avec Lacan – peu de lettres, mais pendant environ cinq années<sup>6</sup> – on est frappé, du fait de la présence au milieu des écrits d'Althusser de lettres de Lacan, de ce qu'on peut appeler la disparité des lettres de l'un et de l'autre ; non pas tant en raison de la dissymétrie de leur longueur, mais plutôt en ce qu'elles n'ont, venant de l'un et de l'autre, justement aucune « correspondance ».

La première de ces lettres (p. 271) est de Lacan. Elle date de « ce mercredi, non jeudi 21 XI 63 », c'est-à-dire très précisément de la nuit qui a suivi son dernier séminaire *les Noms du Père*, à Sainte-Anne. Lacan écrit : « J'ai mis un terme à ce séminaire où j'essayais depuis dix ans de tracer les voies... ». Althusser invite alors Lacan à poursuivre son séminaire à l'ENS où, lui-même Althusser, fait un séminaire sur la psychanalyse et sur Lacan qu'il fait connaître et lire à ses élèves. Le 15 janvier 1964 Lacan peut recommencer à parler en ce nouveau lieu ; et comme nous savons aujourd'hui ce qu'il advint, la fondation en cette même année de l'EFP et la suite des événements du fait des séminaires en ce lieu-là, on peut dire que la rencontre d'Althusser avec Lacan

4. Quel pourrait être le statut d'une lettre non envoyée ? est-elle même une lettre ? ou un extrait de « journal » ? et maintenant publiée, devient-elle « lettre ouverte » ?

5. Par exemple dans *L'avenir dure longtemps*, *op. cit.* : « [...] Je pensais aux "lettres" qui, bien que postées, n'arrivent pas toujours à leur destinataire. Or je lus un jour sous la plume de Lacan qu'"une lettre parvient toujours à son destinataire", Surprise ! » (p. 179). On sait que ce serait encore une lettre, celle-là parvenue à son destinataire mais pas en temps voulu, qui aurait dû empêcher l'acte meurtrier, comme le rappelle Y. Moulrier Boutang dans *La Quinzaine Littéraire* n° 634 de novembre 1993.

6. On peut regretter que cette correspondance soit mise à la fin de l'ouvrage qui, par ailleurs, respecte le déroulement chronologique des écrits.

représente, pour l'histoire de la psychanalyse, d'une certaine manière et dans une certaine mesure, un point déterminant<sup>7</sup>.

C'est à ce moment aussi qu'Althusser, en héraut lacanien, écrit son fameux article « Freud et Lacan », qui ouvre ce livre, vigoureux plaidoyer fort convaincant pour « le retour à Freud proclamé par Lacan » (p. 31). Il est certes bon de se souvenir, si on le lit aujourd'hui pour la première fois, du contexte politique dans lequel il a été écrit et du climat intellectuel de ces années-là ; mais on peut aussi le trouver toujours actuel, par exemple quand il dénonce les compromis qui font de la psychanalyse « cet art d'accommoder les restes de la neurologie, de la biologie, de la psychologie, de l'anthropologie et de la philosophie... » (p. 32) ajoutant que « c'est par ce biais que la psychanalyse est devenue un objet de consommation courante dans la culture, c'est-à-dire dans l'idéologie moderne » (p. 33).

On voit aussi dans ce recueil d'écrits, la recherche d'Althusser, à partir de sa lecture de Freud et de Lacan, sur « la théorie des discours » – il en distingue quatre – sa critique du concept de sujet chez Lacan, son idée de « rectifier » le mot même d'inconscient, « il faudra un jour changer cette appellation, mais ce ne sera pas facile » (p. 136) etc.

Les deux textes réunis sous le titre « L'affaire Tbilissi », sont d'une autre teneur et surtout peut-être d'un autre ton. Les éditeurs nous rappellent – ou nous apprennent – que cette « affaire » a consisté en un échange entre ces deux articles, le second devant être substitué au premier pour la publication, à la demande expresse d'Althusser lui-même et... ce qu'il en advint. Ceci n'est pas sans importance quand on s'aperçoit que cet « échange » (soit l'un, soit l'autre) concerne deux textes qui n'ont apparemment rien à voir entre eux ! Le premier, intitulé, tel un chapitre de Jules Verne, « La découverte du Docteur Freud », ressemble à un petit *digest* de la théorie freudienne que Althusser réduit à quelques « noyaux » (p. 207), tels que : la sexualité infantile, la censure sociale, etc. mais consiste surtout en un « règlement de comptes », avec la lacanophilie d'autrefois ; M. Pêcheux lui écrit à cette occasion : « quelle divine surprise alors, quel cadeau inespéré pour certains qu'un "Anti-Lacan" signé Althusser ! » (p. 188). Et en effet, on peut y lire que

---

7. Cf. É. Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France*, tome 2, Paris, Le Seuil, 1986 ; et Jacques Lacan, *Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, Paris, Fayard, 1993, en particulier le chapitre « Dialogue avec Louis Althusser ».

« Lacan, grand psychiatre français (p. 202) [...] au lieu d'une théorie scientifique de l'inconscient, (il) a donné au monde étonné une philosophie de la psychanalyse [...] il (Lacan) a dupé tout le monde, et vraisemblablement, malgré son extrême rouerie, il s'est dupé lui-même (p. 203) [...] Lacan, faisant un contresens sur Freud » (p. 214)... On voit qu'en 1976 le ton n'est plus le même, mais pourtant c'est bien toujours à Lacan qu'il s'adresse, « Lacan, qui prétend s'y connaître en matière de lettre et destinataire, n'a pas reçu la sienne, perdue en cours de route, bien qu'il l'ait sous les yeux » (p. 217). Le second de ces textes, paru dans les Actes du colloque de Tbilissi, a comme titre « Sur Marx et Freud » mais il est beaucoup plus une conférence sur Marx que sur Freud, et le nom de Lacan est cette fois totalement effacé.

Dans la « lettre ouverte », qui clôt chronologiquement ces écrits, Althusser s'adresse « aux analysants et analystes se réclamant de Jacques Lacan » ; avec agitation et violence, il leur dit, il leur crie, que la dissolution de l'ÉFP, qui a lieu dans ces semaines-là de 1980, est un acte, non pas analytique, comme ils le croient, mais politique ; et au nom « de centaines de milliers d'analysants, peut-être de millions d'analysants », il leur parle de « l'enjeu des enjeux, la prunelle et l'enfer des enjeux » (p. 253), devant Lacan « se taisant toujours dans son silence bleu » (p. 250), devant le silence du psychanalyste.



# Michele Benvenga, Tomaso Costo

## *La main du prince*

Petits traités du secrétaire dans l'Italie baroque  
Préface de Salvatore S. Nigro  
Traduction de Mireille Blanc-Sanchez\*

*Toni Negri*<sup>1</sup>

LE SECRETAIRE BAROQUE a une longue histoire : Salvatore S. Nigro, en présentant les petits traités de Tomaso Costo et Michele Benvenga, rédigés l'un au début du XVII<sup>e</sup> siècle et l'autre à la fin, en est bien conscient. Au cours du siècle baroque, les termes extrêmes de l'affaire sont déjà présents : Tomaso Costo incite à la prudence et à l'honnêteté, et il a dans sa poche une lettre de démission au cas où une deuxième morale lui serait imposée qui contredirait la première, celle à laquelle il se tient ; Michele Benvenga, au contraire, accepte de sacrifier à Protée, à l'illusion, à la fonction, aujourd'hui on dirait à la complexité et à la communication. Mais justement, nous pouvons le répéter, le secrétaire baroque a une longue histoire, bien plus longue que le siècle baroque lui-même.

De l'honnêteté et de la prudence de Costo, nous trouvons en effet des signes témoins et précurseurs dans la grande tradition humaniste de la Renaissance entre le XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècle. Le secrétaire alors ne se contente pas seulement de transmettre, mais aussi il fonde les jugements et les valeurs. Mieux, il construit le sens et la signification du mode de vie politique et sociale, dans la communication elle-même. Prenez Machiavel, secrétaire et ambassadeur de la République florentine, prenez les ambassadeurs vénitiens, prenez les Giucciardini ambassadeurs des Médicis : dans la diversité des situations et des seigneurs auxquels ils

---

1. Paris, E.P.E.L., 1992.

2. Cette note de lecture a été écrite en italien et traduite par Marco Lessana et Marie- Magdeleine Chatel.

sont assujettis et pour lesquels ils officient, ces secrétaires fabriquent la communication. Cela pour dire qu'ils ne sont pas seulement les instruments, certes honnêtes et prudents, d'une vérité qui les transcende, d'une autorité qui les légitime – mais bien des sujets constitutifs de cette vérité et de cette autorité.

A l'opposé il nous faut situer, au XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècle, la philosophie administrative développée par Benvenista. L'insistance ici sur Protée et sur la force de l'illusion dans les rapports sociaux masque, toujours plus et avec d'autant moins de paradoxe, la quête d'un lien administratif rigide. Ainsi Benvenista occulte la vérité de la transformation du lien social bureaucratique. L'analyse que, dans un livre célèbre, Niklas Luhmann<sup>3</sup> fait de l'amour baroque, du formalisme de son expression et de l'effet d'illusion de ses stéréotypes comme base et moteur constitutifs de la routine affective de la famille bourgeoise, vaut à plus forte raison si on la réfère au lien de continuité entre style baroque de la communication princière et style bureaucratique des actes administratifs dans la société pré-capitaliste.

La longue histoire du secrétaire baroque est donc bien l'histoire d'une métamorphose : la métamorphose d'un secrétaire-sujet en un secrétaire-moyen-instrument. Cette métamorphose est contemporaine du processus de formation de l'État moderne : de la première période héroïque humaniste dans laquelle les énergies coopératives, les vertus républicaines, l'utopie qui fonde le Prince, sont mises en œuvre, à la période où les fortunes et le commandement seront consolidés dans la figure transcendante et puissante de l'État et donc servir n'est plus coopérer et créer, mais militer, interpréter, exécuter. Au cours de cette dernière période le secrétaire est devenu Protée : serviteur du Prince devant les masses, dans un pouvoir socialement diffus, médiateur entre un ordre grand et puissant et une pluralité misérable et dispersée. Autant Costo rappelle l'humanisme et ses valeurs, tout en les affadissant d'un faible éclairage du XV<sup>e</sup> siècle, autant Benvenista montre cynisme, opportunisme et transformisme dans son activité et dans la théorie de son activité.

### *L'équivoque*

Si maintenant nous considérons ces écrits non plus d'un point de vue historique mais dans une perspective synchronique, nous n'aurons pas

---

3. Niklas Luhmann, *Soziale Systeme, Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1984.

de difficulté à relever une problématique centrale qui les traverse. C'est fondamentalement le thème de l'équivoque et du contrôle de ses effets. L'équivoque peut être ici définie, toujours en suivant Niklas Luhmann, comme l'espace qui se détermine aux bords du système des significations : c'est donc un champ de bataille (*Kampffplatz*) entre l'extra et l'infra-systémique. La fonction du secrétaire est d'être le médiateur de ce passage. De ce point de vue aussi les prémisses politiques, culturelles et littéraires des pratiques et des techniques de Costo et Benvenga sont connues et même célèbres : de Castiglione à Della Casa se développe dans la littérature princière, ce débordement vers le maniérisme qui est l'élimination des conflits extra-systémiques et leur régulation dans l'espace systémique. En d'autres termes : aux aristocrates et aux grands bourgeois est enlevée la possibilité d'agir en dehors de l'État, on leur impose de vivre à la Cour, et ce qui, au cours de cette transition, peut faire l'objet d'un conflit est réduit à une simple équivoque – donc soumis à une possible régulation. Dans le maniérisme de Costo et Benvenga, nous lisons donc la genèse des formules du langage diplomatique, ainsi que celles du langage courtisan, administratif et judiciaire et enfin celles du langage politique.

Dans le travail de construction de ce langage la nécessité de procéder à la clarification des équivoques, implique aussi la possibilité de les créer : c'est dans le jeu de l'équivoque en effet, que le conflit peut être déjoué. Comme des prêtres confesseurs, les secrétaires s'exercent aussi dans l'art de semer le doute et le trouble, de donner le sentiment de culpabilité et la torturante perception du péché, dès qu'on touche aux formes de l'expression et de l'écriture. C'est sur ces marges qu'ils peuvent construire une convivialité régulée et dicter des bonnes manières. Costo et Benvenga expriment largement ces stratégies et ils sont parfaitement conscients de leur devoir : ils poursuivent avec ambiguïté, peut-être avec perversité, mais non sans efficacité, la régulation et la réduction de l'équivoque. S'ils ne forgent pas une nouvelle classe dirigeante, du moins mettent-ils en place l'espace formel dans lequel celle-ci pourra se définir, ainsi que son futur langage et la manière de se comporter. Le but auquel travaillent Costo et Benvenga ainsi que les autres secrétaires épistoliers est donc un but noble – c'est la structuration d'un espace civil et politique dont le conflit soit exclu. Et ils mettent de la passion pour faire cela !

Souvent donc, ce qui nous paraît léger, trop léger et même apprêté, dans leur manière de procéder, se justifie tout autrement. Ces secré-

taires sont des serviteurs, ils vivent dans un monde princier qui ne leur laisse pas beaucoup d'espace : et pourtant, dans cet espace, ils construisent quelque chose qui, peut-être, peut-être, deviendra une alternative à la servitude. A ce point il se pourrait que Protée ne se présente plus seulement comme le symbole d'une illusion mais comme l'espoir d'une transformation. Et qu'une autre métamorphose puisse peut-être, peut-être ici prendre corps : du secrétaire-instrument à l'intellectuel bourgeois.

## *L'Italie*

La possible métamorphose de secrétaire-instrument en celle de l'intellectuel, que nous venons de suggérer, est encore bien plus vraie dans les pays d'Europe centrale qu'en Italie. Même chez l'honnête Tomaso Costo pour ne pas parler de Michele Benvenga, on voit, en effet, le reflet de la terrible histoire qui conduisit l'Italie, mère de toute civilisation moderne, à la crise culturelle et à l'esclavage politique, soumise à l'étranger, pendant bien quatre siècles de son histoire. Il y a quelque chose de caricatural dans les écrits et les enseignements de ces secrétaires : quand on les lit dans l'original italien, la caricature tourne au sinistre, les oripeaux linguistiques sont vicieux. Quand je pense qu'à la même époque que Costo et Benvenga, en France Corneille et Pascal écrivaient, le Hollandais Spinoza construisait son *Éthique*, et que les Anglais jugeaient leur roi ! Que s'était-il passé en un siècle, un siècle et demi, c'est-à-dire depuis la fin du XV<sup>e</sup> siècle, quand les armées encore médiévales du très chrétien Roi de France descendirent pour la première fois en Italie et que ses propres chroniqueurs parlaient d'un pays enchanteur, d'un âge d'or réalisé et d'une civilisation impossible à atteindre ? Il ne s'agit pas ici de répondre à cette question mais simplement de souligner la distance. En Italie le baroque est *vizioso*, il n'a pas la dimension luxuriante et mystique du baroque espagnol ; il ne subit pas les tensions et les déchirements, ni la rigueur et les vertiges du XVII<sup>e</sup> siècle français qu'il soit laïque ou janséniste ; il ne connaît pas le réalisme brutal ou l'imagination ascétique d'une Allemagne qui sort de la guerre de Trente ans... Non, en Italie le baroque est *vizioso* : mystique sans foi en Dieu, individualiste hors marché, exubérant sans mesure. Et le vice se fait réalité dans l'illusionnisme : les lois de la perspective et celles de la langue lui sont soumises. Entre le XV<sup>e</sup> et la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, pendant ces deux cents ans, c'est comme si, en Italie, les consciences s'étaient allégées jusqu'à devenir des nébuleuses, des

masques inconsistants... Voici alors les bonnes manières qui servent à réguler l'inconsistance, mieux, à figurer le volatil. Dans ce vide de morale et de passion, de perspectives et d'espérance, les bonnes manières représentent tout : un rite païen pour consolider l'évanescence, pour habiller l'informe, pour oublier la vie.

### *Triste vie*

Il y a du pathétique chez Tomaso et Michele. A les lire je suis envahi par les images de tant de fonctionnaires miséreux de dernière catégorie, tels que les ont décrits Balzac ou Dickens ou Gogol. On ne peut pas, en effet, oublier que les chemins qui partent des bureaux des secrétaires du Prince aboutissent dans ces salles poussiéreuses où des milliers de copistes et calligraphes d'État au XIX<sup>e</sup> siècle, servent le pouvoir. Que de misère, combien de dignité mal employée, quelle lutte terrible pour gagner sa vie (une pauvre vie !) chez ces hommes. Comme des curés ou des moines mécréants ils remplissent les dernières étagères des inutiles bibliothèques baroques avec d'édifiantes vies de saints, dans le seul but d'obtenir une rente *sine cura animarum* ; ainsi Costo et Benvenga haussaient le prix de leur travail grâce aux écrits que nous commentons. Quel triste vie ! L'adulation permanente et sans réserve ne suffisait pas, non plus l'humiliation de la pénombre, et aussi l'habit toujours noir pour être apprécié par le maître : il fallait encore attiser la concurrence entre secrétaires, et gagner le concours pour rédiger le *Digestum* de la nouvelle administration. Pauvres législateurs de leurs propres servitudes, pour cela aussi Tomaso et Michele font école...

### *Interprète*

Mais, on dit, que la figure du secrétaire baroque est intéressante aussi d'un autre point de vue : interprète par antonomase, interprète d'écriture, interprète de conventions et de caractères – il est une figure très moderne. Dans cette perspective, la caractéristique du monde que le secrétaire regarde et qu'il reflète n'est pas « Protée », mais c'est la figure du secrétaire même, de sa capacité (non illusoire) à s'identifier aux sujets qu'il veut interpréter et à les inscrire à chaque fois dans leurs singularités. C'est par son aptitude à être multiple que le secrétaire s'émancipe de la misère et de la servitude. Une véritable dialectique du maître et de l'esclave se met ici en place : avec une plus grande fidélité à Hegel qu'à la leçon de Kojève, on peut dire que l'esclave ouvre le processus de libération en s'affirmant lui-même et en même temps en

se présentant comme une figure immédiatement collective. Le secrétaire de son point de vue, ouvre la dialectique de l'interprétation en interrogeant la multiplicité des sujets, montrant en cela une intelligence supérieure à celle du Prince. Ce travail de l'esprit émancipe la figure du secrétaire des misérables conditions qu'il doit subir, il le valorise au-delà du formalisme de sa fonction et de la subordination de son devoir. Je ne vois pas ce qui peut nous empêcher de faire cette lecture de Costo et Benvenaga dès lors que leurs écrits sont soustraits au jugement historique.

D'autre part et nous l'avons déjà dit, en termes synchroniques la figure du secrétaire est essentielle à la construction de ce système que nous appelons administration moderne. Et nous avons aussi, peut-être trop timidement, énoncé que dans ce parcours la figure du secrétaire se métamorphose et se structure progressivement : au début sujet souverain, puis moyen-instrument, et enfin « nouveau » sujet intellectuel. En se développant suivant un processus progressif de socialisation, la figure du secrétaire représente toujours plus fortement l'inter-relation et la coopération sociales, du point de vue des sujets. Il ne s'agit pas d'un processus quantitatif qui va de la détermination concrète à l'abstraite, mais d'un processus qualitatif qui comporte l'intensification de la connaissance et une sorte d'agencement de l'énonciation collective. Le secrétaire se présente comme un acteur d'un devenir pluriel : son interprétation de la multiplicité s'enrichit de son intelligence des singularités. Interprète d'écriture, de conventions, de caractères, le secrétaire baroque poursuit le désir collectif de chacun comme singulier. Peut-être Protée se penche-t-il sur un horizon constitutif. Peut-être est-il médiateur d'un devenir multiple, ontologiquement riche. On peut le dire. Dommage que cet aspect n'ait pas été celui qui fut historiquement dominant.

# Moustapha Safouan

## *La parole ou la mort*

Comment une société humaine  
est-elle possible ?\*

*Philippe Julien*

**L**E 25 NOVEMBRE 1928 Freud écrivait à Pfister qu'il entendait protéger la psychanalyse contre les médecins et les prêtres. Il ne se doutait pas que par une ironie de l'histoire, la médecine et la religion en viendraient à protéger la psychanalyse en lui assignant une fonction pour la mettre à leur service. C'est ainsi que Lacan en 1966 au cours d'une Table ronde sur Psychanalyse et médecine disait : « C'est toujours comme missionnaire du médecin que je me suis considéré ».

Quant à la religion, devant ce qu'on appelle son renouveau, le psychanalyste peut-il se contenter de jouer à l'indifférence ou de répéter des slogans simplistes ? Lacan ne le pensait pas, et il en poursuivra le débat sans cesse. C'est ce débat que relancent quelques écrits aujourd'hui.

Un des plus significatifs est le livre de Moustapha Safouan, publié sous le titre : *La Parole ou la mort*. Ce titre lui est venu d'une intervention de Lacan au cours d'un contrôle : « Entre deux sujets il n'y a que la parole ou la mort » –, admirable formule, toute proche de celle de Taylor citée par Lévi-Strauss : “*between marrying-out and killing-out*” (p. 91) et qui explique le sous-titre du livre : « Comment une société humaine est-elle possible ? ». Possible lorsque la parole l'emporte sur la guerre, et que l'on cesse alors de croire avec Hegel que la lutte à mort de pur prestige est déjà une façon de se parler.

---

\* Paris, Seuil, 1993, 126 p.

### *L'interprétation*

Ce petit livre nous permet de trouver peu à peu une réponse avec la psychanalyse. Mais son chemin n'est pas linéaire, de sorte que l'auteur nous invite à le prendre comme il convient à chacun, par n'importe quel bout. Pour ma part, je conseille au lecteur de ne lire qu'à la fin les pages 13 à 28 en raison de leur particulière densité.

La vérité parle. Elle n'existe donc pas en soi, mais en fonction du sujet à qui elle s'adresse. D'où la question concernant ce sujet qui la reçoit : qu'est-ce qu'interpréter ?

Ce n'est pas la réinsérer dans son contexte pour y saisir l'intention de son auteur et y discerner ce qu'il vise en parlant. La psychologie y prétend certes, mais s'égaré dans le leurre de l'identification du psychologue à un supposé semblable.

Ce n'est pas non plus verser dans l'herméneutique chère à la philosophie, – bien plus qu'à l'exégèse moderne. Aller de ce côté-là avec Ricœur est la pente naturelle de l'analysant qui a fait de bonnes études et qui cherche chez l'analyste une complicité. Interpréter serait exprimer une signification cachée ; ce serait dévoiler par des signifiants un signifié déjà là, signifié inépuisable et toujours inépuisé par les signifiants qui tentent de le dire.

L'interprétation est autre, parce que la vérité d'une parole n'est ni dans l'intention du sujet parlant, ni dans une signification cachée à dévoiler. Elle traverse le langage lui-même, pris en sa structure de signifiants.

Par exemple, un homme présente ses condoléances à un ami alors qu'il est lui-même sous l'effet d'un deuil récent par suite de la mort d'un être pour qui il était le préféré. La nuit suivante, il fait ce rêve :

Quelqu'un est mort. Je cherche le lieu de son enterrement. je demande à beaucoup de gens où se trouve ce lieu. Mais tout le monde est en train de faire la noce. Ici on danse, là on chante, là encore on boit. Personne ne me répond. Et ce qui est pire et fait que le rêve confine au cauchemar, c'est qu'on ne me voit même pas (p. 36).

Y a-t-il à chercher l'intention du sujet ? Par exemple, se rendre intéressant en parlant de son deuil à ceux qui n'en ont que faire ? Y a-t-il à chercher une signification cachée ? Par exemple le nom propre derrière le pronom indéfini de ce « quelqu'un » ? Mais le sujet sait bien et le nom et le lieu où fut enterré l'être pour qui il était si cher.

La question n'est pas là. Elle concerne, nous dit Safouan, la vérité du sujet de l'énonciation. De quelle façon ?

Ce qui s'articule par les signifiants de ce rêve, c'est la vérité *sur* ce savoir que le sujet a de la mort de cet être-ci. La vérité est que le défunt n'est pas *vraiment* mort *pour* le sujet, en tant que pour celui-ci l'enjeu est de préserver son image de préféré. Il n'est pas vraiment mort : pas de tombe connue où serait inscrit son nom propre. Il y a refus du deuil à l'intérieur de la même génération où l'on ne pense qu'à faire la fête.

Plus encore, la vérité est interrogation sur la jouissance de l'Autre, concernant cette mort. Mais non, « personne ne me répond » : S (A). (p. 37). Il y a là un impossible structural : nul ne peut *dire* ce que c'est que la mort de « quelqu'un ».

Est-ce là le tout du rêve ? Non, j'ajoute que l'inscription de l'incomplétude du symbolique creuse un vide ( $-\emptyset$ ) où puisse prendre place le *Trieb* à venir. Quel *Trieb* ? un « se faire entendre » de la pulsion invocante (début du rêve) et un « se faire voir » de la pulsion scopique (fin du rêve), le sujet devenant identique à l'objet petit a :  $\$ \diamond a$ .

Ainsi la vérité trouve sa garantie non dans une relation à quelque réalité, mais dans la *loi* de la parole, selon laquelle un énoncé se dit en l'Autre comme lieu où toute assertion même menteuse se pose comme véridique.

En effet, cette foi promise, cette *fiducia*, ce crédit fait à la parole n'est pas une conséquence de la société, mais elle est au fondement même de celle-ci. De là viennent les lois qu'elle édicte pour perpétuer l'effectuation de son propre fondement : tu ne mentiras point, tu ne tueras pas, tu donneras ton fils, ta fille, tes biens, tes mots et tu recevras de même en retour, tu ne commettras pas l'inceste.

Mais ces lois, si elles sont au principe de la vie sociale, sur quoi reposent-elles *elles-mêmes* ? Sur quoi reposent donc leurs propres validité et légitimité ? Y répondre, c'est aborder la seule question dont la réponse peut permettre ou non l'existence de la psychanalyse dans le monde. Safouan nous démontre que nous avons le choix entre trois réponses, pas plus, mais pas moins.

### *La loi du nom*

La première position est celle par laquelle une société *donne un nom* à la loi de la parole. Ainsi, nommer, c'est croire à un être législateur : Dieu, l'Imperator, le Roi des Rois, le Maître... Là, un lien consubstantiel existe entre religion et fait social ; l'altérité sacrale donne au groupe sa cohérence et sa cohésion. En effet, comment les lois auraient-elles quelque autorité sinon par un être fiable selon une commune *nomination* ?

Aucune parole n'a par elle-même autorité pour tracer les lois de la parole. Ainsi, Safouan en conclut :

C'est de cette impossibilité que naît la nécessité de faire appel à l'Inégal, au hors commun, sinon au surnaturel, bref à un être qui assigne sa limite à la rivalité ou avec lequel celle-ci, sauf folie, s'arrête. (p. 103).

De là prend place avec le rituel la nécessité de la mise en scène et en récit du divin : dieu unique ou multiple, ancêtres, héros et pères fondateurs sont les noms obligés de la culture. En effet, entre le *je* et le *tu*, seul un troisième terme rend la relation vivable, le *Il*, pronom de l'absent nommé, « dont l'absence n'est jamais qu'absence de sa présence » (p. 58).

### *Au nom de la loi*

La seconde réponse vient nier la première en réduisant ce qu'elle a de sacré par une explication purement profane. Cette voie est représentée de façon exemplaire par Lévi-Strauss.

Les lois de la parole sont celles de l'échange généralisé. Ainsi, la règle universelle de prohibition de l'inceste (universelle, quoique variable en son application et sans privilège à l'encontre de la mère) n'est que l'envers négatif de la règle du don dans la réciprocité. La loi de l'alliance est au principe ; c'est pourquoi, la famille n'est qu'un moment figé d'un vaste mouvement d'échange qui la dissout sans cesse selon cet impératif : tu dois un fils, une fille à une autre famille !

Or, il n'y a pas à chercher un fondement extérieur à cette loi du don, en tant que constitutive de la société. Ce serait verser dans le *mythe* par le récit de l'origine historique du passage de la nature à la culture ; et par exemple donner à la loi une origine paternelle et donc « sacrée ». Non ! La loi réside dans la raison : les hommes renoncent à la guerre entre les familles en se soumettant à une règle d'échange, que la nature ne peut qu'ignorer. La société intervient pour établir... la société. Mais alors, n'est-ce pas un cercle vicieux ?

### *La loi du désir*

Il est vicieux en effet pour la troisième position ; et c'est pourquoi elle répond qu'il faut aller plus loin : la loi de la cité n'est pas identifiable à celle du désir, et Créon n'est pas Antigone. C'est ainsi que Safouan avance :

*Totem et Tabou* nous donne de l'interdiction de l'inceste deux interprétations, l'une « sacrée » ou d'origine paternelle, l'autre profane ou d'origine fraternelle (p. 93).

Lévi-Strauss a choisi la seconde : les frères choisissent la loi pour écarter la guerre et la mort<sup>1</sup>. Mais, Freud a choisi la première : la rivalité entre frères ne peut être médiatisée *que* par le père. Pourquoi ce choix ? Parce que la loi n'est pas de l'ordre du contrat entre égaux. Vient-elle alors de la volonté du père ? Non plus ; ce serait justifier les assises religieuses que les sociétés confèrent au commandement et revenir à la première position.

Safouan répond avec Freud :

Ce sont les hommes, relativisée comme fils par rapport à un père *qui n'est plus*, qui se sont imposés ledit commandement ». Et il ajoute avec Lacan : « par rapport à un père *qui n'est aucun père réel*, c'est-à-dire qui n'a de la paternité que le Nom. (p. 104).

Il n'y a de Père symbolique que le père mort, ce que Freud expliquait à Abraham en ces termes :

Vous avez raison d'identifier le père et le mort, car le père est un mort et la mort elle-même n'est qu'un mort<sup>2</sup>.

Or, le père comme Nom, qui n'est aucun père réel, est ce qui fonde la loi du désir, selon laquelle naît un sujet de désir à *partir d'un* désir en l'Autre. Mais comment le présenter ? N'y a-t-il pas un exemple historique comme « métaphore » (p. 113), à lire et à déchiffrer ? Safouan y répond en reprenant le fameux séminaire de Lacan, séminaire interrompu le 20 novembre 1963 et intitulé *Les Noms du Père*, et en relisant la Bible trente ans après lui. Qu'y lit-il ?

La dette symbolique n'est pas celle du contrat à la Lévi-Strauss, mais celle de l'Alliance au sens de *bérit*. Les exégètes ont bien montré que l'Alliance n'est pas une relation entre deux sujets déjà constitués. Elle est l'« engagement » (*Verpflichtung*) d'un désir, selon lequel Dieu fait choix de *tel* peuple, Israël, par un acte qui n'est pas conditionné par la fidélité de ce peuple, mais qui l'appelle à naître au désir en donnant à son tour sa foi et sa parole. Tel est l'efficace du Nom-du-Père introduisant la loi du désir.

---

1. Le débat entre Lévi-Strauss et Freud a été judicieusement présenté dans le livre d'Alain Delrieu : *Lévi-Strauss lecteur de Freud*, Point hors ligne, 1993.  
2. *Correspondance Freud, Abraham*, Paris, Gallimard, 1969, p. 120.

Il y a là historiquement une nouveauté absolue par rapport aux religions environnantes, mais aussi un risque mortel dont il faut mesurer le poids. Lucidement Safouan intitule en effet ce chapitre ; « De l'alliance à la rivalité ». L'élection par un « Dieu jaloux » engendre chez l'exclu la haine de l'élu.

Peut-on sortir de cette *contradiction* entre la singularité du choix et l'universel de la loi ? La question est importante ; car si la contradiction ne peut être levée, de quel côté se trouve alors la psychanalyse ? Du côté de la singularité ou de celui de l'universel ?

### *De la modernité comme enjeu*

Freud et Lacan ont répondu en montrant qu'il n'y a pas contradiction. Mais, pour arriver à cette conclusion ils empruntent des voies opposées. Pour Freud, l'universel est premier et se transmet à « l'ombre » de la singularité de l'élection. Pour Lacan, contrairement à la logique aristotélicienne, l'universel s'engendre à partir de la singularité.

Dans son *Moïse*, Freud nous présente un Moïse égyptien qui se fait le successeur de son maître Akhenaton pour promouvoir un Dieu *universel* qui règne sur *tous les peuples*. Mais à la différence du pharaon il le promeut auprès d'une « ethnie sémitique » particulière qui finalement l'assassinera. Freud nous montre alors comment ce Dieu unique se transmet à *l'ombre* d'une nouvelle religion, celle du Dieu des volcans, Yahvé, dieu du peuple juif, dieu parmi les dieux des autres peuples, chacun avec ses rituels et ses mythes particuliers. Mais l'universel de l'Un avec sa loi de justice et de vérité (*Maat*) travaille souterrainement la religion juive grâce aux prophètes, et se transmet *au-delà* d'elle.

Cette argumentation qui peut paraître étrange, est nécessaire à Freud ; ce qui le frappe dans le culte du Dieu unique, dispensant la lumière, c'est « un pressentiment étonnant des découvertes *scientifiques* postérieures » et le rejet de « la pensée magique<sup>3</sup> ». Freud s'en était expliqué dès 1930 dans sa préface à la traduction hébraïque de *Totem et Tabou*. Après avoir dit qu'il était « complètement étranger à la religion de ses pères comme à quelque autre religion », il ajoute que si on lui demandait ce qui lui reste de juif il répondrait ; « sa véritable essence ». Mais comment la définir ? Freud répond : « Il ne pourrait pas exprimer clairement en mots cette essence ; mais un jour celle-ci accèdera sans

---

3. S. Freud, *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, Paris, Gallimard, 1986,

aucun doute à l'esprit scientifique ». Et il conclut ainsi : « Une science sans préjugés ne peut rester étrangère à l'esprit du nouveau judaïsme<sup>4</sup> ».

Cette conclusion sur le rapport entre science et « nouveau judaïsme » nous dirige vers une autre voie, celle qu'a suivie Lacan : la singularité judaïque a permis qu'un jour puisse naître un universel, celui de la science et de l'*Aufklärung* (à ne pas trop vite identifier au Dieu de la lumière, Aton).

Lacan reprend à son compte ce que, dit-il, A. Koyré a si puissamment articulé : « Cet avènement de la science serait inconcevable sans le message du Dieu des Juifs<sup>5</sup>. » Déjà deux mois avant il affirmait : « L'énoncé juif que Dieu a fait le monde de rien est à proprement parler – Koyré le pensait, l'enseignait et l'a écrit – ce qui a frayé la voie à l'objet de la science<sup>6</sup> ».

La religion juive n'est pas la science, mais a donné les conditions de possibilité de sa naissance. En effet, elle a désacralisé (Koyré), démythologisé (Weber), désenchanté (Gauchet) le monde : ces expressions de trois historiens convergent pour dire après-coup comment il s'est trouvé que ce qui ne cessait pas de ne pas s'écrire a pu au XVII<sup>e</sup> siècle cesser de ne pas s'écrire.

### *La tâche psychanalytique*

En quoi la psychanalyse est-elle concernée ? Y répondre, c'est écarter deux positions. Tout d'abord, il n'y a pas de filiation *directe* entre le judaïsme et la science : « Dire que la psychanalyse est une science juive est une ineptie » (p. 117). Inversement, il n'est pas actuellement possible de conclure péremptoirement par oui ou par non à la question : la psychanalyse est-elle une science ? Pour obtenir un consensus éclairé il faudrait d'abord poser quelques critères nouveaux de scientificité.

A partir de ces deux refus, nous pouvons dire comment la psychanalyse est concernée. Elle hérite directement des conséquences de ce qu'a réalisé la science en *telle* société, en *telle* culture. Elle ne « guérit » pas le sujet de la science en mythologisant et sacralisant le monde par un retour aux sources. Au contraire elle « achève », dit Safouan, la démythologisation et la désacralisation. De quelle manière ? En faisant réus-  
p. 140.

---

4. S. Freud, GS, tome 12, p. 385.

5. Jacques Lacan, séminaire *L'objet de la psychanalyse*, séance du 9 février 1966, inédit.

sir le sujet même de la science d'une façon qui soit satisfaisante, c'est-à-dire autrement que la science qui ne peut que le suturer.

Faire réussir le sujet de la science définit la tâche de la psychanalyse. Sans quoi elle devient, comme s'en lamentait Lacan, une forme moderne de la religion. Elle l'est bien de fait par certaines de ses orientations.

La ligne de partage la plus ferme entre religion et psychanalyse a été tracée par Lacan au début du séminaire *Les non-dupes errent*, le 13 novembre 1973. La religion, c'est RSI, « à savoir ce qui réalise le symbolique de l'imaginaire », c'est l'actualisation du sens, c'est-à-dire de la jonction entre le symbolique et l'imaginaire. La psychanalyse, si elle existe, c'est IRS, *imaginariser le réel du symbolique*, autrement dit : donner une place indispensable à la dimension imaginaire pour que le symbolique atteigne un bout de réel.

C'est un des paradoxes les plus étonnants de l'enseignement de Lacan : après avoir soumis pendant de nombreuses années l'imaginaire aux lois du symbolique, Lacan a été amené à partir de 1973 à changer d'orientation sous peine de ne pouvoir se démarquer de la religion. Mais, imaginariser le réel du symbolique, n'est-ce pas s'obliger à inventer un nouvel imaginaire, qui ne soit pas lié au narcissisme du Moi ? C'est ce qu'il tentera de présenter, topologiquement.

Bien qu'il ne réponde pas à cette question, ce livre de Safouan amène le lecteur à s'interroger avec Lacan sur le statut de l'imaginaire : question inévitable, si l'on choisit la Parole plutôt que la Mort !

# Henri Grivois, *Naître à la folie\**

Danielle Arnoux

**H**ENRI GRIVOIS exerce à l'Hôtel-Dieu de Paris, au cœur même, au centre exact de la ville, à deux pas de Notre-Dame. Plus qu'ailleurs en ce « lieu où la violence est ritualisée » échouent des sujets en « psychose naissante ». Ils peuvent venir lui parler de Dieu, quelqu'un lui dit :

heureusement que j'ai pu parler de Dieu, sinon je serais devenu fou. (p. 94)

Ils peuvent parler du religieux, du surnaturel, du sacré, de la transcendance. Le sacré permet de beaucoup dire en même temps, le bien et le mal, la vie et la mort,

le patient ramasse le sacré sous une quelconque des formes disponibles dans sa culture. (p. 94)

Encore faut-il que le psychiatre soit capable lui-aussi de manier les termes du religieux.

*Naître à la folie* est un très joli titre aux évocations multiples. On peut lire dans cet infinitif une injonction ou prescription qui s'adresserait au « sujet complètement fou, ayant en lui le germe de toute folie, (et qui) doit pouvoir être guéri complètement (p. 115). Cela ne serait pas un paradoxe que de traiter ce « naître » ainsi en le prescrivant d'une façon tellement sérieuse que ce « naître » ne déboucherait pas nécessairement sur une psychose ; ce naître s'adresserait aussi aux praticiens fatigués, ceux qui pratiquent « la langue de bois de notre culture », adeptes des nosologies et « freudologies résignées » : non, leur dirait-on, il n'y a pas à se résigner, il y a urgence à naître à la folie ; ce naître s'adresserait aussi à l'entourage, unanime pour dire : « cet homme est complètement fou », à vous, dirait-on à l'entourage concerné, de naître

---

\* Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 1991.

à la folie. Naître à la folie serait comme aimer à la folie, mais où aimer (le verbe) serait construit à la façon dont l'entendait Lacan : « aimer à ». Naître à la folie est le programme proposé au lecteur de ce livre, la disposition dans laquelle il est invité à y entrer.

Une fois le livre ouvert, l'expression du titre disparaît, remplacée par celle de psychose naissante. Ce n'est pas seulement naissance de la psychose ni entrée dans la psychose (écrit une fois), pas seulement, puisque cette psychose naissante peut déboucher sur autre chose que la psychose aiguë, chronique ou plutôt disons comme H. Grivois, « nosographiable », sur un meurtre, un passage à l'acte, une mélancolie, une guérison, une psychose naissante maintenue dans cet état naissant.

Dans psychose naissante, l'adjectif porte la trace active du participe présent : en train de naître. Il y a avec ce terme une action en cours, un événement en train de se produire, unique, localisé, daté.

Unique : du point de vue phénoménologique, on ne naît qu'une fois.

La psychose n'est vraiment naissante qu'une fois. (p. 24)

Localisé : à la limite de toute classification, psychose souche en deçà et au-delà des entités répertoriées, la psychose naissante permet le

pari du maintien d'une unité en deçà et au-delà des multiples formes de maladies répertoriées sous cette rubrique par la psychiatrie. (p. 123)

Ainsi les mots de paranoïa ou de schizophrénie n'apparaissent-ils pas une seule fois. La psychose naissante se situe en amont.

Cette localisation de l'entité n'est pas l'une des moindres qualités de ce livre qui se donne clairement les limites de sa recherche et la circonscrit.

Daté : comme l'est une date de naissance, comme un moment à constituer ou à reconstituer en tant que tel, à isoler comme séquence dans l'urgence, ou encore (car ces différentes datations ne sont pas équivalentes) à rechercher après coup.

Des années après le début d'une affection devenue chronique, l'entrée en psychose, ce que nous appelons psychose naissante, reste d'actualité. (p. 155)

A la fois donc nouvelle entité et événement unique, localisé, daté, constitué en séquence isolée, la psychose naissante est décrite dans ce livre du point de vue des différents partenaires concernés, le patient, le psychiatre, l'entourage (sociétaires est le terme le plus souvent employé). Sa portée est à la fois heuristique et pratique.

Sans trop d'emphase, dès le premier chapitre, la psychose naissante est introduite avec un certain bonheur narratif, comme une histoire que l'on raconte. Cela commence un jour, « un jour, j'ai laissé parler un homme... » (p. 13). Cela a commencé un jour, pour Henri Grivois, d'acquiescer une quasi-certitude comme ça a commencé un jour pour quelqu'un la psychose naissante. Ces quelques lignes ensuite citées en quatrième de couverture donnent le ton. Cela aurait commencé un jour, pour Grivois, de prendre le parti de la psychose naissante, puis, avec ce livre, de poser les conditions et les conséquences de ce parti pris. Avant ce jour, il y avait un constat d'échec partagé, celui du patient et le nôtre, « un extraordinaire naufrage » (p. 134) situé différemment du point de vue de chacun des partenaires<sup>1</sup>.

C'est en partie pour dépasser l'indicible de cette expérience et sortir de son instabilité, que j'ai segmenté la psychose naissante. (p. 21)

Segmenter signifie ici isoler en entité, localiser, dater, constituer comme événement :

Dans les heures et les jours de sa naissance à la psychose, le sujet semble venir d'un lieu et d'un temps inassignables, d'un point asymptotique de l'expérience humaine. Il n'est en proie ni au désordre ni à la désorganisation temporo-spatiale. Il est au contraire extrêmement présent, attentif et même sur le qui-vive. (p. 11)

Acharné à comprendre et déçu des modèles, Grivois n'est cependant pas le premier à décrire cet état. Mais les descriptions antérieures valaient, dit-il, pour des patients « déjà traités », il ne s'agit alors plus tout à fait de psychose naissante au sens où il l'entend, celle-ci se situant, en quelque sorte par définition, en amont de la rencontre avec le psychiatre. Il faut encore citer Grivois pour rendre compte de ce qu'il cerne :

Une histoire qui les place au centre instable et singulier du monde. Le sujet se sent projeté au cœur d'un système sans limite, par une polarisation qui lui semble à la fois arbitraire et impensable.

Tout découle de cette expérience centrale. (p. 13)

---

1. Un même constat de « ça ne marche pas » est au départ du livre de Françoise Davoine, *La folie Wittgenstein.*, Paris, EPEL, 1992. Pour elle aussi, à un constat d'échec de nos méthodes thérapeutiques s'ajoute un constat d'échec à communiquer. H. Grivois parle de « communication souvent gestuelle de ce vécu ineffable » (p. 135), F. Davoine, quant à elle parle de « définition ostensive » ou de l'outil des noms qui est cassé.



« *Seul au cœur de l'espèce humaine...* » (Henri Grivois, *Naître à la folie*, p. 75)  
L'Hôtel-Dieu de Paris, 1, rue du Parvis Notre-Dame  
Photographie Jean-Claude Arnoux

Expérience centrale, centralité, polarisation sont les termes qui reviennent constamment pour décrire cette ouverture d'une scène qui se peuple, cette expérience paroxystique. La polarisation est définie comme étant le sentiment dont témoigne le patient d'être au centre de la totalité des autres, lui et tous les autres. Qui a commencé ? On ne le sait jamais. Cela s'accompagne d'un « fantastique sentiment d'être seul de son espèce, seul au cœur même de l'espèce humaine. » (p. 75) Pourquoi moi ? C'est arbitraire, impossible d'en fournir une signification durable. Ces termes choisis par Grivois de centralité, de polarisation se complètent (via Starobinski et Rousseau) du joli mot de concernement.

Ce sujet est complètement plongé dans un concernement universel et couplé à l'espèce humaine. (p. 51)

Le concernement peut être discret, limité, mais il peut s'intensifier frénétiquement, gagner de proche en proche, et, selon des modes variés, se généraliser. (p. 26)

La centralité ou polarisation centrale, phase majeure de la psychose naissante, se complète et se complète seulement si un homme sent à la fois une généralisation globale du concernement et qu'il se l'applique. (p. 27)

On dira alors que cet homme est complètement fou. Il y a, pour Grivois, une vérité du patient en psychose naissante à lire dans la trivialité de ce « complètement fou ».

Si le psychotique [...] s'exprime publiquement c'est qu'il est arrivé à penser que son histoire concerne tout le monde et que tout le monde est concerné par lui. (p. 135)

Notons cependant que tout à la fin du livre l'usage du terme concernement sera relativisé, il a certes servi un temps mais il ne constitue pas une entité. (Cf. p. 168)

Pour ce qui est de la polarisation centrale, Grivois précise lui-même que ce n'est pas seulement un terme descriptif. C'est un mode d'entrée en relation avec le patient et un agent thérapeutique actif. (Cf. p. 136). Grivois dit de plusieurs façons le parti qui va être le sien d'« entrer dans l'univers de la polarisation centrale » et d'y rester avec le patient :

Cesser de surplomber cette expérience [...] (p. 59)

partager la propre fascination du patient et ainsi jusqu'à un certain point lui faire partager la nôtre. (p. 123)

Ce parti pris procède d'un postulat, d'un *credo* : l'épisode central est réel, il doit être repris comme un événement réel, tout un chapitre développe cette notion d'événement réel.

Je tiens pour vrai le fantastique contexte interindividuel révélé par le patient dans la mesure et même précisément d'autant plus qu'il s'est manifesté à ce niveau public. (p. 56)

Son expérience centrale est réelle et ce qu'il en dit est aussi vrai en tout cas que ce que nous pourrions dire de notre expérience actuelle. (p. 67)

A la justesse de cette position répond un effet pratique :

Le fait de respecter et de ne jamais revenir sur la réalité phénoménale de ce que vit le patient [...] nous permet de créer un lien. (p. 109-110)

Comme pour le psychanalyste, le savoir qui opère est textuel. Grivois parle d'une volontaire mise à l'écart du savoir extérieur au patient, ce que nous appelons savoir référentiel. Puisque ce que dit le patient est vrai, aucune description ne peut être mise sur le même plan que son récit lui-même<sup>2</sup>.

Tout au long du livre, de multiples façons, avec vigilance, est réitéré le geste volontaire de ne pas tenir compte du savoir psychiatrique accumulé par des générations de praticiens attentifs, de se maintenir en-deçà ou au-delà des découpages sémiologiques et nosographiques auxquels ils ont abouti.

Il ne s'agit pas seulement de tenir ce savoir en réserve. C'est qu'il n'a pas pour objet la psychose naissante, elle n'est ni son objet, ni son lieu, ni son temps. L'invention de la psychose naissante se tient à l'orée de ces fragmentations, avant toute parcellisation, partialisation symptomatique. Ce savoir pourra être précieux, mais plus tard. Plus tard un diagnostic sera établi, « quoiqu'en disent les antinosographes nonchalants » (p. 70), dit avec humour Grivois à ceux qui auraient été tentés de le qualifier ainsi lui-même. Alors, pourquoi le faire par anticipation ? En amont de toute nosographie la psychose naissante conserve une unité, dont il dit pourtant que « l'effondrement est toujours annoncé comme imminent ». (p. 193)

Cependant, l'invention elle-même du concept se fonde sur une critique de ce savoir, de sa dérive objectivante.

Attention aux amalgames nosologiques basés sur des rapprochements purement sémiologiques. (p. 23)

---

2. Déjà Érasme faisait dire à la folie : « Je ne sache personne qui me connaisse mieux que moi. » Cf. *Éloge de la folie*, Paris, Garnier Flammarion, 1964, p. 18.

Lorsque

à l'histoire ou aux histoires du patient, le psychiatre répond en s'appuyant comme en médecine, sur un savoir extérieur au patient. (p. 48),

il suggère une vision des choses, il rate la psychose naissante en s'appuyant sur la description d'autres patients « infiniment plus avancés dans la carrière psychiatrique » (p. 49), il éparpille les signes, il anticipe sur un devenir accablant (*cf.* p. 49). Grivois dit qu'il s'applique à court-circuiter les découpages psychiatriques et, à propos de la séparation classique entre désordre de l'humeur et désordre des idées, qu'il essaie de l'oublier.

La voie de la sémiologie et des mécanismes ne mène nulle part, si ce n'est à des subtilités cliniques de plus en plus précises mais sans signification. (p. 168)

Ici un pas de plus est franchi dans le refus de modèles d'autant plus « passéistes et réducteurs » qu'ils sont alors présentés à seule fin d'être ainsi écartés. Remarquons toutefois que l'on n'oublie que ce dont on a eu d'abord connaissance. Cet oubli volontaire dont Grivois témoigne balaye plusieurs pratiques fort différentes sans davantage préciser sur quel(s) point(s) porterait sa critique.

En ce qui concerne l'anamnèse, Grivois ne cède pas au préjugé qui consiste à étudier le présent sur le modèle du passé. Seuls l'intéressent les faits – à constituer – dans les heures et les minutes qui ont précédé, c'est-à-dire dans le vif de l'expérience centrale en cours.

Maintenir le contact au lieu même de ce qui arrive. (p. 33)

Maintenir le sujet au plus près de son expérience de centralité, c'est-à-dire dans la relation de connexion généralisée [...] pari [...] pour éviter non l'émergence mais les fixations délirantes ou caractérielles liées à la sédation (p. 110)

Cette segmentation temporelle, constitution de séquence dramatisée comme telle en unité de temps (peut-être aussi de lieu et d'action) permet de dissocier les faits de leur interprétation. Or, c'est à cet endroit qu'il faut aller vite. Et H. Grivois pousse la conséquence de cette constitution de l'épisode psychose naissante comme séquentiel à une nouvelle conception de sa temporalité. Il s'agit – thèse forte et peu commune en psychiatrie – d'une « urgence absolue »,

au même titre que les trente premières minutes d'une thrombose coronarienne. (p. 123)

Là va être l'essentiel de son intérêt pratique, « dans le cadre de soins véritablement intensifs » (p. 123) ; comme on sait que Grivois a étudié la réanimation, on se doute que c'est sérieux. Que l'on se détrompe cependant quant à la tentation de recourir au modèle fascinant de la crise (au sens, précise-t-il, de paroxysme et rupture plutôt bénéfiques, d'effet cathartique),

la psychose naissante la plus bruyante est à court terme de meilleur pronostic simplement parce qu'elle est révélée et donc soignée plus tôt (p. 138)

Quel est l'enjeu vital ? S'agit-il de donner son plein statut à cette séquence initiale, tout en maintenant qu'elle ne peut être décrite pleinement avec des mots ? Dès lors maintenir le suspens de toute signification et surtout de toute interprétation trop rapide qui fixerait un délire ? A ce titre rester avec le patient dans sa polarisation productive de comportements et d'idées, éviter toute sédation trop rapide ?

Cette métaphore médicale est la plus frappante mais elle n'est pas la seule :

Il faut cesser de tourner autour de ces patients avec la gêne et la douceur propre au praticien qui craint de mobiliser un foyer de fracture. (p.133)

Pour Grivois, quand on a admis que toutes les hypothèses reposent sur la centralité, on peut aborder le bouleversement en maintenant l'ensemble intact, en maintenant la continuité de l'histoire du sujet, parce que l'aventure qu'il vit est, pour lui, globale. On ne s'adresse pas à la partie saine du moi mais à un sujet complètement fou et complètement là.

De même que la psychose naissante se tient en dehors des savoirs psychiatriques constitués, de même (faut-il dire de même ou en conséquence ?) elle s'abstient de se prononcer sur une causalité. La question est ouverte clairement :

Ne peut-on maintenir les corrélations sans préjuger d'une dépendance causale ? (p. 159)

Il serait peut-être temps d'abandonner l'abord de la psychose sous l'angle exclusif d'une recherche tendant à tester un déterminisme originel quelconque. (p. 196)

Il y a, en effet, s'il s'agit de « tester un déterminisme originel », une erreur dans la méthode. S'agit-il d'une position de principe ? On s'interdirait de poser la question de la cause dans la recherche même ? On

admettrait que la psychose naissante aurait surgi *ex nihilo* ? Ce parti pris fondé dans la pratique l'est-il dans la recherche ? Il me semble que Grivois ne nous livre pas à ce sujet toutes ses hypothèses. Il pose la question :

Faut-il admettre que cette expérience, expression extrême d'une relation individuelle, ne peut être intégrée dans aucune chaîne causale précise ? Surgirait-elle dans sa complétude centrale [...] sans intermédiaire nous ramenant alors à une causalité d'ordre bio-anthropologique ? (p. 188)

Puis, à la suite de cette question, au moment où l'on ne l'attend plus, Grivois risque sa propre hypothèse. (déjà un peu amorcée p. 158). On pourrait penser qu'elle est sans doute elle aussi d'ordre plus phénoménologique que causal. En fait, il me semble que simplement sa question porte alors plutôt sur le déclenchement que sur l'origine.

On découvrira peut-être que la polarisation naît, avant d'atteindre toute sa majesté, dans l'indistinction d'une première expérience duelle. Ne peut-on envisager la mise en place graduelle de l'expérience centrale à partir de la transfiguration et le gonflement véritablement métaphysique et sans limites d'un rapport interindividuel réel c'est-à-dire actuel ? Ce dernier, présent au départ, survit à travers le brouillard de la polarisation centrale. Le travail avec de tels patients nous amène souvent à cette conclusion, celle d'un point de départ personnalisé. Nous ne l'atteignons qu'après la sortie de l'épisode central. L'être fascinant et radieux a été très proche, à la fois initiateur et rival. Quand l'ordre antérieur reprend place, ce double s'efface et se noie même car il n'a plus de privilège, la méconnaissance généralisée le recouvre et annonce la fin de la nuit. (p. 188-189)

C'est beau et presque cinématographique mais un peu énigmatique. Curieusement ce passage s'est associé pour moi à quelque chose d'assez frappant avancé par Lacan dans le séminaire sur *Les structures freudiennes dans les psychoses*. Lacan, lui aussi pose avec insistance tout au long de ce séminaire la question du déclenchement à propos du délire de Schreber, isolant une période qu'il appelle, faute de mieux, prépsychotique.

Le délire commence à partir du moment où l'initiative vient d'un Autre (avec un A), où l'initiative est là, fondée sur une activité subjective : l'Autre veut cela, et d'ailleurs il faut y mettre des réserves, il veut cela et il veut aussi surtout qu'on le sache, il veut le signifier. Nous entrons, dès qu'il y a délire, à pleines voiles, dans le domaine d'une intersubjectivité dont tout le problème est de savoir pourquoi elle est fantasmatique.

L'important, le révélateur aussi, le significatif, c'est le cas de le dire, est de voir apparaître au niveau de l'entre-je, c'est-à-dire au niveau du petit autre, du double du sujet, de ce quelque chose qui est à la fois son moi et pas son moi, des paroles qui sont à la fois une espèce de commentaire courant de l'existence que nous voyons dans l'automatisme mental ce commentaire des actes, cet écho de la pensée<sup>3</sup>.

Cette « indistinction d'une première expérience duelle » et ce « gonflement sans limite d'un rapport interindividuel réel » s'éclaireraient peut-être autrement à la lumière de la distinction lacanienne entre le petit autre et le grand Autre.

Une remarque critique maintenant. Le « rude passage » qu'est « l'entrée partagée dans l'univers de la polarisation centrale », et tel qu'une fois franchi ce cap on y reste avec le patient demeure un tantinet abstrait. Les vignettes cliniques qui sont là pour illustrer la thèse de la psychose naissante, de la polarisation centrale, embrouillent plus qu'elles n'éclairent. L'hypothèse de travail est parfaitement étayée et convaincante. Si elle est fondée à partir de constatations cliniques – et là-dessus le lecteur est prêt à donner son crédit – le principe même de l'utilisation de la clinique comme illustration va à l'encontre de la démarche méthodologique. Avec de si courts exemples choisis sur mesures tout peut être montré et le contraire aussi bien. C'est la théorie qui attend sa confirmation de l'expérience.

On souhaiterait donc une monographie complète, un seul cas, qui ne serait pas nécessairement illustratif mais qui pourrait prendre une valeur paradigmatique ne partageant pas la crainte annoncée : « éviter de donner trop l'avantage aux vécus trop particuliers » (p. 189). Cet homme qui, un jour, a résisté aux protocoles des interrogatoires habituels, oui, comment, comment se serait-on soumis à ce dont il avait à témoigner ? On le suivrait avec l'auteur jusqu'à cet indicible centre. On irait avec lui jusqu'à « la genèse de la globalité insaisissable du départ » (p. 111). Celui avec lequel s'est inventée la méthode de partage de la fascination, avec lequel on tenterait de formuler sérieusement l'expérience pied à pied (soit « l'aider à aller au bout d'une formulation »). On aimerait observer comment le phénomène basal que Grivois situe « dans une intersubjectivité active, en s'éteignant à son rythme ne se pérennise pas sous la forme de significations délirantes » (p. 112). Pour celui-là qui

---

3. Jacques Lacan, *Les structures freudiennes dans les psychoses*, séance du 11 avril 1956, version sténotypée.

aurait évolué de façon naturelle en manie au sens ancien du terme apparaîtrait l'urgence à naître à la folie.

Une telle urgence contrevient à la *doxa* de la psychiatrie. Dans l'opinion commune, un délire mettant fin à l'instabilité avec des effets d'acalmie voire de sédation est plutôt considéré comme une amélioration.

Quelle que soit l'option prise, sur cette question, il y a une double difficulté à la poser de façon générale, d'une part en gommant la particularité de chaque cas et, d'autre part en ignorant les différentes formes que peut prendre le délire<sup>4</sup>. Or, c'est pour tous que H. Grivois nous semble ici avoir choisi l'option d'empêcher le délire. Et, le délire, notons-le, en tant que distinct de la psychose naissante. Car la psychose naissante et le délire sont distingués dans le déroulement séquentiel, dans la description, dans la structure, dans le pronostic, dans leur intérêt pratique. Cette conception du délire comme pouvant venir en un temps second expliciter et justifier l'expérience initiale, qui, elle, était réelle et indicible est, sur ce point, résolument clérambaltienne. Une telle parenté attire l'attention car le maître de l'Infirmierie pratiquait, lui aussi, dans un lieu privilégié pour accueillir les psychoses *in statu nascenti*. Pour lui aussi (quoique avec des présupposés théoriques très différents et même contraires puisqu'il observait des mécanismes en vue de constituer une sémiologie et rédigeait des certificats), l'événement était réel. Notons encore que Clérambault était également soucieux de ne pas confondre la description des phénomènes avec leur explication, mais il ne soignait pas ou très peu et là s'arrête la parenté. Il est possible toutefois en lisant plus d'une observation de Clérambault de trouver dans sa sémiologie une admirable présentation du concernement au sens de Grivois. On peut alors regretter que Grivois refuse avec une telle véhémence en le traitant de myope ce qu'il y a de plus proche sans pouvoir le reconnaître.

---

4. Par exemple, dans son étude monographique *Marguerite, ou l'aimée de Lacan*, Jean Allouch montre que le délire se module dans son rapport à l'acte. Les thèmes varient, se concurrencent, se succèdent en servant à rapprocher ou à éloigner l'imminence de l'exécution de l'attentat. Il est exclu, dans un tel contexte, de parler du délire en général, ni dans le sens de le souhaiter à tel moment pour sa vertu sédative, ni d'imaginer pouvoir l'écarter pour ce qu'il fixerait.



Pour avoir tué sa femme et leurs quatre enfants, massacré neuf habitants du village souabe de Mühlhausen, sévèrement blessé douze personnes et mis le feu aux granges avant d'être abattu et laissé pour mort, Ernst Wagner reste le plus célèbre des paranoïaques allemands. Enfermé pour le reste de sa vie à l'asile, il y poursuivit son activité littéraire, tenta de s'y suicider et, le premier, s'inscrivit au parti nazi. Dans *Délire*, pièce en trois actes, il met en scène la folie de Louis II de Bavière, ses soubassements politiques et religieux, mais aussi les rapports du roi avec son psychiatre jusqu'à leur aboutissement dans une mort commune.

*Wahn (Délire)* a été mis en voix, le 5 juin 1993 à Paris, à l'occasion du colloque « De la folie à écrire », par la compagnie José Manuel Cano López – Autruche théâtre.

Anne-Marie Vindras  
*Louis II de Bavière*  
*selon Ernst Wagner*  
*paranoïaque dramaturge\**

Notes dramaturgiques  
à l'intention des acteurs-lecteurs de DÉLIRE,  
texte dramatique d'Ernst Wagner

José Manuel Cano López<sup>1</sup>

NE PAS OUBLIER...

- Le premier choc ressenti à la lecture du texte, (secousses en profondeur). Bien garder en mémoire les ondes. Les ramener à la surface au moment de la mise en voix.

- La construction de l'œuvre : premier acte, le drame historique à l'écriture surannée et quelque peu engoncée ; deuxième acte, la poésie qui jaillit du délire, souvent fulgurante, douloureuse mais parfois pesante (description du congrès des races à Genève notamment) ; troisième acte, de nouveau le drame historique mais qui, cette fois, s'achève en tragédie !

- La complexité des deux personnages, les plus théâtraux : le roi Louis II, plongé dans son délire et le Baron des Coraux dans toute sa démesure d'acteur.

- Qu'on y parle aussi théâtre (s'en souvenir également) :

---

\* Cf. Anne-Marie Vindras, *Louis II de Bavière selon Ernst Wagner paranoïaque dramaturge*, trad. de Claude Béal et Anne-Marie Vindras, Paris, EPFL, 1993.

1. José Manuel Cano López a mis en scène de nombreux textes de Goethe, Lorca, Carroll, Alain Fournier, Büchner, etc.

ROI – Tout travailleur mérite son salaire, le travailleur intellectuel aussi, le comédien aussi. (*Le Baron des Coraux salue la justesse de ce jugement porté sur la profession en s'inclinant profondément*). Présentez-vous à la caisse du château. (*Le comédien salue à l'avance l'accueil qu'on va lui réserver en s'inclinant jusqu'à terre*). Puis, retirez-vous dans nos montagnes où vous apprendrez à vous taire. (scène 1, acte III), p. 70.

- Le malaise se nichant profondément en nous après la découverte du cas Wagner, ses meurtres, son délire, sa persécution.
- La fascination pour la mise en abyme d'Ernst Wagner et de Louis II de Bavière (l'essence même de l'acte de la création théâtrale, naître de nouveau dans un autre soi-même.) :

Ce que j'écris dans *Délire*, c'est à vrai dire un drame de l'expérience vécue. Je me suis dit que je ne pouvais pas représenter dans un drame ma propre affaire, et en plus, je ne voulais plus m'y enfoncer si profondément. J'ai transféré ma petite situation sur la grande situation du roi. 21 avril 1921 (p. 104).

- Le parallèle immédiatement présent entre le *Louis II de Bavière* d'Ernst Wagner et le *Woyzeck* de Georg Büchner. Relisez mes notes dramaturgiques sur notre mise en scène de *Woyzeck* et appliquez-les à *Louis II* :

« *Woyzeck* est une tragédie de la nuit, ou plutôt du crépuscule. Les scènes majeures se déroulent entre chien et loup, à ce moment symbolique où l'errance du sens est la plus vive, où la menace imprécise qui rôde sur l'homme est la plus sensible. La nuit, l'ombre, autant d'images pour fixer la fêlure du monde, le défaut du sens.

Tout est déjà écrit dans l'inconscient des personnages, nul n'ignore sa place, la durée est seconde, elle compose seulement le déploiement nécessaire des différentes périodes d'un rituel. L'Inconscient, mais aussi l'Histoire, mais aussi le Mythe. Les Protagonistes sont sous le regard d'un Dieu indifférent. Le monde sonne creux. Le sens s'écoule comme d'une blessure, l'hémorragie s'accroît d'une scène à l'autre jusqu'au meurtre final. »

(Les protagonistes de *Délire* et Ernst Wagner lui-même, vivent aussi « sous le regard d'un Dieu indifférent »)

« *Woyzeck* court à sa propre perte en tuant Marie. Ce meurtre ne se résume pas à un banal fait-divers. Il est en premier lieu, le sacrifice consenti par une communauté pour fixer le mal qu'elle porte en son sein. »

(poursuivons le parallèle :)

« Marie et Woyzeck (Louis II et Wagner ?) pourraient bien être des victimes émissaires qui se voient attribuer la fonction anthropologique de régénérer par leur sacrifice une société corrodée par l'usure de sens.

Ils sont réduits à des écorces agitées par les soubresauts de leur inconscient. Ils sont pourtant dévorés de lucidité sur le sort qui leur est échu.

Transe des personnages. Une ronde infernale les emporte. Ils ignorent qu'ils sont l'abcès de fixation des humeurs d'une ville (d'une société ?). Leur disparition est la condition de la purification de ses habitants. »

• L'incroyable similitude des dernières scènes de *Délire* et de *Woyzeck* :

WOYZECK :

Le couteau, le couteau, j'allais l'oublier !

Je vais le jeter là.

Il s'enfonce comme une pierre dans l'eau sombre !

La lune est comme un fer sanglant !

Le monde entier veut-il me trahir ?

Non, il est trop près du bord, les baigneurs le trouveront.

Là c'est bien, mais l'été ils plongent,

pour ramasser des coquillages, bah, il sera rouillé.

Personne ne le reconnaîtra, j'aurais dû le casser !

Est-ce que j'ai encore du sang sur moi ?

Il faut que je me lave.

Là une tache, et là encore une.

LE ROI :

Lac, prends pitié de moi !

Soleil, donne-moi de la force ! O ciel, sauve-moi, enfer, viens à mon secours ! J'appartiendrai à qui me sauvera ! (*Il se redresse d'un bond, arrache sa redingote, entre dans le lac, y marche, s'y avance de plus en plus loin et disparaît derrière les frondaisons en nageant. Le silence se prolonge puis on entend sa voix venant d'assez loin*). Au secours ! Je coule ! Au secours ! (p. 94).

Ne pas oublier (surtout) la solitude d'Ernst Wagner.

Notre mise en voix s'achèvera par la lecture, en voix *off*, de la lettre qu'Ernst Wagner écrivit à un directeur de journal.

Ce drame *Délire*, seul moi pouvais l'écrire.

On dit d'un écrivain qu'il a vu toutes les horreurs de l'enfer. Mais il ne les a pas vécues personnellement, non absolument pas.

Moi si, je suis allé en enfer jusqu'à son centre, dans ce hourbier incandescent.

Et je pourrais moi aussi en faire une description, quelle description !  
Mais si je parlais de moi-même, ils s'écrieraient tous : regardez donc, comme le petit veut se faire grand ! C'est pourquoi je parle de quelqu'un qui, bien qu'il ait trôné dans les hauteurs, est un compagnon de souffrance. Qui a vécu dans le même tourment et la même damnation. Drame du vécu ? Oui. Drame du destin ? Oui. Il n'y avait rien à y faire, c'était déterminé. Drame de la pitié ? Oui. Cela ferait-il honte au malheureux ? Nous tous, tous avons besoin de pitié.

Un homme seul, pitoyable et les appels du saxophone d'Edouard Garrido.

« Le minuscule point d'où naît la grande douleur ».

(Michel Deutsch)

# Marie-Magdeleine Chatel

## *Malaise dans la procréation\**

Moustapha Safouan

LES PROGRÈS de la médecine scientifique ont permis l'articulation par les femmes de l'une ou l'autre de ces deux demandes contradictoires, qui n'ont plus rien à faire avec « l'art de guérir » : celle de l'interruption de la grossesse (IVG) et celle de la fécondation *in vitro* ou FIVETE.

Il reste que grossesse et accouchement sont des événements autrement plus complexes que ne l'imagine cette médecine. Non pas qu'il y aille d'un mystère. Il suffit de lire l'histoire de telle fécondité dont Marie-Magdeleine Chatel retrace la genèse pour voir que le « mystère » réside en ceci : que l'effcience des paroles que nous échangeons dans le champ du langage ne s'épuise pas dans les significations qui s'y articulent sur le moment ; ces paroles subsistent parfois ailleurs au titre de signifiants dont l'agencement (telle date renvoyant à telle autre, tel nom à son anagramme, etc.) détermine des significations que le sujet né de leurs rapports dans cet ailleurs, celui de l'énonciation, signifie sans savoir ce qu'il signifie ni même qu'il signifie. Ces significations sont celles de nos désirs. D'où se conçoit l'hétérogénéité du désir par rapport à la demande effectivement articulée ou ce qui s'y allège comme volonté.

Or, c'est à ce règne, aveugle, de la volonté que la médecine de la procréation a apporté des instruments pour l'aider à se réaliser. « Plus qu'aux idéaux des mouvements féministes comme tels, précise judicieusement M.-M. Chatel, c'est au défi volontariste qu'elle a fourni son savoir et ses compétences. Ce n'est pas l'enfant comme personne à venir qui intéresse cette médecine, mais la capacité physio-biologique de la femme de faire des bébés à sa demande » (p. 25).

Avec cet « escamotage du désir », l'enfant ne vient plus de l'inconnu au risque de ses géniteurs, ce sont ces derniers qui sont instrumentali-

---

\* Paris, Albin Michel, 1993.

sés en vue de sa fabrication. Sans que le nombre des avortements ait diminué pour autant, pas plus qu'il n'a augmenté du fait de leur légalisation. Ce qui ne veut pas dire que cet escamotage fut sans effet. Avec le passage du « registre érotique », au « registre vétérinaire », la femme est prise à son propre piège, et parfois se prend pour une voleuse d'enfants qu'on ne lui a pas donnés ; parfois aussi elle recule devant la perspective de l'enfant programmé, non attendu dans une lignée : d'où les « accidents » qui surviennent juste avant le rendez-vous pour la pose d'un stérilet ou juste avant de prendre une pilule déjà prescrite.

Mais c'est à la description des effets de l'IVG, comme à l'analyse des significations obscures qui sous-tendent sa demande, que l'auteur consacre la plus grande partie de son chapitre intitulé « Ne pas avoir d'enfant ». Aucun compte rendu ne saurait communiquer ici au lecteur l'impact que donne à ces pages l'expérience directe de M.-M. Chatel.

Le deuxième chapitre « Avoir un enfant » suit le progrès de l'investigation scientifique et technique, qui a fait que la médecine « D'une médecine de femmes décidée à améliorer leur confort (contraception, avortement légal, accouchement sans douleur, péridurale, bain du bébé à la naissance, présence du père à l'accouchement),... est devenue une médecine prescriptive. » (p. 68). Toujours en vue d'une gestion rationnelle du vœu d'enfant. Mais cette rationalité se paie d'une élision de la femme, dont seul le corps « femelle » est tenu pour responsable de la procréation. « Le résultat de cette élision est la montée du problème de l'infertilité. » (p. 71). A l'augmentation des demandes de soins pour infécondité répondent les techniques contemporaines de maîtrise de l'infertilité : insémination artificielle et banques de sperme, fécondation *in vitro* et congélation d'embryons, dons d'ovocytes et tests de l'embryon, etc. La plus grande partie de ce chapitre est consacrée aux débats, et parfois à l'angoisse, suscités par ces méthodes et les cadres juridiques qui visent à la légaliser, comme à leurs effets sur les femmes qui y font appel et les enfants qui en sont les produits. Sans oublier la dimension de spectacle dont elles font l'objet. Car enfin si la jonction de l'acte sexuel à ses fins procréatrices, condition requise par des siècles de christianisme, a cédé la place à leur disjonction, cela n'a pas été sans que le spectacle nous ait poussé du côté d'une fascination pour cette substitution de places entre le discours scientifique et le discours religieux.

Or, en fait, ce discours de la science promet un idéal qui est rien de moins que l'abolition du symptôme. Autant dire qu'il traite la souffrance comme un universel au mépris de ce qui se noue dans le symp-

tôme d'une conjonction, où subsiste le sujet, entre le réel dont il provient et le symbolique où il se déchiffre. De fait, c'est toute la charpente symbolique dont se soutenaient jusqu'à présent nos sociétés avec leurs régimes de filiation, qui est en passe de périr, sans que nul puisse dire ce qui adviendra le jour où chacun aura « son » enfant, celui que lui aura donné la science. Telle est la conclusion, véritable cri d'alarme, de l'auteur.

La gravité de sa question, la rigueur de ses analyses et la justesse de ses appréciations rendent la lecture de ce livre des plus prenantes.

# VISAGES



DU

# MONDE

VISAGES  
DE FOUS

REVUE MENSUELLE  
N° 30 - 15 DÉCEMBRE 1965  
PRIX : 1 FRANC

---

# Document

---

## Écrits d'aliénés\*

Gaston Ferdière

**L**A LITTÉRATURE DES ALIÉNÉS ? Non. C'est là un titre que je ne pouvais me décider à écrire ; voici deux mots : *littérature* et *aliénés* qui ne répondent pas plus l'un que l'autre à des notions bien précises ou dont, en tout cas, l'esprit puisse me satisfaire – même provisoirement – ; les accole-t-on et aussitôt, en vertu d'inéluctables tropismes et de mécanismes associatifs qu'ont créés trop de discussions et trop de lectures, une foule d'autres mots se précipitent, que chevauchent plus ou moins commodément des pensées : génie, déséquilibre supérieur, inspiration, poésie illogique, sublimation... que sais-je ?...

Il ne s'agit pas ici d'effleurer aimablement les problèmes les plus délicats de la psychopathologie, mais bien d'apporter quelques documents dans la gangue même de l'authenticité et de montrer un *visage* des asiles ; ma besogne s'en trouve simplifiée : rédiger à côté des textes originaux ce que l'argot journalistique appelle des *chapeaux*, en présentant à grands traits leurs auteurs.

Et voici d'abord le *maniaque* des psychiatres ; il réalise la conception la plus classique et la plus populaire du fou ; c'est l'excité qui s'agite et gesticule sans cesse, rit et pleure au cours de la même minute, ne cesse de crier ou de chanter des phrases incohérentes ; si on lui remet un crayon et un papier, il cherchera à transcrire le flot ininterrompu de ses pensées, mais un moment seulement.

« – Ah docteur, votre miroir de fer... mais ce fer tue la vertu de Lucifer la laiterie sent l'éther... »

Ici commence un griffonnage qui défie toute interprétation ; le malade maintenant couvre la feuille de large paraphes et de traits désordonnés jusqu'à ce que sa mine se casse.

---

\* Publié dans *Visages du monde*, revue mensuelle, n° 30, « Visages de fous », 15 décembre 1935, rédacteur en chef Georges Pillement, 15, place des Vosges, Paris. Nous remercions Anne Ferdière.

« L'essai de simulation de la manie aiguë » d'André Breton et Paul Eluard<sup>1</sup> utilise longuement le mécanisme d'association automatique de mots (souvent au hasard des assonances) qui apparaît en toute clarté dans la courte citation que je viens de faire ; c'est assez dire qu'il s'agit là d'un véritable genre littéraire au même titre que le sonnet ou la ballade.

Ce gentilhomme, maigre et pâle, au regard lointain, au masque impassible, figé dans des attitudes d'automate est atteint de démence précoce depuis dix ans ; presque chaque jour il écrit des lettres ou de courts billets qu'il abandonne sur la table :



A Monsieur le Correspondant des cas  
Office de la Cathédrale

.....

C'est une sasculnerie ou une achalande contraire qui retirera les services de ces couleurs excepté le cas de résartoire sous réserve ou advertance.

ATHÈNES

A UN ATHÉNIEN

« J'ai un Livre auquel je tiens beaucoup livre de Vers pouvez-vous le refaire dans un Bidon pour ne pas perdre l'Intelligence, un livre de Jardins Ouvriers dont j'ai fait une conférence jeune, puis la Bible de Sacy à mettre dans un Bidon puis un dictionnaire d'anglais dans un bidon également c'est très possible que ces quatre volumes et mon ingéniosité, servent la Planète. J'y mettrais également un peu du style de Notre-Dame contre le mot Velin.

Je ne peux admettre une seule fermeture, je suis sûr de mon bidon et du mot Argonne.

Veuillez agréer et me répondre d'après la bonne lecture mon pays est trop ridicule avec le sens « allaient mieux » ou sentiment allaient mieux.

Adresse noire chez Monsieur [...] à Rouen

Rampe Bouvreuil

*Mots importants bidon et Argonne<sup>2</sup> ».*

1. *Les possessions* in : *L'Immaculée Conception* (Éditions surréalistes).

2. C'est le malade qui pointe ainsi et souligne ces « mots importants ».

Tu m'envoyes une lettre  
 Ouvre moi un compte  
 Ouvre moi individuellement  
 Ouvre moi pour être général du temps.  
 Ouvrez moi un temps à compte  
 Ouvrez moi pour ne pas pousser une personne  
 Ouvrez moi contre je ne sais plus ce que je dis  
 Ouvrez moi ce n'est plat moins de seize et deux  
 cents forces et seize de finance  
 Ouvrez moi au raisonnement de Ah Monsieur car  
 Monsieur dépend ici. »

. . . . .

Ces textes mettent en relief à côté des néo et paralogismes, des mots privilégiés ou fé-tiches, véritables stéréotypies. Je les emprunte au récent essai de Jacques Delmon sur la schizophasie<sup>3</sup> ; se proposant d'étudier les troubles des fonctions du langage chez le schizophrène, cet auteur a songé à leur appliquer la méthode utilisée par Head chez ses aphasiques ; il a pu montrer l'établissement des troubles à des niveaux différents, correspondant à la désintégration des fonctions étagées : troubles verbaux, nominaux, syntaxiques, sémantiques (ces derniers réalisant la véritable incohérence idéique). Il est à souhaiter que d'autres viennent généraliser ces procédés et les appliquer par exemple aux ultimes productions du pauvre Hoelderlin.

Un dément sénile à teinte mystique me remit un jour un petit carnet de notes aux pages blanches ; au début, il avait fait insérer huit pages vertes sur lesquelles était imprimé le fruit de ses méditations ; cela s'appelait pompeusement :

LIVRE D'OR  
 LA TERRE APPARTIENT AU SEIGNEUR  
 UN VOLCAN...

*se rallume à l'aurore des temps nouveaux*  
 « Résumé des Croyances d'un Chrétien du XX<sup>e</sup> siècle. »



Le texte était d'ailleurs encombré de citations multiples des Évangiles ou de l'Apocalypse ; je n'en donne que la conclusion :

« Il se dégage des connaissances indiquées précédemment que l'ÉGLISE UNIVERSELLE se composera de tous ceux qui mettent en pratique, en œuvre et en parole, les enseignements de l'Évangile, sans considération de la cellule, puisque le mot est à la mode, à laquelle ils appartiennent.

Toutefois, la réunion de personnes animées d'un même esprit, ne peut être profitable à chacun, la lutte est parfois pénible au solitaire, de plus il faut compter avec ce fluide inconnu que les premiers chrétiens appelaient le SAINT-ESPRIT et que le Père promet à ceux qu'il aime. « Cherchez et vous trouverez ».

On s'étonnerait de ne pas trouver ici des écrits des classiques paralytiques généraux mégalomanes ; chaque jour, à la visite, l'un d'eux remet majestueusement au médecin un morceau de papier plus ou moins propre ; c'est généralement une marge arrachée à un journal ; il y a rédigé sa *loi* en style télégraphique :

« *Ma loi sur terre :*

Loi de Dieu : payer tout médecin à l'année ; un prix fixe et fixé par eux-mêmes pour hôpitaux, etc. ; *prix jolis* ; la nourriture des médecins doit être celle des malades.

Dieu signe *sa loi* : chaque personne doit être payée pour acompte ou totalité suivant et aussitôt son désir ; il faut toujours lui *obéir*.

Mes lois, toutes mes lois doivent être appliquées immédiatement sur terre ; payer immédiatement personnes qui peuvent et désirent être payées suivant travail ; ne pas attendre.

Loi obligatoire : loi de Dieu ; venir en asile photographe et cinématographe les malades ; demander à tout malade s'il est guéri ; s'il est guéri il faut le faire sortir et le faire payer son séjour (six mois de délai) ; s'il retombe malade il peut rentrer immédiatement.

Dieu.

Cette loi vaut milliards de dollars et est terminée. »

Et voici une autre lettre de P. G. :

Monsieur le Ministre des Affaires Étrangères au Palais-Bourbon,

J'ai l'honneur de bien vouloir vous demander de confier ma place de délégué à la Société des Nations à un autre. Étant donné que chaque quartier de l'asile fait le jeu d'une autre nation, il m'est impossible de continuer dans des conditions ainsi. Par conséquence la question des dettes internationales nous la confierons à un autre avec qui je paie toujours pour les coupables de la guerre, pour les jaloux et inaptes, pour

le moindre arrangement. Je vous prie de vouloir rectifié, les trois milliards de francs ont été obtenue par moi et non par Édouard Herriot. Je suis était le collaborateur de M. Aristide Briand, et maintenant il y a plus moyen, avec la mentalité actuelle qui penche trop vers une future guerre, avec les nouveaux généraux, qui veuille me contenter mon ministre d'avoir gagné avec les troupes françaises et alliées la grande guerre que d'autres nous ont foutue.

Veillez, etc.

Je choisirai deux exemples d'écrits de paranoïaques, ces « fous raisonnants ». Le premier est un « compte rendu théâtral en l'an 2006 » et appartient à la collection du docteur Brunerie :

« M<sup>lle</sup> Dulilot paraît bien mignonne dans son costume de scaphandrière du deuxième acte. La voix est encore hésitante, bien que convenable dans tout le registre. M. Troumcrocquard, l'illustre basse-contre de chaque saison, éructe le *mi grave* abrogeant le dérisoire ; sa puissance lui autorise même un certain *ré* bémol creux partant du diaphragme au mépris d'une congestion phrénique. Enfin mentionnons M<sup>lle</sup> Noruskiort de Viel, une aristocratique passagère du quatrième acte. M<sup>e</sup> Céladon, ténor léger, est aussi vert-pomme que son nom l'indique. Louangeons M. Sistrélon, chef d'orchestre, qui a cependant le déplorable instinct de frapper trop violemment son pupitre. Il brisa trois baguettes qui sortaient pourtant de la maison « A la lyre respirable », Le directeur artistique, M. Convolvulain de la Roseraie, et son adjoint M. Tarcol de la Chataigneraie, durent venir saluer le public vingt-trois fois. C'est vous dire l'incommensurable succès. Une innovation idéale : au moyen de palans et de réals, il se distribue du bonbon ; de la charcuterie et des cartes postales aux galeries d'un haut. Ce supérieur acte de locomotion fut très goûté de la plèbe. Un service d'avions stationne devant le péristyle. En cas de malaise carcinomateux, de duodénite, d'agraphie par hémiplégie, s'adresser à l'atrium, au docteur de service.

« A, M. »

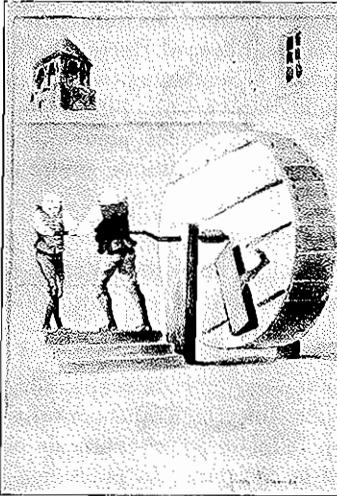
Bron, 1927.

Le second est un fragment du roman : « Le Détracteur » de l'aliénée. A...<sup>4</sup> :

« Dans cette combe les enfants gardent les vaches au son des clarines. Les enfants jouent, s'égarant, le son des clarines les rappelle à leur garde. C'est plus facile de garder qu'à l'automne où les chênaies affriandent les

---

4. Jacques Lacan : « La psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité » (Le François, éditeur).



bêtes, alors il faut courir, suivre les traces de la laine agneline accrochée aux ronces, les glissades dans la terre croulante sous les pieds cornés, les enfants cherchent, s'émeuvent, pleurent, ils n'entendent plus le son des clarines.

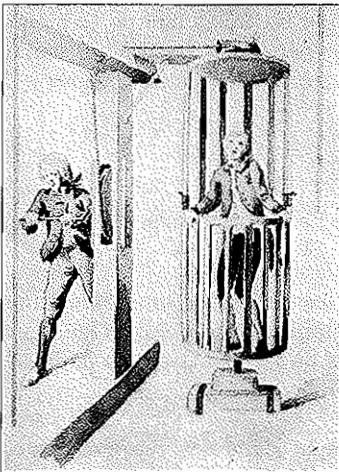
En avril, les bêtes ont leurs secrets, entre les arbustes l'herbe joue dans le vent, elle est fine, des museaux laiteux la découvrent. Quelle aubaine ! Le lait sera bon ce soir, j'en boirai une lampée, dit le chien la langue pendante.

.....  
Ses cheveux sont rejetés en arrière comme la chevelure d'un épi de seigle, il est tel un véritable frelon couleur d'aube et de crépuscule.

Ce paysan a le pied marin. Il n'a pas son pareil pour mettre, en un clin d'œil, un pé sens dessus-dessous, il reconnaît le faucheur à l'andain, recèpe les bois, dompte les taures, fait des accouples fines, désigne la reposée de l'hase, les hardées du sanglier, soulève les sachées de grain, connaît l'âge des prairies, évite les échardes, le précipice, les coulures, et protège toujours les saphènes de ses jambes nues.

Il sait bien tenir sa plume, éviter les blessures grammaticales, il envoie ses pensées à A...

Le printemps a mis ses couverts, couverts garance, couverts indigo, pâles ou vifs, lames, outres, vrilles, vases, cloches, coupes grandes comme des



ailes de coccinelles, les insectes vont boire dans les yeux des fleurs. Dans la haie, le prunellier fleurit et le cerisier balance ses couronnes blanches. Les lianes qui la recouvrent sont ajourées par des chenilles posées en boucles ou serrées par groupes, carreaux de mosaïque. Sous cet enchevêtrement c'est la note vive du corail des limaces et des petits chapeaux de mousse collés au buisson, les crapaudinettes se buttent dans les

---

*A gauche et à droite* : quelques procédés anciens pour guérir la folie selon les dessins de Georges Meunier, représentant les divers instruments de contention et de répression des aliénés en usage avant la

feuilles avec de petits chocs de sauterelles, ou tombent sur l'herbe sèche qui crie comme un gond.

.....  
 A l'ombre de tes cils comme à l'ombre des haies, on sent la fraîcheur de la sente ignorée, la boue du chemin s'efface quand tu apparais, tu changes même la couleur du temps.

J'ai déjà confié mon secret au nuage qui roule dans la combe, haleine du ruisseau que la nuit a fraîchi, il nivelle les collines et galope au vent.

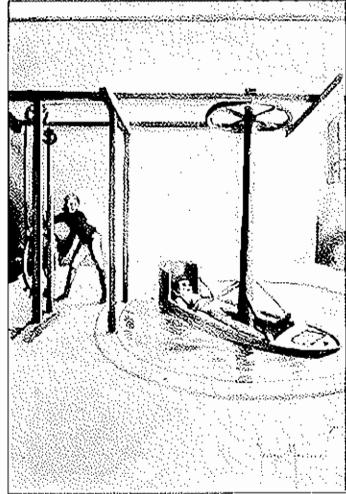
En voyant les couronnes dans le cerisier, j'ai trouvé que je ne t'aimais pas assez, leurs fleurettes étaient blanches, je ne les ai jamais vues si blanches, elles volètent autour de moi comme volètent mes pensées, je leur ai dit mon secret ainsi qu'aux étoiles qui l'ont répandu dans le monde oublié ! »

Ce n'est pas hasard que j'ai gardé cette longue citation pour la fin ; on ne peut pas ne pas être frappé de la valeur intrinsèque de cette production et elle pose d'une manière incisive la série des problèmes que j'évoquais au début de ces lignes ; quand on la connaît (comme quand on connaît d'ailleurs les admirables dessins de malades exposés l'an dernier par le docteur Jolowitz) il n'est plus possible de souscrire à la conclusion classique qui avait encore cours il y a quelques années : « Chez les aliénés, toujours des *ébauches* ; on n'assiste jamais à l'éclosion d'un génie. »

Quel renversement brutal dans l'ordre des valeurs soigneusement établi ! Voici que maintenant « *fiunt poetæ* » sous la baguette de quelque fée-psychose et que le Parnasse se transporte à l'Asile – bien rarement, il est vrai !

---

réforme de Pinel (1789-1792) : le tambour à rotation, le tourniquet à secousses, le bateau flottant et le tour. (Bibliothèque de Villejuif).





## Résumés

*Marie-Magdeleine Chatel.* – « Sens ou effet de sens »

Au cours de son enseignement, Lacan a souvent affirmé que l'**interprétation** analytique est jeu sur l'**équivoque** du signifiant. Avec le frayage borroméen, en 1974-1975, Lacan apporte des précisions qui permettent de faire une distinction entre le **sens** toujours **religieux** et le réel de l'**effet de sens** que vise notre interprétation. Il est amené à isoler la jaculation du signifiant, puis à poser « qu'en interprétant nous faisons une **circularité** avec le symptôme ».

*George-Henri Melenotte.* – « La dictée de Jung »

**Jung** écrit *les Sept Sermons aux morts* après sa rupture avec **Freud**. **Philémon** lui parle, Jung transcrit. Son **écriture** fait lit textuel à cette parole qui s'impose. Elle fait trace d'une parole, mais aussi du lien qui s'établit entre celui que la profère, son transcrit et son destinataire. Jung fournira à la fin de sa vie, une théorie de ce lien : le clivage entre **personnalité numéro 1** et **personnalité numéro 2**. Freud, pris dans ce lien, n'en fournira pas une analyse suffisante.

*Christiane Dorner.* – « La méditation de Dora »

La **Madone Sixtine** a captivé **Dora** pendant deux heures. La présentation de ce tableau permet une hypothèse de lecture du rapport de Dora à sa féminité. Par ailleurs l'image sainte de la **Mère à l'Enfant** perd sa spécificité religieuse pour apparaître comme une des premières images à portée symbolique. On la retrouve dans le **candomblé** brésilien.

*Charles-Henry Pradelles de Latour.* – « Les origines du mal dans la mythologie africaine »

Selon que la mort a pour origine, l'autre, soi-même, ou un tiers impersonnel, elle se rapporte à la **persécution**, à la **culpabilité**, ou à l'arbitraire de la **fatalité**. Cet article a pour but de montrer à travers des mythes africains d'origine de la mort que les logiques propres à chacun de ces trois discours comportent des problématiques distinctes du **sens**, qui correspondent respectivement aux registres lacaniens de la **frustration**, de la **privation** et de la **castration**, et plus précisément encore à la sorcellerie, à la religion et à la psychanalyse.

*Lucien Favard.* – « Giordano Bruno, l'expérience tragique de l'insensé »

Le rapport qu'entretient **Giordano Bruno** à la **vérité** est au centre du **système insensé** qui lui fera écrire et publier plus de cinquante ouvrages et qui le mènera au bûcher pour **hérésie**. L'étude textuelle de ce système nous permet incidemment d'affirmer que son ouvrage *Des fureurs héroïques* aura servi d'inspiration à Jacques Lacan pour proférer et écrire « La chose freudienne ».

*Ginette Pelland.* – « D'un cas de paranoïa qui résiste à la théorie freudienne »

Ce texte traite d'un cas féminin de **paranoïa** considéré par Freud en 1915. En l'abordant, Freud souhaite vivement qu'il confirme sa **théorie** de la paranoïa élaborée

en 1911 d'après l'étude du célèbre cas du Président Schreber. Or cette théorie restreint l'interprétation de la paranoïa à une **causalité homosexuelle** stricte, ce qui donne beaucoup de mal à Freud dans l'**interprétation** de ce cas féminin qui résiste à cette théorie déjà établie.

## Resúmenes *traducidos por Rodrigo Toscano*

*Marie-Magdeleine Chatel* – « Sentido o efecto de sentido. »

Durante su enseñanza, Lacan afirmó con frecuencia que la **interpretación** analítica es un juego sobre el **equivoco del significante**. Con la introducción (frayage) del nudo borromeo, en 1974-75, Lacan aporta precisiones que permiten hacer una diferencia entre el **sentido** siempre **religioso** y lo real del **efecto de sentido** que busca nuestra interpretación. Lacan es llevado a aislar la **jaculación** del significante, después a plantear « que interpretando efectuamos una **circularidad** con el síntoma. »

*George-Henri Melenotte* – « El dictado de Jung. »

Jung escribe *Los Siete Sermones a los muertos* luego de su ruptura con **Freud**. **Filemón** le habla, Jung transcribe. Su **escritura** hace un lecho textual a esta palabra que se impone. Esta escritura deja huella de una palabra, pero también del lazo que se establece entre el que la profere, su transcriptor y su destinatario. Jung proveera al final de su vida, una teoría de esta unión : el clivaje entre la **personalidad numero 1** y la **personalidad numero 2**. Freud, cautivo de esta unión, no proveera un análisis suficiente de ella.

*Christiane Dörner* – « La meditación de Dora. »

La **Madona Sixtina** cautivó a **Dora** durante dos horas. La presentación de este cuadro permite formular una hipótesis de lectura de la relación de Dora a su feminidad. Por otra parte la imagen santa de la **Madre con el niño** pierde su especificidad religiosa para aparecer como una de las primeras imágenes de alcance simbólico. Se la encuentra en el **Candomblé** brasileño.

*Charles-Henri Pradelles de Latour* – « Los orígenes del mal en la mitología africana. »

Según que la muerte tenga por origen al otro, a sí mismo, o a un tercero impersonal, ella se relaciona con la **persecución**, con la **culpabilidad**, o con lo arbitrario de la **fatalidad**. Este artículo tiene como meta mostrar a través de los mitos africanos del origen de la muerte que las lógicas propias a cada uno de los tres discursos, conllevan problemáticas diferentes de **sentido**, que corresponden respectivamente a los registros lacanianos de la **frustración**, de la **privación** y de la **castración**, y más precisamente aún a la brujería, a la religión y al psicoanálisis.

*Lucien Favard* – « Giordano Bruno, la experiencia trágica de lo insentato. »

La relación que mantiene Giordano Bruno con la **verdad** está en el centro del **sistema insensato** que le hará escribir y publicar más de cincuenta obras y que lo llevará a la hoguera por **herejía**. El estudio textual de este sistema nos permite incidentalmente

afirmar que su obra *Degli Furori heroici* (Los furores heroicos), habrá servido de inspiración a Jacques Lacan para proferir y escribir *La Cosa freudiana*.

*GINETTE PELLAND* – « De un caso de paranoia que resiste a la teoría freudiana. »

Este texto trata de un caso femenino de **paranoia** considerado por Freud en 1915. Freud desea vivamente al abordarlo que le confirme su **teoría** de la paranoia elaborada en 1911 conforme al trabajo del célebre caso del Presidente Schreber. Pero he aquí que esta teoría restringe la interpretación de la paranoia a una **causalidad homosexual** estricta, lo que da mucho quehacer a Freud en la **interpretación** de este caso femenino que resiste a esta teoría ya establecida.

## Abstracts

*translated by Catherine Béziat*

*Marie-Magdeleine Chatel.* – “Meaning or its effect”

In his teachings, Lacan often stated analytical interpretation is a play on the many meanings of signifiers. In 1974 and 1975, as the borromean concept progressed, Lacan clarified certain details, distinguishing between meaning, which is always religious and the real effect of meaning, which is the object of our interpretation. This leads Lacan to separate meaning and sound and to suggest “when we interpret, we form a circle with the symptom”.

*George-Henri Melenotte.* – “Jung’s dictation.”

**Jung** wrote the “Seven Sermons to the Dead” after his quarrel with **Freud**. **Philemon** speaks to him and Jung transcribes. His **writing** provides the textual foundation of speech that imposes itself, leaving a trace of the spoken word, and of a relationship that develops between the speaker, the transcriber and the recipient. At the end of his life, Jung theorized this relationship, *i. e.*, the rift between **personality number 1** and **personality number 2**. Freud did not sufficiently analyse this relationship, in which he was caught up.

*Christiane Dorner.* – “Dora’s meditation.”

The **Sistine Madonna** captivated **Dora** for two hours. A presentation of this painting makes it possible to read Dora’s relation to femininity. Moreover, the holy figure of the **Mother and Child** loses its strictly religious connotation to become one of the first images of symbolic impact, similar to what is found in the Brazilian **Candomblé**.

*Charles-Henry Pradelles de Latour.* – “The origins of evil in African Mythology”

Depending on whether the origin of death is the other, or oneself or an impersonal third party, death relates to **persecution**, **guilt** or the arbitrariness of **fate**. Based on African myths of the origin of death, this article shows that the three approaches contain problems that are separate from **meaning**, and that correspond, respectively, to the Lacanian areas of **frustration**, **privation** and **castration**, and even more precisely to witchcraft, religion and psychoanalysis.

*Lucien Favard.* – “Giordano Bruno and the tragic experience of folly.”

**Giordano Bruno**'s relation to **truth** is central to the **nonsensical system** that lead him to write and publish over fifty works and ultimately to be burnt at the stake for heresy. From a textual study of this system, we infer that Bruno's work (*Degli Furori Heroici*), inspired Jacques Lacan to speak and write “La Chose Freudienne”.

*Ginette Pelland.* – “A case of paranoia which resisted Freudian theory”

This article discusses a case study of female **paranoia**, written by Freud in 1915. In tackling the case, Freud was anxious to see it confirm his **theory** on paranoia, developed in 1911 based on the well-known Schreber case. The Schreber case, however, limits the interpretation of paranoia to strictly **homosexual causes**, making it very difficult for Freud to **interpret** his case of paranoia in a woman, which resisted his pre-established theory.

## 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 Gausfey*. 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. Fließ.

### 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 Darstellungbarkeit*, *D. Arnoux*. Quand... «la plupart des rêves vont plus vite que l'analyse», *F. Biégelmann-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 la préhistoire 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 Gausfey*. Un lieu commun à la paranoïa et à la psychanalyse, *P. Alerini*. Jean-Jacques ou Jean-Baptiste, *B. Saint Girons*. «Des trésors aveuglants d'authenticité», *C. Amirault*.

### Abords topologiques

---

n° 5 juin 1982

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

### 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. Brossart*. Didi Huberman : «L'invention de l'hystérie».

## L'instance de la lettre

---

n° 7/8 février 1983

La «conjecture de Lacan» sur l'origine de l'écriture, *J. Allouch*. Écriture du rêve et écriture hiéroglyphique, *P. Vernus*. Le nom propre et la lettre, *P. Julien*. ... d'une syntaxe sociale, *S. Stoïanoff*. 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 de Latour*. Écriture et divination chez Vico, *A. Pons*. Littéralement et dans tous les sens, *B. Cassin*. Une phobie de la lettre : la dyslexie comme symptôme, *E. Porge*. La vis de la lettre, *F. Wilder*. Un trou de mémoire, *G. Le Gaufeys*. Le sujet de l'écriture ou le partenaire silencieux, *A.-M. Christin*. Bien écrire, *M. Viltard*. La lettre interdite, *J. Bourdieu*.

## La discursivité

---

n° 9 juin 1983

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

## La censure

---

n° 10 octobre 1983

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

## Du père

---

n° 11/12 février 1984

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

## Traduction de Freud, transcription de Lacan

---

n° 13 juin 1984

*Über der Gegensinn der Urworte*. 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-Brunel*. Transcription et ponctuation, *D. Hébrard*. 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 (réimpression 1992)*

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*. Amac sans complexe, *F. Davoine*. Le plan projectif, *S. Barr*. La dissymétrie, le spéculaire et l'objet (a), *A.-M. Ringenbach*.

## **L'hainamoration de transfert**

*n° 15/16 mars 1985*

Hainamoration et réalité psychique, *P. Julien*. Le modèle scientifique : Empédocle chez Freud, *J. Bollack*. So what ?, *J. Allouch*. L'amour entre savoir et ignorance, *D. Arnoux*. Deuil et passion : un art de perdre, *D. Cromphout*. Stratégie de la rencontre, *I. Diamantis*. Lacan et son camp, *C. Simatos*. L'objet perdu ne manque pas, *M.F. Sosa*. Sur la «liquidation» du transfert, *M. Viltard*. L'amour Tristan ... amour pointilleux des langues, *M. Cresta*. Les deux haines, *A. Didier-Weill*. La pulsion et l'écart, *P. Hassoun*. Le dés(a)ir, *G. Le Gaufey*. Dé-supposer le savoir, *J. Poulain-Colombier*. Dire la haine ? *M.-C. Boons*. Le transfert, quand il fait signe à l'éthique, *B. Casanova*. A propos d'Hélène, *B. Cassin*. Comment ça s'écrit ?, *H. Debray*. La certitude anticipée du perdurable, *E. Porge*. Allogène, *J.-L. Sous*. «Mésalliance» et amour de transfert, *C. Toutin*.

## **Action du public dans la psychanalyse**

*n° 17 septembre 1985*

Les publics de Freud, *M. Viltard*. L'apparence et l'apparition, *A. Didier-Weill*. La présentation de malades, *E. Porge*. Après la dernière séance, *J. Poulain-Colombier*. L'institution de la psychanalyse en sa publicité, *P. Julien*. Sur le temps logique et ses incidences techniques, *J. Félician*. Encombré du Beau, *C. Simatos*. La grande surprise de Psyché, *A. Porge*. Dialoguer avec Lacan, *J. Allouch*. Note complémentaire à l'établissement du séminaire de Jacques Lacan, *G. Taillandier*. 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. Sokolnicka*. 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* (III). Le lien borroméen, *E. Porge*.

## **Quand l'inconscient se fait savoir**

*n° 19/20 avril 1986*

Réminiscences sans rappel, *L. Bataille*. L'imbroglie de la faute, *E. Porge*. Le savoir occulte, *H. Picot*. Freud ou quand l'inconscient s'affole, *J. Allouch*. En passe de savoir, *C. Simatos*. Une mémoire sans histoire, *G. Zimra*. Au commencement était l'hypnose : certitude et objection, *I. Dia-*

*mantis*. La sorcellerie et le savoir, C.-H. Pradelles de Latour. Savoir clinique et clinique du savoir, P. Alerini. Il sait que (je sais qu'(il sait que (je sais))), A. Didier-Weill. Descartes déplacé : entre savoir et vérité : le sujet..., J.-P. Aribat. — ( ), S. Hajblum. «Celui qui se gouverne soi-même est gouverné par un grand sot», F. Wilder. Le savoir, il s'invente, M.-M. Chatel. Qui sait ?, G. Le Gouffey. La parole envolée de Jacques Lacan, D. Arnoux. De la chose, P. Padovani. *The grounds are excellent*, J. Allouch. Le contenu fatal, C. Bouazis.

## Identité psychotique

---

n° 21 octobre 1986

Lacan et la psychose, P. Julien. Revers de rêve : un acting-out, G. Zimra. Avatars du corps et de son enveloppe, A.-M. Ringenbach. L'illusion des «Sosies», J. Capgras et J. Reboul-Lachaux. Endosser son corps, E. Porge. Il y a un transfert psychotique, J. Allouch. L'incorruptible Palio, M.-M. Chatel et A. Lessana. La seconde mort chez saint Augustin, J.-M. Lamarre. Point de vue sur l'identification, M. Viltard. C. Lévi-Strauss : La potière jalouse, C.-H. Pradelles de Latour.

## De S.I.R.

---

n° 22 avril 1987

Introduction, J. Allouch. S.I.R. : une ouverture que rien ne laissait prévoir ?, J.-P. Dreyfuss. Qu'il n'y a pas de psychogenèse, B. Casanova. Une esthétique non transcendantale, J.-P. Aribat. Une présence sans qualités, G. Le Gouffey. De l'objection comme construction d'objet, I. Diamantis. Le fantasme, un nouage h(a)té, E. Porge. *Tres faciunt insaniam*, J. Allouch. Chiffonner le mot, M. Viltard. Entretien sur *La bataille de cent ans*, E. Roudinesco. La littérature lacanienne en Argentine, S. Glasman, L. Gusman, J. Jenkins, M. Levin et J.-B. Rivo. Chronique du Séminaire de J. Lacan (IV), G. Taillandier. Lacan, de l'équivoque à l'impasse, de François Roustang, J. Allouch.

## La déclaration de sexe

---

n° 23/24 octobre 1987

Un sexe ou l'autre, J. Allouch. Entre l'homme et la femme il y a l'a-mur, P. Julien. De l'albur, R. Toscano. Brefs aperçus sur l'hypothèse de la bisexualité chez Freud, G. Le Gouffey. Masculin et féminin, W. Fliëß. Pour une lecture de Louis Wolfson, A. Fontaine. Crux Logicorum, M. Grangeon. La prise «en passant» de *La lettre volée*, R. Brossart. Chronique du séminaire de J. Lacan (V), G. Taillandier. Sur la compatibilité de la bande de Mœbius et du tore, A.-M. 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, J.-M. Beyssade. Mais quoi, ce sont des fous, B. Casanova. Pinel, Ésquirol, Freud, Lacan, P. Julien. Une forme du sujet : la subjectivation. D'après *Le temps logique*, E. Porge. Penser/Classer : le sujet, M. Cresta. Du littoral au littéral, M.-C. Boons. Pli et repli, G. Le Gouffey. La drôlerie du réel, J.-P. Aribat. De la souplesse des revenants-en-corps, M. Viltard. Questionner la dénégation, K. Movallali.

## Clinique du psychanalyste

---

n° 26 novembre 1988

L'analyste dans l'histoire et dans la structure du sujet comme Vélasquez dans *Les Ménines*, E. Porge. De et en quoi Marguerite Yourcenar fait-elle cas ?, C. Dorner. Y a-t-il une clinique du singulier ?, G.-H. Melelotte. Perturbation dans pernépsy, J. Allouch. De l'efficacité de l'acte : causalité mentale ou loterie, A. Soulez. Chronique du séminaire de J. Lacan (VI), G. Taillandier. Changer de point de vue, A.-M. Ringenbach, M. Viltard. La psychologie du moi et les psychoses : Paul Federn, A. Fontaine. Nouveaux fondements pour la psychanalyse : J. Laplanche, J.-P. Aribat.

## Exercices du désir

n° 27/28 avril 1989

L'exercice de *La chose freudienne*, M. Viltard. A propos de l'histoire médicale des passions, J. Pigeaud. Cicéron, Kant, Freud : trois réponses à la folie des passions, P. Julien. Le traitement moral de la folie et ses avatars, G. Lanteri-Laura. Sur la toute toute première bascule doctrinale de Jacques Lacan, J. Allouch. Se disposer à choisir selon le désir, F. Courel. «Soi-même» dans le narcissisme et la mélancolie, C. Toutin-Thélier. Le regard conjuré, C.-H. Pradelles de Latour. Des passions à responsabilité limitée..., G. Zimra. Historique du cas de Marguerite, J. Allouch, D. Arnoux. Le corps, textes de Jacques Lacan, L. de la Robertie. Lacan «corrigé et augmenté»... en espagnol, M. Pasternac. La genèse de l'homme, L. Bolk. Jacques Lacan : un étudiant curieux, P. Verret. Du caractère matérialiste de la psychanalyse, J. Audard. Du jardin d'Épicure aux «Jardiniers de la folie», J.-P. Aribat. La formation des psychanalystes selon A. Green, M. Safouan.

## L'assentiment à la psychanalyse

n° 29 novembre 1989

Sujet inconscient et sujet de l'assentiment, P.-L. Assoun. Le rêve à l'épreuve du griffonage, J. Allouch. Comme quelqu'un qui dit : non, D. Arnoux. Refus et assentiments en psychanalyse, P. Julien. Philosophie et psychanalyse, A. Badiou. Être le premier venu, G. Le Gouffey. Freud et Tausk, A. Fontaine. Au-dessus de l'horizon il n'y a pas le ciel, J.-P. Georgin et E. Porge.

## Nouvelle série Revue du Littoral

### La frérocity

n° 30 octobre 1990

Pour introduire à la frérocity, M.-M. Chatel. Un écran à l'envie, E. Porge. Frère semblant, J. Aulal. Les germains patri- et matrili-néaires : une comparaison, C.-H. Pradelles de

Latour. Quelques difficultés de l'intrusion du vivant dans l'image, A.-M. Ringenbach. L'autopunition : une solution à l'impasse imaginaire du transfert chez Dora, M. Viltard. La métamorphose d'une sœur, R. Galvagno. «Physiologie und Psychoanalyse in Leben und Werk Josef Breuers». Albrecht Hirschmüller, G.-H. Melenotte. Quelques données biographiques sur Dora, M. Viltard. Science du sujet, science du réel. Lacan à partir d'Hintikka, et Wittgenstein, A. Soulez. Commentaire de deux dessins du séminaire du 15 février 1977, A.-M. Ringenbach. L'espace du regard en peinture, J. Lis.

### La connaissance paranoïaque

n° 31-32 avril 1991

La langue du voyant, C. Zissmann. Interprétation et illumination, J. Allouch. Freud, Fließ et sa belle paranoïa, E. Porge. L'union sacrée de la droite et de la gauche, S. Aouillé. Ducasse, Duchamp, Dali..., R. Brossart. Hérésies, L. Favard. Du bon usage des antécédents..., J.-P. Aribat. De la frérocity du pacte, G. Le Gouffey. SIG-mund et Julius Freud, O. Millot. See-saw, P. Mieli. Marguerite, ou l'Aimée de Lacan, J. Allouch, M. Viltard, M. Ayme, J. Oury, T. Trémine. Six lettres inédites de K. Abraham à W. Fließ, E. Porge.

### Lettres silencieuses

n° 33 novembre 1991

Un graphème indécryptable de Georges Perec, G.-H. Melenotte. Beckett : une tache sur le silence, D. de Liège. Une théologie de l'histoire inversée chez Maurice Blanchot, P. Krejbich. Qui est l'auteur de Corrections de Thomas Bernhard ?, F. Jandrot-Louka. Transmission orale, consigne écrite, J. Paira-Pemberton. Femmes et sciences : un dialogue, M.-C. Boons-Grafé. Sexe, famille et loi, M. Safouan. L'œil du silence, Maria Tassinato, J. Allouch. Ethnopsychanalyse en pays bamiléké, Charles-Henry Pradelles de Latour, M. Abèlès. La vocation de l'écrivain, Catherine Millot, R. Brossart. aimée par Joë Bousquet, D. Arnoux.

## La part du secrétaire

---

n°34-35 avril 1992

La parole confisquée : le secrétaire dans l'Italie des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, *M. Blanc-Sanchez*. La fonction secrétaire, élément de la méthode freudienne, *J. Allouch*. « La personne de moi-même ». Les destinées d'une observation clinique dans l'histoire de la psychiatrie, *T. Trémine*. Jean-Pierre Falret et le problème de la sténographie des malades, *G. Lanteri-Laura*. Le médecin n'est pas un secrétaire, *L. Favard*. Le secrétaire et ses mystiques, *J.-N. Vuarnet*. La passion d'être deux, *G. Zimra*. Lou Andréas-Salomé et Rilke, *C. Maillat*. Max Graf, *gobetween* entre Freud et Hans, *M. Gauthron*. Otto et son double. Trio dans un salon, *P. Koepfel*, *G.-H. Melenotte*. Alors la science ?, *A. Lessana*. *Penser au Moyen Age*. Alain de Libera, *G. Zimra*. L'« abandon » de la théorie de la séduction chez Freud - (I) *G. Le Gaufey*. Conversation sur le tabac. Wilhelm Stekel, trad. de *P. Koepfel*, *G.-H. Melenotte*.

## Écritures lacaniennes

---

n° 36 octobre 1992

Écritures lacaniennes. La division du sujet et le retour de la vérité, *E. Porge*. « L'action de la formule » : une contribution à la lecture de la quatrième question de « Radiophonie », *P. Soulez*. Variations sur le thème tragique dans *L'éthique de la psychanalyse*, *M. Hatzfeld*. Le tissu de la fiction : approche de Bentham, *M. Soubbotnik*. Aristote et la question du réel dans l'éthique, *V. Micheli-Rechtman*. Logiques de la négation, *P. Julien*. Écritures logiques : des fondements aristotéliens des quanteurs de la sexuation, *M. Grangeon*. L'ancrage du logique ou le retour de Lacan à la dyade platonicienne, *A. Soulez*. De la déchéance, le tragique « moderne », *M.-M. Chatel*. André Leroi-Gourhan, Jacques Lacan, une nette différence, *G. Morales*. « J'ai réussi là où le paranoïaque échoue ». *Chawki Azouri*, *F. Jandrot-Louka*. *La fabrique du sexe*. *Thomas Laqueur*, *G. Le Gaufey*. *La phénoménologie de l'esprit*. *Hegel*, *B. Casanova*. L'« abandon » de la théorie de la séduction

chez Freud (II), *G. Le Gaufey*. Sigmund Freud sans barbe, *Ernst Federn*.

## Une folie d'après Lacan

---

n° 37 avril 1993

Faute de ravage, une folie de la publication, *M.-M. Chatel*. L'incision comptable de Marguerite Anzieu, *G.-H. Melenotte*. Nous sommes tous des « schizophrènes », *C. Azouri*. Le livre volé, *F. Davoine*. La rupture entre Jacques Lacan et Gaëtan Gatian de Clérambault, *D. Arnoux*. La lettre au corps, à propos de Joë Bousquet, *A. Freixe*, *F. Beddock*. *L'incomplétude du symbolique*, *Guy Le Gaufey*, *M. Safouan*. *Le messager des étoiles (sidereus nuncius)*, *Galilée*, *Lucien Favard*. *Freud sur le front des névroses de guerre*, *Kurt R Eissler*, *C. Simatos*. *Les farfadets ou Tous les démons ne sont pas de l'aire monde*, *Berbiguier de Terre Neuve du Thym*, *G. Zimra*. *Penser la folie*, *Essais sur Michel Foucault*, *B. Casanova*. *Présentation du Thésaurus Jacques Lacan*, (F.I) *D. Lécuru*. Historique du cas de Marguerite : suppléments, corrections, lecture, *J. Allouch*, *D. Arnoux*.

## Fous à lire

---

n° 38 novembre 1993

Mise en écriture et mise en scène de la folie au Moyen Age, *J.-M. Fritz*. On n'est jamais assez bon avec Queneau, *D. de Liège*. John Clare : nom et renom, *J. Paire-Pemberton*. Du délire à lire, *L. Cornaz*. Jean-Jacques Rousseau : rêver l'oubli. La démemoration, *E. Porge*. Le fléau des farfadets, *J. Lechner*. Mille et plus lettres en souffrance sur la couche de Jacques Lacan ?, *J. Allouch*. Un Jacques Lacan, sans guère d'objet ni d'expérience (à propos de l'ouvrage d'Elisabeth Roudinesco, *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*), *J. Allouch*. L'allemand de Lacan ou « désir » dans un texte de Freud, *N. Haas*. *Freud et puis Lacan*. Jean Allouch, *F. Jandrot-Louka*. *La folie Wittgenstein*. *Françoise Davoine*, *D. de Liège*. Des principes de Hughlings Jackson à la psychopathologie d'Eugen Bleuler, *H. Ey*.

## Publications E.P.E.L.

- Jean ALLOUCH, *Lettre pour lettre*. Transcrire, traduire, translitérer, Toulouse, Érès, 1984, 334 p., 9 ill.
- Jean ALLOUCH, Erik PORGE et Mayette VILTARD, *La « solution » du passage à l'acte*. Le double crime des sœurs Papin, Toulouse, Érès, 1984, 270 p., 12 ill. (livre signé de l'hétéronyme Francis DUPRÉ).
- John P. MULLER, William J. RICHARDSON, *Ouvrir les Écrits de Jacques Lacan*, Toulouse, Érès, 1987, 200 p. (adaptation de Philippe JULIEN).
- Jean ALLOUCH, *132 bons mots avec Jacques Lacan*, Toulouse, Érès, 1988, 176 p., 6 ill.
- Erik PORGE, *Se compter trois*. Le temps logique de Lacan, Toulouse, Érès, 1989, 224 p., 7 ill.
- Jean ALLOUCH, *Marguerite, ou l'Aimée de Lacan*, Paris, E.P.E.L., 1990, 568 p., 13 ill., 12 dessins (Postface de Didier ANZIEU).
- Philippe JULIEN, *Le retour à Freud de Jacques Lacan*. L'application au miroir, Paris, E.P.E.L., 1990, 246 p., 2 ill. (1<sup>re</sup> éd. Érès, coll. « Littoral », Toulouse, 1985)
- Guy LE GAUFÉY, *L'incomplétude du symbolique*. De René Descartes à Jacques Lacan, Paris, E.P.E.L., 1991, 250 p.
- Charles-Henry PRADELLES DE LATOUR, *Ethnopsychanalyse en pays bamiléké*, Paris, E.P.E.L., 1991, 260 p., 20 fig., 7 planches, 7 tableaux
- e.l.p., *Le Transfert dans tous ses errata, suivi de Pour une transcription critique des séminaires de Jacques Lacan*, Paris, E.P.E.L., 1991, 312 p.
- Georges LANTERI-LAURA, Martine GROS, *Essai sur la discordance dans la psychiatrie contemporaine*, Paris, E.P.E.L., 1992, 150 p. (suivi de *Quelques mots sur la psychologie de la mathématique pure*, de Philippe CHASLIN).
- Michele BENVENGA, Tomaso COSTO, *La main du prince*, Paris, E.P.E.L., 1992, 80 p. (Préface de S. S. NIGRO, traduction de M. BLANC-SANCHEZ).
- Françoise DAVOINE, *La folie Wittgenstein*, Paris, E.P.E.L., 1992, 232 p.
- Jean ALLOUCH, *Louis Althusser récit divan*, Paris, E.P.E.L., 1993, 64 p.

- Jean ALLOUCH, *Freud, et puis Lacan*, Paris, E.P.E.L., 1993, 144 p.
- Anne-Marie VINDRAS, *Louis II de Bavière selon Ernst Wagner paranoïaque dramaturge*, Paris, E.P.E.L., 1993, 184 p.
- Ian DOWBIGGIN, *La folie héréditaire, ou comment la psychiatrie française s'est constituée en un corps de savoir et de pouvoir dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, E.P.E.L., 1993, 240 p. (Préface de Georges LANTERI-LAURA, traduit de l'américain par Guy LE GAUFEY, notes établies par Xavier LECONTE).
- Eugen BLEULER, *Dementia praecox ou groupe des schizophrénies*, Paris, coédition E.P.E.L./G.R.E.C., 1993, 672 p. (suivi de *La conception d'Eugen Bleuler*, de Henri EY).

### ***A paraître en avril 1994***

Denis LÉCURU, *Citations d'auteurs et de publications dans l'ensemble de l'œuvre écrite. (Thésaurus Lacan, volume I)*.

Le *thésaurus* Lacan (vol. I) donne les occurrences précises des auteurs, environ 800, et des publications cités par Jacques Lacan dans la centaine de textes qui constituent, de 1931 à 1979, l'ensemble de son œuvre écrite, thèse incluse. Plus qu'un index ou un dictionnaire, le *thésaurus* use d'une contrainte oulipienne : cerner en une ligne la lettre du propos.

Joël DOR, *Nouvelle bibliographie des travaux de Jacques Lacan. (Thésaurus Lacan, volume II)*.

Nouvelle version corrigée et considérablement supplémentée de l'ouvrage dont Joël Dor donnait une première version il y a dix ans.

### ***Revue***

*L'UNEBÉVUE* n° 1, « Freud ou la raison depuis Lacan », Paris, E.P.E.L., automne 1992, 130 p.

*L'UNEBÉVUE* n° 2, « L'élangue », Paris, E.P.E.L., printemps 1993, 182 p.

*L'UNEBÉVUE* n° 3, « L'artifice psychanalytique », Paris, E.P.E.L., été 1993, 150 p.

*L'UNEBÉVUE* n° 4, « Une discipline du nom », Paris, E.P.E.L., automne/hiver 1993, 150 p.

### ***Suppléments réservés aux abonnés de L'UNEBÉVUE***

Texte bilingue établi à partir de l'édition originale

Sigmund FREUD, *L'inconscient / Das Unbewusste*, Paris, E.P.E.L., automne 1992. (Traduction de Éric Legroux, Christine Toutin-Thélier, Mayette Viltard).

Sigmund FREUD, *Remarques psychanalytiques sur un cas de paranoïa (Dementia paranoides) décrit autobiographiquement / Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiogra-*

phisch beschriebenen Fall von Paranoia (*Dementia paranoides*), Paris, E.P.E.L., printemps 1993 (traduction de Éric Legroux, Christine Toutin-Thélier, Mayette Viltard).

Sigmund FREUD, *Personnages psychopathiques sur la scène / Psychopathische Personen auf der Bühne*, Paris, E.P.E.L., automne 1993 (suivi de Max GRAF, *Réminiscences du Professeur Sigmund Freud*. Traduction de Éric Legroux, Christine Toutin-Thélier, Mayette Viltard).

Sigmund FREUD, *Dostoïevski et la mise à mort du père / Dostojewski und die Vätertötung*, Paris, E.P.E.L., automne-hiver 1993 (traduction de Éric Legroux, Christine Toutin-Thélier, Mayette Viltard).

C. JUNG, *L'importance du père dans le destin de l'individu*, Paris, E.P.E.L., automne-hiver 1993.

### ***Suppléments à L'UNEBÉVUE diffusés en librairie***

J. DAMOURETTE et E. PICHON, *Grammaire et inconscient*, Paris, E.P.E.L., printemps 1993, 72 p.

Herbert GRAF, *Mémoires d'un homme invisible*, Paris, E.P.E.L., été 1993, 64 p.

Anne-Marie RINGENBACH, Éric LEGROUX, François SAMSON, *La bouteille de Klein*. Cahier de dessins, Paris, E.P.E.L., été 1993, 56 p.

*Écrits inspirés et langue fondamentale*. Dossier préparé par Béatrice HÉROUARD, présentation par Béatrice HÉROUARD, Françoise JANDROT-LOUKA, Mayette VILTARD, Paris, E.P.E.L., automne-hiver 1993, 164 p.

## Vient de paraître aux éditions E.P.E.L.

Traduction de A. Viallard, préface de B. Rancher, J.-P. Rondepierre, A. Viallard, G. Zimra. Suivi en postface de Henri Ey, « La conception d'Eugen Bleuler ». Texte écrit pour une série de conférences que Ey fit de septembre à novembre 1940 sur les tendances contemporaines de la psychiatrie.

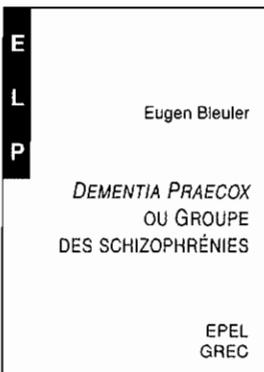
La publication de cet ouvrage réactualise la question de la schizophrénie en permettant enfin un accès au texte source, paru en 1911.

*Novembre 1993*

*un volume 15 x 23*

*672 p. ~ 290 F*

*Coédition E.P.E.L./G.R.E.C*



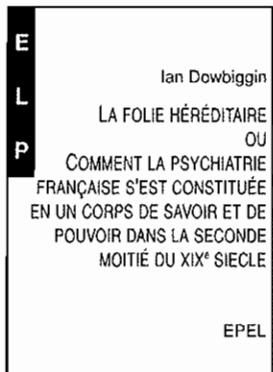
En s'appuyant sur une étude très attentive des *Annales médico-psychologiques*, Dowbiggin montre comment la psychiatrie française s'est constituée en un corps professionnel, dans sa lutte contre l'Église et la presse, comme dans ses compromissions avec le pouvoir sous le second Empire, et comment la théorie de la dégénérescence et la thèse de la folie héréditaire permirent à ces médecins mal-aimés de s'inscrire dans une sorte de rationalité scientifique. Traduit de l'américain par Guy Le Gaufey.

Préface de Georges Lanteri-Laura

*Novembre 1993*

*un volume 15 x 23*

*240 p. ~ 140 F*



Introduction de Claude Lorin

Traduction de Györgyi Kurecz et Claude Lorin

« C'est de l'or pur », avait dit Freud à propos des écrits de jeunesse de Sándor Ferenczi, son plus proche collaborateur. Inédits en français, ces textes parus en hongrois de 1899 à 1907, laissent entrevoir les intérêts intellectuels, les positions théoriques, la rigueur clinique ainsi que les soucis thérapeutiques du jeune médecin. Ils permettent aussi de mieux connaître Ferenczi et de comprendre son évolution ultérieure. Une importante préface de Wladimir Granoff.

*Février 1994*

*un volume 15 x 23*

*312 p. ~ 150 F*



## A Paris

<i>L'Arbre à Lettres</i>	2, rue E-Quenu, 75005 Paris
<i>L'Arbre Voyageur</i>	53, rue Mouffetard, 75005 Paris
<i>Le Bateleur</i>	63, rue Raymond-Losserand, 75014 Paris
<i>Byblos</i>	4, rue Descartes, 75005 Paris
<i>Clair de Plume</i>	78 bis, rue J. de Maistre, 75018 Paris
<i>Les Cahiers de Colette</i>	12, rue Rambuteau, 75003 Paris
<i>Cluny-Sorbonne-Compagnie</i>	58, rue des Écoles, 75005 Paris
<i>Le Divan</i>	37, rue Bonaparte, 75006 Paris
<i>FNAC Forum</i>	1/7, rue Pierre Lescot, 75001 Paris
<i>FNAC Montparnasse</i>	136, rue de Rennes, 75006 Paris
<i>Gallimard</i>	15, bd Raspail, 75007 Paris
<i>Garnier Thierry</i>	41, rue de Vaugirard, 75006 Paris
<i>Interférences</i>	33, rue Linné, 75005 Paris
<i>Joseph Gibert</i>	26, bd Saint Michel, 75006 Paris
<i>La Hune</i>	170, bd Saint Germain, 75006 Paris
<i>La Terrasse de Gutenberg</i>	9, rue Emilio-Castelar, 75012 Paris
<i>La 25<sup>e</sup> Heure</i>	8, place du Général Beuret 75015 Paris
<i>Librairie H</i>	2, square Dunois 75013 Paris
<i>Librairie Michèle Ignazi</i>	17, rue Joug, 75004 Paris
<i>Lipsy</i>	25, rue des Écoles, 75005 Paris
<i>Lire/Elire-Palimpseste</i>	16, rue de Santeuil, 75005 Paris
<i>La Procure</i>	3, rue Mézières, 75006 Paris
<i>Magnard - Le François</i>	122, bd Saint-Germain, 75006 Paris
<i>PUF</i>	49, bd Saint-Michel, 75005 Paris
<i>Tschann</i>	125, bd du Montparnasse, 75006 Paris
<i>Virgin Stores</i>	52/60, avenue des Champs Elysées, 75008 Paris

### *Gibert Joseph-Facultés F3*

89, avenue Gabriel Péri, 92120 Montrouge

## En banlieue

## En province

<i>Vents du Sud</i>	7, rue Maréchal Foch, 13100 Aix-en-Provence
<i>Contact 49</i>	3, rue Lenepveu, 49000 Angers
<i>Les Sandales d'Empedocle</i>	138, Grande Rue, 25000 Besançon
<i>S. E. Librairie Mollat</i>	83-91, rue Porte-Dijeaux, 33080 Bordeaux cedex
<i>La Machine à lire</i>	13, rue de la Devise, 33000 Bordeaux
<i>Les Volcans-L631</i>	80, boulevard Gergovia, 63000 Clermont-Ferrand
<i>Passerelle</i>	5, rue de la Sous-Préfecture, 39000 Dôle
<i>La Galerie</i>	129, rue Louis Brindeau, 76600 Le Havre
<i>Des Nouveautés</i>	26, place Bellecour, 69000 Lyon
<i>FNAC Lyon-Presqu'île</i>	35, rue de la République, 69002 Lyon cedex 02 69214
<i>L'Odeur du Temps</i>	35, rue Pavillon, 13001 Marseille
<i>Virgin Stores-Marseille</i>	75, rue Ferreol, 13006 Marseille
<i>Sauramps-sodilig SA</i>	Le Triange, 34967 Montpellier cedex 2
<i>Hall du Livre-54</i>	38, rue Saint Dizier, 54000 Nancy
<i>Vent d'Ouest</i>	5, place du Bon Pasteur, 44000 Nantes
<i>Flammarion 2 (Bellecour)</i>	45, rue Voltaire, 69310 Pierre-Benite
<i>FNAC Rennes</i>	Centre Colombia, 35000 Rennes
<i>L'Armitière</i>	5, rue des Basnages, 76000 Rouen
<i>Des Facultés-67</i>	2-12, rue de Rome, 67000 Strasbourg-Esplanade
<i>Kleber</i>	1, rue des Francs-Bourgeois, 67000 Strasbourg
<i>Quai des Brumes</i>	35, quai des Bateliers, 67000 Strasbourg
<i>La Cecilia</i>	46, rue du Grand-Marché, 37000 Tours

### *La Licorne*

36, rue Xavier De Bue, 1180 Bruxelles

## A l'étranger

**La revue est distribuée par DISTIQUE**

Sommaires et index peuvent être consultés par minitel : 3615-Œdipe





# Revue du Littoral

**Je souhaite compléter ma collection\***

1	<i>Blasons de la phobie</i> .....	120 F	19/20	<i>Quand l'inconscient se fait savoir</i> .....	160 F
2	<i>La main du rêve</i> .....	120 F	21	<i>Identité psychotique</i> .....	120 F
3/4	<i>L'assertitude paranoïaque</i> (épuisé)		22	<i>De S. I. R.</i> .....	120 F
5	<i>Abords topologiques</i> .....	120 F	23/24	<i>La déclaration de sexe</i> .....	160 F
6	<i>Intension et extension de la psychanalyse</i> .....	120 F	25	<i>Il court il court, le sujet</i> .....	120 F
7/8	<i>L'instance de la lettre</i> .....	160 F	26	<i>Clinique du psychanalyste</i> .....	120 F
9	<i>La discursivité</i> .....	120 F	27/28	<i>Exercices du désir</i> .....	160 F
10	<i>La sensure</i> .....	120 F	29	<i>L'assentiment à la psychanalyse</i> .....	120 F
11/12	<i>Du père</i> .....	160 F	30	<i>La Frérocité</i> .....	130 F
13	<i>Traduction de Freud, transcription de Lacan</i> .....	120 F	31/32	<i>La connaissance paranoïaque</i> .....	165 F
14	<i>Freud Lacan, quelle articulation ?</i> .....	130 F	33	<i>Lettres silencieuses</i> .....	130 F
15/16	<i>L'hainamoration de transfert</i> .....	160 F	34/35	<i>La part du secrétaire</i> .....	165 F
17	<i>Action du public dans la psychanalyse</i> .....	120 F	36	<i>Écritures lacaniennes</i> .....	130 F
18	<i>L'enfant et le psychanalyste</i> .....	120 F	37	<i>Une folie d'après Lacan</i> .....	140 F
			38	<i>Fous à lire</i> .....	140 F

\* Souligner les titres choisis

Ci-joint un chèque de ..... F à l'ordre de Revue du Littoral

## BULLETIN D'ABONNEMENT

à retourner à la revue du Littoral, 29, rue Madame, 75006 Paris

Nom : .....

Prénom : .....

Adresse : .....

Code postal : ..... Ville : .....

Pays : .....

France ..... 260 F

Étranger ..... 360 F (envoi par avion)

• Abonnement annuel pour 1994 (nos 40-41)

Ci-joint chèque de ..... F, à l'ordre de Revue du Littoral

Veuillez me faire parvenir un reçu

Fabrication : SA TRANSFAIRE, F-04250 TURRIERS



Impression et façonnage : imprimerie France Quercy – Cahors  
Dépôt légal 40 062 FF – février 1994



**PLÉTHORE DE SENS**

Sens ou effet de sens

La dictée de Jung

La méditation de Dora

Origines du mal dans la mythologie africaine

Bruno, l'expérience tragique de l'insensé

**APOSTILLE**

D'un cas de paranoïa

qui résiste à la théorie freudienne

**LECTURE**

*Écrits sur la psychanalyse*

Louis Althusser

*La main du prince*

Michele Benvenista, Tomaso Costo

*La parole ou la mort*

Moustapha Safouan

*Naître à la folie*

Henri Grivois

*Louis II de Bavière*

*selon Ernst Wagner, paranoïaque dramaturge*

Anne-Marie Vindras

*Malaise dans la procréation*

Marie-Magdeleine Chatel

**DOCUMENT**

*Écrits d'aliénés*

Gaston Ferdière