



Revue du

# Littoral

■ **Éclat du fétiche**

**N° 42**  
Mai 1995  
Revue trimestrielle  
E.P.E.I.

# Revue du *Littoral*

*école  
lacanienne  
de psychanalyse*

42.  
*Éclat du fétiche*

revue trimestrielle  
29, rue Madame  
75006 Paris

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

## **Revue du Littoral n° 42**

### **Comité de rédaction**

*Danielle Arnoux (direction)*

*Bernard Casanova*

*Marie-Magdeleine Chatel*

*Laurent Cornaz*

*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. 170**

*260 F pour abonnement 1995*

*360 F à l'étranger*

### **Distribution**

*Distique, 5, rue du Maréchal-Leclerc 28600 Luisant*  
*téléphone 37 30 57 00 – télécopie 37 30 57 12*

*Comptoir à Paris*

*18, rue de Condé, 75006 Paris*

*téléphone 43 26 92 00*

### **Diffusion**

*Stendhal Diffusion, 16, rue des Grands-Augustins*

*75006 Paris – 42 34 53 70, télécopie 42 34 53 71*

### **Crédits photographiques**

*Bibliothèque Charcot La Salpêtrière*

### **Couverture**

*Maquette*

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

*Dessin : Xia Jia-nong*

### **Fabrication**

*SA Transfaire, 04250 Turriers*

## ÉCLAT DU FÉTICHE

Tous ces objets qui nous tournent le dos... ..	9
<i>Guy Le Gaufey</i>	
Le fétiche ou l'objet au pied de la lettre.....	25
<i>Paul-Laurent Assoun</i>	
Le fétichisme dans l'amour.....	37
<i>Alfred Binet</i>	
La relation d'œuvre.....	53
<i>Frédéric Gros</i>	
Éclats de clinique.....	63
<i>Bernard Casanova</i>	

## LECTURE

Guy Le Gaufey, <i>L'éviction de l'origine</i> .....	73
<i>Laurent Cornaz</i>	
Jean-Claude Milner, <i>L'œuvre claire, Lacan, la science, la philosophie</i> .....	87
<i>Marie-Magdeleine Chatel et Laurent Cornaz</i>	
Jean-Christophe Bailly, <i>Adieu, essai sur la mort des dieux</i> .....	103
<i>Françoise Jandrot-Louka</i>	
Wilhelm Waiblinger, <i>Vie, poésie et folie de Friedrich Hölderlin</i> .....	107
<i>Georges-Paul Cuny</i>	
Françoise Héritier, <i>Les deux sœurs et leur mère</i> .....	111
<i>Charles-Henry Pradelles de Latour</i>	
Laurent Cornaz, <i>L'écriture ou le tragique de la transmission</i> .....	121
<i>Bernard Casanova</i>	
Erik Porge, <i>Vol d'idées ? Wilhelm Fließ, son plagiat et Freud</i> .....	125
<i>Danielle Arnoux</i>	

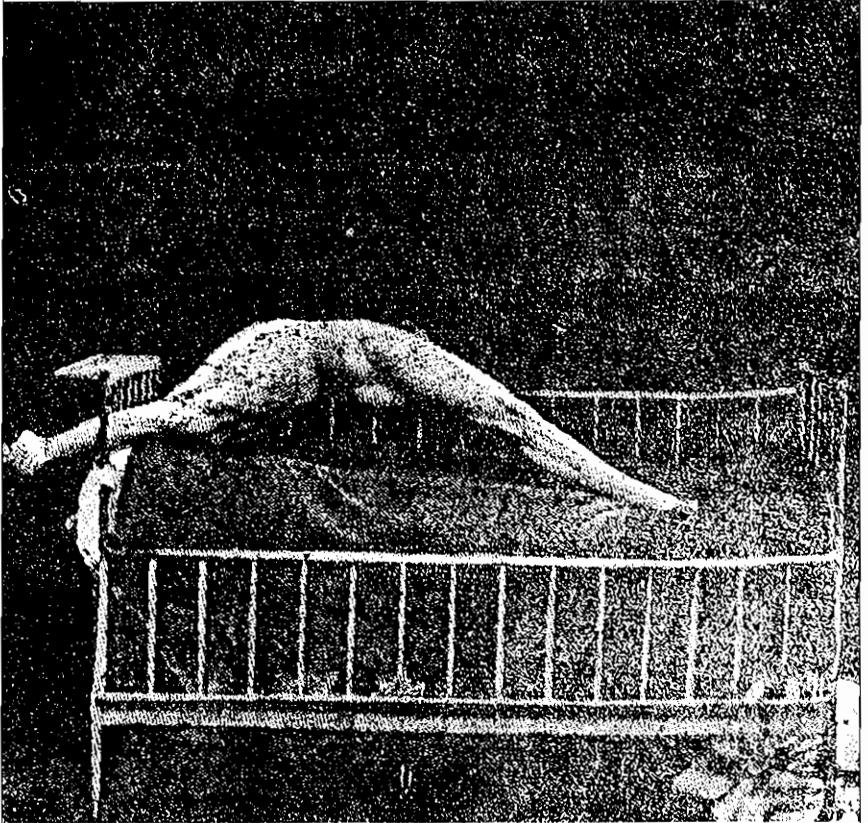
## DOCUMENT

Lettre de Charles Fließ à son frère Robert.....	139
<i>Max Hirsch, Nécrologie de Wilhelm Fließ</i> .....	145

## ERRATUM

<i>Jean-Michel Vappereau, Une erreur de perspective</i> .....	149
Résumés – Resúmenes – Abstracts.....	155
Abonnements.....	170

e typique des diverses attitudes, les



*Fig. 28. — Arc de cercle en arrière.*

. ne le cèdent en rien à celles que nous  
aque jour, chez nos hystéro-épileptic

# La « belle » attaque

---

LES CINQ PHOTOGRAPHIES d'Albert Londe, publiées dans *Le progrès médical* en 1885<sup>1</sup>, que l'on (re)découvrira ici<sup>2</sup> proviennent d'une série intitulée « L'attaque d'hystérie chez l'homme<sup>3</sup> ». Elles constituent un document exceptionnel à plus d'un titre. L'iconographie de l'hystérie nous a plutôt accoutumés à voir érigées en esthétique des représentations de crises d'« hystéro-épilepsie » féminines. Au moment où Charcot décide pour la première fois de présenter des photos à sa leçon du mardi, puis de les publier dans *Le progrès médical*, il n'en fait pas un nouvel outil scientifique ni à proprement parler un instrument de démonstration, mais il tente de persuader que ça existe. Charcot doit en effet répondre alors au soupçon selon lequel l'hystérie aurait été créée de toutes pièces par lui et ses élèves.

La seule zone hystérogène constatée chez G... occupe le testicule et le trajet du cordon spermatique, presque jusqu'à l'aîne du côté droit. La peau du scrotum de ce côté est très sensible et lorsqu'on la pince un peu fortement on produit exactement les mêmes effets que si l'on comprime soit le testicule lui-même, soit le cordon, c'est-à-dire soit le développement, soit au contraire l'arrêt de l'attaque, suivant le cas. [...]

Le malade brise ou déchire tout ce qui se trouve à portée de ses mains : Il prend les poses, les attitudes les plus bizarres de manière à légitimer pleinement la dénomination de *clounisme* que j'ai proposée pour désigner cette partie de la deuxième période de l'attaque. De temps en temps les contorsions ci-dessus décrites s'arrêtent un instant pour faire place à l'attitude si caractéristique dite « arc de cercle ». Tantôt c'est un véritable opisthotonos dans lequel les reins sont séparés du plan du lit par une distance de plus de 50 centimètres, le corps ne reposant que sur le vertex d'un côté, sur les talons de l'autre. D'autrefois [*sic*] le cercle se fait en avant, les bras croisés sur la poitrine, les jambes en l'air, le tronc et la

---

1. M. Charcot, « A propos de six cas d'hystérie chez l'homme », leçons recueillies par M. Guinon, interne du service (1<sup>re</sup> leçon, 2<sup>e</sup> partie) *Le progrès médical*, 2<sup>e</sup> série, 6 juin 1885, p. 456. (Freud séjourne à Paris d'octobre 1885 à février 1886.)

2. Grâce à la compétence de Véronique Leroux-Hugon, bibliothèque Charcot, la Salpêtrière et au photographe Jean-Claude Arnoux. Les photographies sont reproduites telles que publiées. On notera une inversion des légendes entre les figures 29 et 30.

3. Denis Bernard et André Gunther, *L'instant rêvé Albert Londe*, Nîmes, Éd. Jacqueline Chambon-Trois, 1993, p. 127. La plupart de nos indications proviennent de cet ouvrage.

tête soulevés, les fesses et les reins reposant seuls sur le lit. D'autrefois [resic] enfin, dans l'attitude de l'arc de cercle le malade repose soit sur le côté droit, soit sur le côté gauche. Toute cette partie de l'attaque est chez G... parfaitement belle, si je puis m'exprimer ainsi et chacun de ces détails méritait d'être fixé par les procédés de la photographie instantanée. Je fais passer sous vos yeux les figures qui ont été ainsi obtenues par M. Londe. Vous voyez qu'au point de vue de l'art elles ne laissent rien à désirer ; mais de plus elles sont pour nous très instructives. Elles nous montrent en effet que pour ce qui concerne la régularité des périodes et le caractère typique des diverses attitudes, les attaques chez G... ne le cèdent en rien à celles que nous observons chaque jour, chez nos hystéro-épileptiques du sexe féminin les plus classiques ; et cette ressemblance mérite d'autant mieux d'être signalée que jamais G... n'a pénétré dans le dortoir où sont placées les femmes « en attaques » de telle sorte qu'on ne saurait invoquer chez lui l'influence de l'imitation contagieuse<sup>4</sup>.

Albert Londe, lui, engagé à la Salpêtrière en 1882, a un véritable projet photographique<sup>5</sup>. Il souhaite transformer l'atelier de photographie de Bourneville en un « service photographique conçu spécialement pour les besoins de la médecine<sup>6</sup> ». Comme ce service simule l'équipement et les méthodes du service hospitalier, de même le photographe mime le médecin. *La photographie médicale*, où il publie ses travaux en 1893, témoigne d'une assimilation du savoir clinique. Il sait par avance ce qu'il doit photographier. Ici, dans le cas de Guinin, Albert Londe a combiné deux séries d'instantanés distinctes « de façon à obtenir une description complète de la crise, correspondant au type élaboré par Richer<sup>7</sup> ». Il a préparé la mise en scène photographique, ainsi le corps nu sur fond de drap noir tendu. Monique Sicard écrit :

Pour nous, l'espace de l'atelier, l'appareil photographique, les aides-soignants, le photographe lui-même, font partie intégrante de la scène photographiée. Mais Londe, lui ne sait pas que les images qui sont aussi sa propre perception de l'univers, portent en elles la trace privilégiée de sa propre présence<sup>8</sup>.

L'ignore-t-il complètement ? Il est frappant de constater que les cinq photographies du *Progrès médical* ont bénéficié de toutes les ressources techniques de la retouche en laboratoire, faisant disparaître les protagonistes aux quatre coins du lit, bel et bien présents lors de la prise de vue. Science oblige !

---

4. M. Charcot, « A propos de six cas d'hystérie chez l'homme », *op. cit.*

5. La légitimité de la place qu'il occupe se confirme sur le célèbre tableau d'André Brouillet « Une leçon clinique à la Salpêtrière », où Londe figure en entier au premier plan à gauche. Denis Bernard et André Gunthert, *L'instant révé... op. cit.*, p. 44-45

6. *Ibid.* p. 219.

7. *L'instant révé...*, *op. cit.*, p. 126.

8. Monique Sicard, *L'année 1895. L'image écartelée entre voir et savoir*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 1995, p. 27-28. On trouve dans ce livre une réflexion documentée sur l'invention de nouvelles images, contemporaine de la naissance de la psychanalyse.

# Tous ces objets qui nous tournent le dos...

---

Guy Le Gaufey

NOUS USONS du mot « objet », en psychanalyse presque autant que dans la vie courante, avec une désarmante facilité : objet pulsionnel, objet fétiche, objet d'amour, objet phobique, objet transitionnel, objet a... Que d'objets pour un seul sujet ! Serait-il encore possible d'instaurer un peu d'ordre dans cette pléthore (car je n'ai cité que des « espèces » d'objets) ? C'est la question que vient poser l'un d'entre eux, dont on est souvent porté à se demander s'il est d'une extrême rareté – rattaché à quelques cas de perversion dont l'analyste a peu à connaître – ou si au contraire il est, comme le bon sens pour Descartes à l'orée du *Discours de la méthode*, « la chose du monde la mieux partagée » : le fétiche.

L'histoire du mot lui-même est devenue un *topos* moderne : les colons portugais, sidérés par le culte que les sauvages consacrent à certains objets, baptisent ces derniers *feitico*, « artificiel », en provenance du latin *facticus*. Cette idolâtrie qui semble ne renvoyer à aucun être au-delà de ce monde, mais au contraire « coller » à cet objet matériel plutôt misérable, voilà qui dépasse leur entendement de chrétiens et va leur faire ranger dans une même case ce que les ethnologues du XX<sup>e</sup> siècle refuseront d'amalgamer : les fétiches, ces objets en apparence fort quelconques qui s'avèrent traités comme des dieux. C'est d'emblée le regard colonisateur qui isole, nomme et classe un phénomène qui, pour ses pratiquants, est tellement intégré à leur vie quotidienne, tellement tissu à leur monde, qu'il n'est l'objet d'aucune interrogation. Il faudra, au bon moment, nous souvenir de ce regard, ne pas le compter pour rien dans la mise en place du fétiche au sens moderne.

---

1. P.-L. Assoun, *Le fétichisme*, Paris, PUF, 1994, coll. « Que sais-je ? ».

Paul-Laurent Assoun a retracé l'histoire du concept – et notamment son extension avec la création du terme de « fétichisme » par le Président de Brosses au XVIII<sup>e</sup> siècle – avec une telle concision qu'il me suffit ici d'y renvoyer le lecteur<sup>1</sup>. A peine prendrai-je le temps de redire qu'au moment où Freud s'empare du terme (dans ses *Trois essais sur la théorie du sexuel*, en 1905), ce dernier n'a hérité que depuis une vingtaine d'années, à travers les œuvres d'Alfred Binet et de Krafft-Ebing, de sa valeur individuelle et sexuelle. Mais jusqu'à la fin de sa vie, Freud ne cessera de revenir périodiquement à cette réalité clinique pour la parfaire (*Gradiva*), la figer dans une explication « définitive » (son article de 1927 « *Fetischismus* »), lui offrir un socle métapsychologique (son article de 1938 sur le *clivage du moi*).

L'une des difficultés particulièrement traître de l'abord freudien de la question revient à considérer le fétiche (sexuel) comme un substitut, un symbole du phallus maternel, lequel est lui-même par essence un symbole. Nous voilà donc avec le fétiche freudien face à un *symbole de symbole* qui ne cesse pas d'être un *objet* : de quoi y perdre un peu son latin, au sein de cet univers de la représentation où se meut Freud et dans lequel l'axiome secret, celui qu'il faudrait respecter sans même avoir à s'en soucier, serait : « Ne confonds jamais un objet et sa représentation<sup>2</sup> ! »

De son côté, lorsqu'il arrive à Lacan de reprendre la chose – comme dans son commentaire du petit Hans lors du séminaire *La relation d'objet* – il semble reprendre presque à la lettre l'approche freudienne de 1927, en en privilégiant cependant la dimension métonymique. Celle-ci n'avait certes pas échappé à Freud<sup>3</sup> puisqu'il avait fait du fétiche « *das Haltmachen der Erinnerung* », la « halte du souvenir » dans l'enquête qui devait conduire à la découverte du manque de phallus maternel. Dans sa quête curieuse, l'enfant en vient à élire un objet quelconque qui, à sa manière, dans la série à laquelle il appartient, annonce la découverte traumatique, mais qui dans le même temps affirme sa positivité au lieu et place de la négativité traumatisante. Lacan, dans

---

2. Je n'oublie pas ce que le *Vorstellungsrepräsentanz* apporte d'aspérités et de nouveautés dans l'ordre de la représentation ; mais s'il en bouscule l'économie, il ne parvient pas, chez Freud, à le remettre en cause *dans ses fondements*. Ceci est exemplaire avec le cas du fétiche où le déterminisme littéral (comme dans l'affaire *Glance on the nose* et *Glanz auf der Nase*) ne parvient pas à supplanter totalement l'existence d'un objet – un objet dont le statut devient alors fort difficile à concevoir clairement.

3. Même si ce dernier n'emploie évidemment jamais ce terme de « métonymique » que Lacan doit pour sa part à Jakobson.

ses séminaires de janvier 1957 consacrés à cette question, reprend cette conception freudienne, mais son travail immédiatement ultérieur, qui devait donner naissance à son « objet a », a changé la donne à cet endroit et paraît susceptible de conférer un nouveau tranchant clinique à cette affaire, à condition d'en changer l'éclairage.

Si pourtant le regard des colons portugais n'avait pas été si friand d'exotisme, peut-être auraient-ils pu *lire* directement dans le comportement des sauvages avec leurs fétiches des façons de faire qui ne leur étaient pas si étrangères, eux qui, en bons chrétiens non réformés, utilisaient sans vergogne des *reliques*. A tout le moins, je propose d'en revenir à une brève étude du fonctionnement de la relique en terre chrétienne pour nous déprendre un peu de la fascination exercée sur nous mimétiquement par ce regard colonisateur, et trouver au contraire, dans notre propre ère culturelle, un type d'objet fort curieux, même s'il n'est pas ici question de l'*identifier* purement et simplement au fétiche. Je cherche en effet, non pas à donner une « explication » du fétiche, mais à forger la classe à laquelle pourrait appartenir un tel objet, en compagnie d'autres objets auxquels ce fétiche n'est pas forcément identique en tout point, mais avec qui il partage peut-être l'essentiel de sa structure.

### *Le virage augustinien*

Il y a une difficulté spécifique à l'approche des reliques, à l'approche de ce formidable bric-à-brac qui a eu tant d'importance pendant plus d'un millénaire et qui est aujourd'hui tombé, pour l'essentiel, en désuétude. Après quatre siècles de discours scientifique et après, surtout, le grand partage libertin qui, à l'orée du XVII<sup>e</sup> siècle, a séparé raison et miracle<sup>4</sup>, nous avons en effet hérité d'une idée de l'« authenticité » qui nous empêche d'y voir clair dans cette affaire, et nous force le plus souvent à une ironie qui nous replace, précisément, dans la posture du colon portugais dont il est question de se défaire.

Les reliques n'ont pas donné lieu à des forêts d'études érudites. Il n'y a pas grand-chose à en dire, sinon à aligner indéfiniment les récits hagiographiques qui toujours attestent de la provenance de chacune puisque chacune est « un bout de saint ». Comme le fétiche du sauvage,

---

4. C'est à ce libertin-là que Pascal s'adresse dans son *Apologie de la religion chrétienne* (les *Pensées*) pour dénoncer la pertinence *rationnelle* de cette opposition présentée par le libertin comme irréductible – non pas entre raison et foi – mais entre raison et miracle.

la relique chrétienne n'appelle pas à de puissantes réflexions théologiques : elle est un élément du culte que la hiérarchie ecclésiale régule et surveille, évidemment, mais qui n'est l'objet d'aucune interrogation particulière. Sa prolifération a pu émouvoir, les inévitables trafics ont pu, tout au long du Moyen Age, scandaliser des chrétiens outrés par une dévotion souvent proche de l'idolâtrie, les Réformés<sup>5</sup> ont vu dans tout ce commerce autour des reliques un signe évident de la « prostituée romaine », il n'empêche : la relique fait tellement partie du décor médiéval qu'aucun discours « explicatif » ne l'accompagne. Il faudra nous aussi nous en passer et nous contenter, pour comprendre le phénomène « relique », du récit historique par où l'on apprend le revirement d'un des plus grands Pères de l'Église sur cette question.

Saint Augustin – c'est lui – aura de multiples fois tonné contre ces pratiques, déjà fort communes de son temps, qui faisaient commerce des restes de personnes *considérées* comme saintes, comme c'était par excellence le cas des donatistes<sup>6</sup> qu'Augustin combattait alors de toutes ses forces. « La foi, écrivait-il alors simplement, est d'autant plus forte qu'elle ne recherche pas les miracles. » On peut dire, en forçant un peu la note, que jusqu'à saint Augustin, le culte des reliques est resté aux yeux de la hiérarchie ecclésiale une pratique marginale, comme l'était aussi à la même époque la majeure partie de l'iconographie chrétienne<sup>7</sup>. Mais voilà qu'aux alentours de 415 une série d'événements allait le faire changer d'avis et introduire, en plein cœur de la chrétienté, un culte

---

5. On peut toujours lire ou relire, pour se mettre en appétit sur un tel sujet, l'étonnant « Traité des reliques » de Jean Calvin, écrit dans une langue précise et acérée.

6. Mouvement schismatique commencé en Afrique dès le III<sup>e</sup> siècle et amplifié au siècle suivant par Donat (d'où le nom de ses partisans). Le martyr était chez eux particulièrement recherché, ce qui rendit très délicate la lutte contre eux, et plutôt vive la question des reliques. Le mouvement s'éteignit lentement au VI<sup>e</sup> siècle.

7. Il faut attendre le VII<sup>e</sup> siècle pour voir un concile intervenir (et encore : très discrètement) sur la question des images. Avant le déferlement de la grande crise iconoclastique du VIII<sup>e</sup> siècle, l'Église reste prudente et modérée, aussi bien sur la question des images que sur celles des reliques. Si un synode local, entre 305 et 312, à Elvire en Espagne, interdit clairement la *présence* d'images dans les églises, il est certain qu'il ne fut pas suivi par la majorité de l'Église. « Bref, conclut André Grabar, il faut bien reconnaître que pendant une longue période qui pourtant avait connu une floraison de l'imagerie chrétienne, l'Église ne considéra pas le problème des images comme un problème important. » A. Grabar, *L'iconoclasme byzantin*, Paris, Flammarion, 1984, p. 94.

des reliques qui devait être resplendissant pendant plus d'un millénaire (la Réforme y a porté un premier coup, suivi des libertins du XVII<sup>e</sup> siècle et du succès du discours scientifique par la suite). Que s'est-il donc passé dans les premières années du V<sup>e</sup> siècle pour qu'Augustin fasse ainsi volte-face sur la question des reliques ?

Sont arrivés, en terre africaine, dans la province d'Uzali<sup>B</sup> – pas très loin d'Hippone dont Augustin était évêque – quelques restes du premier de tous les martyrs, le premier même des proto-martyrs<sup>9</sup> : Etienne. Etienne fut lapidé en 33, l'année même de la crucifixion et la tradition veut qu'au moment de mourir il se soit écrié : « Je vois les cieux ouverts et le Fils de l'Homme debout à la droite de Dieu. » Or en décembre 415, l'évêque de Jérusalem est averti (?) de l'existence de quelques restes de cet Etienne. Il les fait chercher, on les trouve et les voilà solennellement transférés dans l'Église Saint-Sion de Jérusalem. Mais selon un style narratif qui fleurira au Moyen Age proprement dit avec le rituel du « vol des reliques<sup>10</sup> » (les *Furta Sacra*), on apprend que celui qui avait fait la découverte en avait gardé un petit bout pour lui<sup>11</sup>,

---

8. Récit dans Victor Saxer, *Morts, martyrs et reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles*, Beauchesne, Paris, 1980, n° 55 de la collection « Théologie historique », p. 245-280.

9. On appelle « proto-martyrs » celles et ceux qui ont connu le martyre avant les persécutions de l'empire romain.

10. Patrick J. Geary, *Le vol des reliques au Moyen Age*, Aubier, Paris, 1993. Passionnant ouvrage, l'un des très rares qui puisse introduire à cette difficile question des reliques, quoique sous un angle et à travers une époque très particuliers.

11. Ce geste est fondamental dans l'existence même de la relique. Non que chacun en veuille forcément un bout *pour lui*, mais la relique est par essence tributaire de ce geste de retenue qui la positionne comme *reste*. En témoigne aussi bien, presque à l'opposé de l'univers religieux, une petite scène de l'époque de la Commune à Paris. Les communards envahissent les Tuileries et découvrent, dans l'antichambre de l'impératrice Eugénie, une véritable forêt de reliquaires, tous rehaussés d'or et d'argent. Leur sang de mécréants ne fait qu'un tour, et ils amènent tout cela à l'Hôtel de la Monnaie pour qu'on fonde le tout en vue de frapper quelques pièces d'or et d'argent. La chose est confiée à un fondeur, un solide gaillard qui, prenant un à un les reliquaires, les lançait dans la fournaise, accompagnant son geste de quelque apostrophe joyeuse : « A toi, mon vieux saint Denis, tu vas passer un fichu quart d'heure... » « Il était un jour arrivé au dernier reliquaire, raconte un témoin, Maxime Vuillaume, dans son livre *Cahiers rouges*. Il le tourne, le retourne, l'ouvre. Derrière une double porte, un morceau de chiffon. A côté un papier sur lequel on lit l'inscription suivante : « Morceau de tibia de Saint Joseph ». « Ah, nom de Dieu, s'écrie-t-il, c'est trop drôle... ! Ce doit être meilleur que de la corde de pendu... ! » *Et de ses gros doigts il enfourne*

qu'il confia à un ami, espagnol comme lui, lequel le refila à Paul Orose (qu'Augustin avait en ce temps-là dépêché à Jérusalem pour obtenir la condamnation du pélagisme), lequel Orose, sur la chemin du retour, les confia à son tour à Évode, évêque de la province d'Uzali. Or en moins de trois ans, les quelques os et le peu de chair réduits en poussière s'avèrent être à l'origine d'une vingtaine de miracles dûment recensés et, à partir de là, Augustin se laisse fléchir. Lui qui ne parlait pas miracles, sinon pour fustiger à l'occasion leurs zéloteurs, en mentionne vingt-trois dans son dernier ouvrage, *La cité de Dieu*. Il fait lui-même venir quelques restes du proto-martyr à Hippone, leur consacre une chapelle le 19 juin 425 (cinq ans avant sa mort) et, prévoyant, charge le diacre Éraclius de construire rapidement une hôtellerie.

Le tournant augustinien nous dévoile, bien mieux qu'un ironique recensement de reliques, ce qui est en jeu dans la *production* de reliques dignes de ce nom. Il ne suffit certes pas qu'elles soient des restes de gens *supposés* saints (voir la lutte contre les donatistes). La sainteté – c'est-à-dire l'accession au royaume divin – ne doit pas être, dans une affaire pareille, une simple conviction, mais bien une certitude ; or c'est en cela que les *martyrs* s'avèrent sans égaux, puisque avec eux, qui n'ont pas hésité à donner leur vie pour la gloire de Dieu, on peut être certain qu'ils ont gagné le ciel. Nul besoin de longs procès en béatification pour asseoir cette certitude. Le martyr est immédiatement exploitable en termes de reliques.

Mais en quoi un pauvre débris terrestre pourrait-il valoir pour émouvoir une âme livrée désormais aux félicités divines et éternelles (mais toujours chrétiennement attachée à ses obligations de charité) ? Si Augustin, et à sa suite les Pères de l'Église, s'avèrent favorables au culte des reliques, ce n'est pas par glissement démagogique envers la populace, mais par la rigueur d'un raisonnement théologique, d'un principe, en ce temps-là inébranlable, de la religion chrétienne : la *Résurrection*, non seulement des âmes, mais bien *des corps*. Au jour du Jugement, les bienheureux seront ressuscités dans leur « corps glorieux ».

Établissons bien ce point, car il est essentiel. Dans un traité polémique classiquement appelé *Libri Carolini*, et composé autour de 792

---

*la relique dans la poche de son gilet. Qu'est-il advenu du morceau de tibia de Saint Joseph ?* » Cité dans Patrick Bousset, *Des reliques et de leur bon usage*, Balland, Paris, 1971, p. 91.

par un certain Théodulf d'Orléans, distinction est faite entre les reliques et les images :

Ils [les Grecs] placent presque tout espoir et crédulité dans les images, mais il demeure constant que nous vénérons les saints dans leurs corps ou, mieux, dans leur reliques, voire dans leurs vêtements, suivant l'antique tradition des Pères<sup>12</sup>.

Mais pourquoi vaut-il mieux vénérer les reliques que les images ? Parce que « seules les reliques auront part à la résurrection à la fin du monde<sup>13</sup>. » Les images pouvaient avoir une fonction esthétique ou didactique, mais les reliques seules avaient droit à plus d'honneur ou de vénération, selon les termes mêmes de Théodulf d'Orléans. Autrement dit, entre ce pitoyable bout de calcium, ce cheveu, cette poussière refroidie qui fut chair, et la gloire éternelle, il n'y a qu'un certain... laps de temps. La relique n'est pas qu'un témoignage du passé ; elle est essentiellement une *promesse d'avenir*, et même un gage d'éternité<sup>14</sup> puisque celui qui l'a laissée ici-bas est promis, on le sait, à cet avenir plus fort que tout avenir.

A partir de ces quelques considérations minimales, on peut essayer d'apprécier ce qui permet à la relique de fonctionner correctement : ce qui la qualifie est strictement *métonymique* et seule la *contiguïté* avec la gloire divine lui donne son statut. Ça ne représente en aucune manière cette gloire : ça y a touché... *et ça y retouchera*. Voilà ce qu'on peut dire de plus exact à son sujet. Cette contiguïté rompue – cet exil – développe une sorte de gradient naturel qui conduit du plus brûlant – les restes éventuellement laissés par Jésus-Christ lui-même – au plus tiède, ce qu'on appelait tout au long du Moyen Age les *brandea*, objets parfaitement quelconques qui, *après avoir séjourné un certain temps auprès d'une relique*

---

12. Cité dans P. J. Geary, *op. cit.*, p. 63.

13. *Libri Carolini*, III, 24, p. 153-154. Ce fut à l'inverse une question grave dans l'Église d'Orient que de se prononcer sur le destin des icônes au jour du Jugement Dernier. Puisqu'elles étaient saintes, il fallait les inclure dans la Résurrection, ce qui n'était pas vraiment prévu dans les textes.

14. Les trois films consacrés à *Indiana Jones* jouent très bien de cette dimension de la relique, agrémentant la conclusion de chacune des histoires d'une version toute moderne du héros humaniste et bourgeois (venue en droite ligne des films de vampires) : celui qui sait renoncer à la relique, et rendre ainsi à Dieu ce qui est à Dieu, moyennant quoi ce qui est à César reviendra aussi à César, et la bourgeoisie pourra continuer de dormir tranquille sur ses investissements, quoique en cauchemardant légèrement sur les cours de la Bourse.

*reconnue*, s'étaient révélés opérer des miracles. Tout tenait donc au *contact*, comme dans la logique que Freud a souligné concernant le tabou<sup>15</sup>.

Cette métonymie place ainsi la relique à l'extrémité de la chaîne mondiale, sorte d'*ultime prise électrique* qui nous brancherait sur la source de toute puissance, avec la problématique de contacts défectueux qu'on peut toujours rencontrer en ce genre de connexion. Cette brutale *différence de potentiel* oriente considérablement l'espace autour de la relique, crée un véritable *champ* : s'approcher d'une relique – lorsqu'elle est en fonction – c'est s'inscrire dans un espace orienté. Les longues files de pèlerins, sillonnant l'Europe tout au long du Moyen Age, en portent témoignage.

Nous avons donc affaire, avec la relique, à des couples d'opposition très forts ; d'un côté un objet volontiers dérisoire – bout d'os, mais aussi bien restes corporels quelconques : cordon ombilical, prépuce, dent de lait, cheveux, barbe, rognures d'ongles, larmes, sang, empreintes, vêtements, souffle<sup>16</sup> – et c'est en cela qu'il est propre à faire lien avec l'absolue majesté, puisque c'est elle qui a laissé ça en ce bas-monde. Ces objets n'ont aucune valeur en eux-mêmes, mais cette absence de valeur, ajoutée à la contiguïté *désormais* prestigieuse, en fait des objets tout entiers tournés vers l'être à qui ils ont appartenu, aspirés dès lors dans une nostalgie qui va droit au cœur du pécheur arpentant cette « vallée de larmes » de la vie terrestre.

On pourrait être tenté de différencier ici relique chrétienne et fétiche sauvage puisqu'il est bien clair que la relique ne doit jamais être adorée *en elle-même* (cela n'aurait presque aucun sens, sinon idolâtrique et impie) ; elle n'est l'objet d'un culte que dans une série d'intercessions qui va conduire d'elle au saint ou au martyr dont elle provient, puis de lui à la communion des saints (article très important du culte des reli-

---

15. Je laisse délibérément de côté la capacité de la relique à opérer des miracles, quoique ce fût alors l'essentielle procédure d'authentification. Tant qu'une relique n'avait été l'occasion d'aucun miracle, elle était, disons : sujette à caution. Mais quelle qu'elle fût, aussi douteuse ait été sa provenance, si elle autorisait le moindre miracle, elle était immédiatement reconnue comme valable. C'est ainsi qu'une des pratiques les plus courantes pour reconnaître les vrais morceaux de la vraie croix (qui pullulaient après les croisades, grandes pourvoyeuses de reliques), c'était de jeter ledit morceau au feu. S'il ne brûlait pas, bon début ! Jusqu'au jour où l'on apprit que, du côté de Venise, on savait fabriquer un bois fort bien ignifugé...

16. Ce n'est pas d'aujourd'hui qu'on vend de l'air de Paris ou de l'eau de Lourdes. Selon Collin de Plancy, « un prêtre de Gênes rapporta de Bethléem un peu de souffle de Jésus dans une bouteille ». Cité dans Patrick Boussel, *Des reliques...*, *op. cit.*, p. 136.

ques), et enfin de là à la bonté divine qui, seule, saura effectuer le miracle escompté. Le fétiche, du moins tel que l'appréhende le regard colonisateur, ne semble pas ouvrir à une telle série : il est proprement ce par quoi s'opère, sans plus d'intermédiaire, l'action désirée. Mais ces importantes différences s'articulent sur un fond commun facile à percevoir : dans les deux cas, l'objet ouvre sur un monde dont les règles du jeu ne sont pas celles du nôtre, et c'est bien pour ça qu'il y est fait appel. *Cet objet présent est en exil*. Voilà pourquoi on ne lui en demandera pas plus pour ce qui est de son *identité*. Un récit attestant de sa provenance vaudra mieux que tous les carbones 14 réunis car, une fois un premier miracle réalisé, une fois prouvé qu'il est bien en contact avec l'au-delà, l'essentiel est dit, l'exil est *prouvé*. Cet objet est dès lors tout entier tourné vers son avenir de gloire.

### *L'objet métonymique*

A partir des informations fournies par la relique, il nous faut maintenant essayer de fonder la pertinence d'une expression comme celle « d'objet métonymique » que Lacan se contente d'indiquer lors de son commentaire du petit Hans, dans son séminaire *La relation d'objet*, sans lui donner cependant l'extension que nombre de commentaires de ce séminaire lui accordent souvent. S'il parle en effet de métonymie dès le 23 janvier 1957, ce n'est que pour rappeler qu'il s'agit avec elle de « faire entendre quelque chose en parlant de quelque chose de tout à fait autre », mais il rajoute tout de même : « Si vous n'appréhendez pas dans toute sa généralité cette notion fondamentale de métonymie, il est tout à fait inconcevable que vous arriviez à une notion quelconque de ce que peut vouloir dire la perversion dans l'imaginaire. »

La genèse de l'expression – qu'on chercherait en vain chez quelque auteur avant sa formulation par Lacan – n'est pas difficile à deviner. Un an auparavant, en 1956, Roman Jakobson a publié un article intitulé « Deux aspects du langage et deux types d'aphasie », dans lequel il donne une extension nouvelle aux vieux mots de « métaphore » et de « métonymie » en les liant, le premier à l'axe paradigmatique du langage, le second à l'axe syntagmatique. Du coup, cela lui permet de ranger la métaphore du côté de la « similarité » et la métonymie du côté de la « contiguïté ». C'est bien sûr avec cette valeur que Lacan relance l'affaire dans son commentaire de l'article de Freud « *Fetischismus* » qu'il entreprend dès le 30 janvier. « Tâchons de voir, dit-il encore ce jour-là, comment peut s'engendrer cette relation singulière à *un objet*

qui n'en est pas un<sup>17</sup>. » Très soucieux – une fois n'est pas coutume – de montrer qu'il colle au texte freudien, Lacan en vient à le citer textuellement, notamment lorsque Freud énonce à propos du fétiche qu'avec lui « l'horreur de la castration s'est érigé un monument dans la création de ce substitut<sup>18</sup>. »

La « halte du souvenir », que Freud avait ainsi mise en place dans son article de façon relativement discrète, donne lieu chez Lacan à de longs commentaires sur le voile, sur cette « idole de l'absence » qu'est le rideau qui « prend sa valeur, son être et sa consistance, d'être justement ce sur quoi se projette et s'imagine l'absence ».

Voyons d'abord cette structure, poursuit alors Lacan. La voici donc dans ce rapport d'au-delà et de voile qui est celui sur lequel peut en quelque sorte s'imaginer, c'est-à-dire s'instaurer comme capture imaginaire, comme place du désir, cette relation à un au-delà qui est fondamental de toute instauration de la relation symbolique, cette descente sur le plan imaginaire du *rythme ternaire sujet/objet/au-delà* qui est fondamentale dans la relation symbolique, cette projection dans la fonction du voile de la position intermédiaire de l'objet, c'est de cela qu'il s'agit.

Cette « descente sur le plan imaginaire du rythme ternaire sujet/objet/au-delà » va retenir notre attention plus longuement que ne le nécessiterait un commentaire direct de ce séminaire, car cette reprise de la « halte du souvenir » freudienne se présente dans d'autres coordonnées qui nous permettent d'envisager l'affaire sous un autre angle. Le fait que l'*objet fétiche* soit pris, comme en un sandwich *imaginaire*, entre *sujet* et *au-delà* le place au creux d'une séquence particulière :

Il est un arrêt dans la chaîne, ajoute Lacan, et c'est en cela qu'il est métonymique, c'est que l'histoire de sa nature se continue en s'arrêtant là, elle indique sa suite désormais voilée, sa suite absente [...] le fétiche est d'une certaine façon image, et image projetée [...] cette image n'est que le point limite entre l'histoire en tant qu'elle se continue, et le moment à partir de quoi elle s'interrompt.

Comment comprendre ce positionnement d'un objet tel qu'il ne serait élu qu'au titre d'une suite absente ? L'ennuyeux, avec l'imparable inter-

---

17. Je souligne. Toutes les citations suivantes sont tirées de la même séance du 30 janvier 1957.

18. »Der Abscheu vor der Kastration sich in der Schaffung dieses Ersatzes ein Denkmal gesetzt hat.« S. Freud, »Fetischismus«, Studienausgabe, vol. III, Frankfurt, Fischer Verlag, 1975, p. 385.

prétation freudienne qui désigne inmanquablement la suite du fétiche – cette découverte de la castration maternelle qui, à la fois, est advenue et n'est pas advenue – c'est qu'elle nous met dans la position de la recevoir comme une vérité révélée à Freud, et dont nous hériterions directement. Or, selon une citation chère à Freud lui-même, ce dont nous héritons de nos pères, il nous faut nous le réapproprier.

Et puisque Lacan accentue la dimension imaginaire de la chose, de cet arrêt qui ferait descendre dans la dimension imaginaire ce qui est plutôt de l'ordre d'un fonctionnement régulier de la dimension symbolique, efforçons-nous d'imaginer – non pas une absence de phallus maternel<sup>19</sup> – mais quelque chose de beaucoup plus commun, objet d'une expérience universelle (quoique diversement appréciée) : le vide. Que le lecteur songe donc ici à un bord, de lui connu (car il s'agit, doublant la lecture, d'un exercice d'imagination), bord qui fut l'objet d'une approche lente et progressive, bord de préférence impressionnant (falaise venteuse, balcon sans parapet, cage d'ascenseur soudain béante, terrasse d'immeuble en construction) et vers lequel il aura fallu, pour quelque raison pressante, s'aventurer précautionneusement.

A l'approche de ce bord, s'est ouvert une zone aux limites fondamentalement imprécises, dont chaque point se présentait comme envahi par le vide qui, très clairement, s'annonçait au-delà. Si le lecteur est coutumier de la phobie « du vide », si répandue, si bien tolérée socialement, il se sera arrêté là, prévenu par une prescience très particulière de la fatale glissade qui aurait pu s'emparer de lui si seulement il avait abordé le plus proche de ces points « envahis » par ce vide. Pour qui, par contre, aura trouvé à s'aventurer *dans* cette zone imprécise, une impression curieuse se sera mise en place, au nom, sans doute, de la vigilance vitale : en-deça du bord (entendu ici comme limite au sens géométrique du terme, soit la ligne même qui fait frontière entre vide et plein), s'est immédiatement créé, creusé, un espace qu'on n'hésitera pas à appeler « objet », pour remarquer alors son allure singulière. D'un côté – côté « bord » précisément – son contour est on ne peut plus défini, d'une aveuglante clarté, objet d'un investissement certain de la part de la faculté d'attention ; mais de l'autre côté... bien malin qui affirmerait tout de go où il commence ! Chacun, là-dessus, verra midi à sa porte : pour l'audacieux ou l'indifférent, cet objet aura à peine la

---

19. Car il y a loin de cela à un sexe féminin tel que nous le livre la pornographie actuelle.

profondeur de sa peinture, quand pour son voisin cette même profondeur atteindra facilement sa taille, voire un multiple quelconque de cette taille.

Curieux objet donc : d'un côté net, de l'autre flou. D'un côté, l'épure d'un trait, de l'autre l'opacité d'une présence. Mais parce que, dans cet exemple, cet objet est transparent, nous ne savons pas d'emblée d'où nous le regardons. Il suffit pourtant d'y penser pour le savoir : nous le voyons *de dos*. Toujours *de dos*. C'est même ça qui est inquiétant : cet objet ne nous fait jamais face, contrairement à tous ses collègues, tous les *Gegenstanden* qui s'appliquent en général à nous regarder droit dans les yeux, et nous de même. Ici, non. Nous nous précipitons alors à croire que, dans cette situation, nous *faisons face* au vide, mais cette apparence de vérité objective nous aveugle<sup>20</sup>, car il n'y a pas « nous et le vide ». Il y a nous, le vide, *et le bord*. Qui dira, en vérité, *l'épaisseur de ce bord* ? Question – imaginaire, certes ! – mais d'importance quand on s'intéresse à l'objet sous les espèces de la relique, du fétiche, ou de la phobie.

Cette « descente » sur le plan imaginaire d'une donnée essentiellement symbolique dont parle Lacan, s'offre dans cette question de l'épaisseur du bord, dans l'imaginarisation de cette donnée symbolique par excellence qu'est un bord. Il s'agit de donner une certaine *consistance* à l'*existence* d'un bord de *trou*. La difficulté à parler ici tout uniment d'« objet », c'est que nous aimons bien, d'habitude, avoir affaire à des objets cernables de tout côté, clairement délimités, possédant chacun un contour qui n'aurait rien à envier aux cadres toujours parfaitement circonscrits de nos miroirs. Ici, à l'inverse, seule une face est donnée, celle qui regarde vers le trou ; le reste du contour – s'il doit être représenté comme une courbe – n'est rattaché qu'à une chose : la présence corporelle de celui qui s'avance vers ce bord. Celui qui s'approche du bord constitue lui-même l'arrière de cet objet imaginaire ; une ligne le traverse pour aller se boucler aux extrémités du bord et créer cet objet fugace, gros comme un œuf ou comme un bœuf, qui s'évanouira dès qu'on aura tourné les talons. Cet objet n'existe pas vraiment, ou plutôt il ne se contente pas d'exister au sens où la lune, elle,

---

20. « Vérité » qui ne vaut que pour l'observateur extérieur, qu'en l'occurrence je nommerai ici de façon générique « le colon portugais ».

a la réputation d'exister, *qu'on s'y intéresse ou pas*. Mais il a parfois une terrible *consistance*, et de cela il faut pouvoir rendre compte.

Sa puissance métonymique tient à son *orientation* qui nous l'offre toujours *face tendue* vers ce qui est au-devant de lui – et donc au-devant de nous puisque nous ne serons jamais que derrière lui, en train de fermer le ban<sup>21</sup>. Avec lui, nous entrons dans le jeu qui consiste à regarder vers là-bas, au-delà du bord, au-delà de cette rupture du *voisinage* qu'est tout bord. Cet objet, élastique par derrière, *contient* la coupure sèche qui lui donne cette *face tendue* si caractéristique, comme un fruit coupé par le milieu contiendrait encore son amande – qui sait ? seulement une moitié d'amande désormais ? Mais où est donc, à l'instant même, cet *autre côté*, qui manque désormais au point de creuser ce vide-là, ce vide prêt à nous aspirer comme un futur d'une effrayante félicité ?

Cette proximité de ce qui a été séparé, de ce dont le bord porte la mémoire cicatricielle, oriente tout le procès, et donc la question de l'existence ou de l'inexistence de ce « séparé » ne se pose pas, ne peut pas se poser. Cet au-delà, l'existence indubitable de la coupure, du bord, en témoigne suffisamment pour que le fait de poser la question de l'existence de ce qui fait trou soit d'une parfaite vanité<sup>22</sup> ; mais il se trouve qu'elle est aussi une sorte d'*exercice obligé* dans l'ordre de la représentation, et ceci nous contraint à étudier dans le détail ce qui force une pareille interrogation.

---

21. On n'aime guère avoir quelqu'un derrière soi, dans ces circonstances. Par crainte d'une poussée agressive et meurtrière, ou parce que cette personne ferme, à *notre place*, le dos de l'objet, nous incluant de ce fait à l'intérieur de ce dont nous nous efforçons de faire *limite arrière* ? Qu'on songe ici, presque à l'inverse, à l'effet subjectif produit par la mort du dernier parent, ce curieux sentiment d'être soudain *en première ligne*...

22. C'est en partie ce qui rend si épuisante, si insatisfaisante, la lecture de la plupart des controverses philosophiques centrées sur la querelle réalisme/idéalisme. C'est aussi, du même pas en dépit du changement de terrain, ce qui rend vaine (et stupide) toute tentative de « rééduquer » un phobique ou un pervers en lui enseignant le peu de fondement de la réalité de ses angoisses, ou la négativité symbolique du phallus. Tant que l'interrogation est réglée sur *ce qui est au-delà*, phobie et perversion restent des réponses pertinentes puisqu'elles offrent, chacune à sa façon, l'objet qui fait limite, comme ces enfants jouant au football sur un terrain vague, et posant un maillot à chacun des quatre coins pour désigner d'imaginaires *lignes de touche*.

## Un accident dans la représentation

Bien avant Descartes, mais depuis lui encore plus, la question de la *charge représentative* du signe s'est posée. On sait peut-être que, lors de ses deux premières *Méditations*, par l'exercice du doute méthodique puis hyperbolique, Descartes propose de réduire *momentanément* cette charge représentative à néant, et de bien apprécier alors que l'exercice de la pensée ne la requiert pas pour asseoir sa propre certitude d'existence<sup>23</sup>. Mais le fait que le signe représente quelque chose pour quelqu'un reprend vite ses droits dans les *Méditations*, passées les exigences métaphysiques à travers lesquelles Descartes donne une assise nouvelle à l'ordre désormais classique de la représentation, cet ordre qu'Arnauld et Nicole pareront dans sa dimension langagière avec *La logique ou l'art de penser*.

Dès lors l'existence de ce qui est représenté va devenir un problème lancinant, attirant aussi bien la réplique extrémiste de l'idéalisme berkeleyen que celle, non moins extrémiste, du mécanisme de La Mettrie. Ce problème, n'en déplaise aux philosophes, nous le retrouvons également avec l'agoraphobe *en marche vers sa place vide*, le fétichiste *sur le chemin* de sa jouissance, l'orant agenouillé *derrière* sa relique.

L'objet que chacun détient alors par devers lui est clairement une affirmation d'existence pour ce qui est de l'au-delà dont cet objet se trouve désormais séparé, mais à qui un lien *inexorable* continue de conférer un relief particulier. Ce mélange en lui d'objet mondain, d'objet pareil aux autres objets, et de coupure entre deux mondes le distingue et le nimbe<sup>24</sup> de cette aura conférée par ce lien avec l'« ailleurs » puisque, *dans l'imaginaire, qui dit « coupure » dit « lien »*.

Ces objets ne pouvaient pas être pris dans l'affaire du doute méthodique et hyperbolique, en eux-mêmes ils objectent à l'exercice des *Méditations*,

---

23. Trois siècles plus tard environ, le mathématicien allemand David Hilbert proposera, lui, de la suspendre *systématiquement* dans l'exercice de ce qu'il nomme alors la « méta-mathématique », laquelle a permis d'aboutir au théorème de Gödel en 1931, entre autres. Sur ces points, cf. G. Le Gaufey, *L'incomplétude du symbolique*, Paris, EPEL, 1991, p. 17-61 et 79-117.

24. Il y aurait ici beaucoup à dire sur le *nimbe*, ce cercle dessiné d'abord au-dessus des portraits des empereurs romains installés dans toutes les chancelleries et tribunaux de l'empire, désignait le fait que ce visage, cette représentation d'un individu déterminé, n'était pas là au titre de cette individualité, mais au titre de sa fonction, signifiant ainsi, à travers le portrait d'un individu, la *res publica*, la chose publique, cette chose qui défie toute représentation vérace. Ce nimbe impérial n'a pas tardé à migrer vers la naissante iconographie chrétienne comme signe de la béatitude, donc de l'appartenance à l'« autre monde ».

parce qu'ils ne se contentent pas d'être des « figures », au sens cartésien du terme, de quelque chose d'autre. Ils ne sont pas seulement des « idées » de quelque chose, mais des *fragments* de ce même quelque chose : ceci, qui éclate avec la relique, vaut pour les deux autres.

En eux, l'objet s'est fait signe, mais tout autant *le signe s'est fait objet*, se trouvant ainsi soudain de plain-pied avec le monde qu'habituellement il se contente de désigner en le re-présentant peu ou prou, bien ou mal. Et ce mixte de signe et d'objet devient alors cette espèce de béquille subjective tout entière faite de la conviction que, si le signe représente quelque chose, il est bien, lui aussi... quelque chose. « Il n'y a pas de fumée sans feu » vient effectuer, dans le langage, la même opération : dans cette assertion le plus souvent faite pour intimider, la fumée-signequi-se-voit-de-loin et la fumée-particules-de-carbone-en-suspension se rassemblent toutes deux sous le mot de « fumée », mélangeant dans une même volute la clarté intellectuelle de la métaphore et la puissance affective de la métonymie. De même, toutes différences gardées, la grande crise iconoclastique du VIII<sup>e</sup> siècle ne s'est déclenchée que lorsque vinrent à circuler, aux marches de l'empire byzantin, dans les légions en lutte séculaire contre le zoroastrisme, des portraits du Christ « achiropiites<sup>25</sup> », « non faits de main d'homme », ces *vera icona* reçues alors comme étant à la fois des *images* de la face christique, et des *empreintes* de cette même face : des représentations *et* des reliques.

Avec de tels objets, il est permis de se laisser aller à la rêverie : ne sont-ils pas des signes qui sourdraient du monde lui-même, qui s'extrairaient d'eux-mêmes de ce monde opaque et obscur pour nous montrer décidément le chemin à suivre (fétiche, relique) ou à éviter (phobie) ? Loin de l'artifice et de l'intellectualisme propres aux signes conventionnels, abstraits et souvent abscons, il y aurait des objets que leur simple position temporelle et spatiale transformerait en signes, de bons et braves objets dont la charge métonymique serait telle qu'elle suffirait en eux à faire signe.

Du coup, les voilà constituant une vaste famille dont les membres se repèrent à ceci : ils surgissent comme *accident dans l'ordre classique et cartésien de la représentation*, cet ordre qui affirme à qui veut l'entendre qu'il y a, d'un côté les objets, de l'autre les mots. Ils viennent *objecter* à cette partition en proposant à la sauvette, aux coins des rues<sup>26</sup>, à la

25. A. Grabar, *L'iconoclasme byzantin*, *op. cit.*, p. 19, 33, 37, 50.

26. Je n'hésite pas à rajouter à cette série le billet de loto, apte à déclencher un gain sans commune mesure (imaginaire, toujours) avec la *mise* qu'il est.

barbe de ceux qui voudraient régenter l'ordre des signes selon le seul ordre des raisons, leur être de quatre sous qui vaut si peu, sinon au titre de ce dont ils sont *pour l'instant* séparés. En cela, ils sont nos frères, et nous savons mal leur résister dès que nous regardons dans la même direction qu'eux<sup>27</sup>.

Je suis ainsi porté à dire de tous ces objets « qu'ils nous tournent le dos » dans l'exacte mesure où leur capacité d'*index* est infiniment supérieure à leur *signification*, le plus souvent proche de zéro. Ces objets n'ont rien à nous « dire » : ils désignent, obstinément. De même que dans la langue il existe des déictiques dont la fonction est d'arrimer un fragment d'énoncé au *hic et nunc* de la situation d'énonciation, de même dans le monde alentour circuleraient des objets qui feraient un travail identique, non plus désignant quelque référent comme leurs collègues langagiers (puisqu'ils sont eux-mêmes parties de ce monde), mais tournés vers l'infra-monde, l'au-delà, la jouissance, la mort, etc. Quelque nom que l'on donne à cet ailleurs, il est conçu comme régi par d'autres lois que celles de notre univers quotidien. Car il ne suffit pas qu'il y ait des signes et des référents à ces signes pour que s'effectue un procès de signification ; il faut en outre que l'étagage du référent lui-même possède une extériorité, et cette exigence est assurée par ces objets qui nous tournent le dos et qui, ce faisant, ne nous offrent guère de *signification*, mais nous comblent pour ce qui est du *sens*. Ils semblent ainsi déroger à la parité usuelle signe/référent, et cependant cette dérogation est constitutive de la logique subjective dans laquelle ils ne sont pas un accroc accidentel et remédiable : ils sont la part imaginaire de cet élément qui vient *systématiquement* s'engouffrer dans la brèche symbolique, forme hybride où le sujet se piège à l'instant même où il s'y réfugie.

---

Cette version étatique et païenne de la relique permet de savoir comment est conçue aujourd'hui la grâce efficace : du pognon comme s'il en pleuvait. Il est vrai que la dette symbolique de l'État moderne à l'égard du citoyen est devenue abyssale, et ceci dans un certain vide idéologique où l'on ne rencontre guère que l'argument du *Welfare state*.

27. On a beaucoup plaisanté sur l'adage prêté à Saint-Exupéry selon lequel « s'aimer, ce n'est pas se regarder l'un l'autre, mais regarder ensemble dans la même direction ». L'amour mis à part, « regarder ensemble dans la même direction » est un des grands aimants identificatoires, et les objets dont il est ici question tiennent l'essentiel de leur pouvoir du fait de cet ascendant qu'ils ont sur le regard qui les pose, pour peu du moins que ce regard se mette *dans l'alignement créé par l'objet-signe et ce dont il est devenu l'index pour avoir été, de cette chair, amputé*.

# Le fétiche ou l'objet au pied de la lettre

---

*Paul-Laurent Assoun*

*Pierres, archives suprêmes, qui ne portez aucun texte  
et qui ne donnez rien à lire...<sup>1</sup>*

CETTE ÉTRANGE INVOCATION pourrait bien énoncer à la lettre les enjeux de cet objet que l'on nomme « fétiche ». C'est sous la plume de Roger Caillois, zélateur à sa manière d'un culte des pierres – passion minéralogique – que l'on trouve ce constat et cet aveu, dans le texte testamentaire d'une vie tout entière consacrée à la traque à la « culture » et ses objets-signes, les livres. Que dit en substance ce texte pathétique ? Que l'auteur « désigne... par le mot de *parenthèse* la presque totalité de (sa) vie », de ses études, lectures et livres<sup>2</sup> : de cette abjuration, ne subsiste qu'un accrochage au « secours des objets<sup>3</sup> » et notamment une certaine passion pour « l'écriture des pierres<sup>4</sup> », révélée par « un prisme du hasard<sup>5</sup> »...

La pierre – tel le « quartz fantôme », objet primitif de fascination – est présentée en alternative au *livre* : tandis que celui-ci « donne à lire » (et c'est un véritable goinfrage d'écrits qui fut le destin, féroce­ment autodidacte, de l'auteur de *Le fleuve Alphée*), ces objets-là, de pierre, se présentent encore comme « archives » puisque en leur architecture se déploie l'inscription d'une mémoire – de la nature –, mais ces archives-là ne donneraient rien à lire. Ou plutôt – on sent ici la pointe mystique

---

1. Roger Caillois, *Le fleuve Alphée*, Paris, Gallimard, 1978, p. 86.

2. *Ibid.*, p. 10.

3. *Ibid.*, p. 87.

4. *Ibid.*, p. 150.

5. *Ibid.*, p. 147.

de ces matérialités « muettes absolues » – elles donneraient à lire... *le* « Rien ». L'essentiel est que les pierres conjurent, de leur être formel symétrique, la tyrannie de l'« imprimé ». Enfin, donc, quelque *chose* qui ne s'écrive pas assez pour *devoir* être *lu* ! Nous voyons dans ce texte l'un des aveux les plus lucidement douloureux de l'impasse d'un certain « désir d'autodidacte<sup>6</sup> » qui retourne *in extremis*, au seuil de la mort, la pulsion polygraphique et exorcise la boulimie de lecture graphique pour se vouer à l'incantation de l'objet.

### *L'écriture lapidaire*

N'est-ce pas le comble de trouver à l'envers de la passion bibliophilique – qui fait de toute chose imprimée un impératif catégorique de « lection » – une haine farouche envers le livre, celui de l'écolier subversif (« les livres au feu ») ?

C'est bien de cela qu'il s'agit : la pierre, alors, vient venger du livre et incarner cet objet qui mortifie l'écrit ou du moins le sépare du signifiant. Plus de texte, rien que *de* l'objet !

Manière radicale de réaborder la question du fétiche : objet de scandale et/ou de jouissance, c'est ainsi qu'il a été saisi : comme le dépôt, précieux à son « usager » (le fétichiste), mais où il semble impossible – avec les meilleurs yeux, et il n'a pas manqué de regards pour scruter les « fétiches » – de déceler le moindre texte intelligible. *Quoi* est donc ainsi « archivé » – par exemple sur la pierre, qui en effet fut l'un des fétiches les plus archaïques, ce qu'atteste le culte des *Boetyles*<sup>7</sup>, « pierres graissées » et divinisées –, en cet objet ? Est-il bien sûr que, si *rien* n'y est écrit, rien n'y soit *inscrit* ? Est-il assuré que cet objet-là ne donne rien à lire ?

Freud, on le sait, releva le défi et devint le Champollion de cet objet, y décelant l'inscription ithyphallique : mais il n'a pu réaliser son office qu'à se laisser en effet intriguer par le statut d'un objet qui se pose, pour le regard sur lui posé, comme un défi à... l'« imprimé ». Il y a bien quelque chose dans le fétiche qui fait *accroc* dans le « symbolique » : arrêt-sur-image, déjà. Il porte bien pourtant quelque inscription, telle

---

6. Cf. notre contribution « La passion d'apprendre ou l'inconscient autodidacte » in *Pratiques de formation (analyses). Education et psychanalyse*, Paris, Université de Paris-VIII, Formation permanente, 1992, p. 61-75.

7. Cf. sur ce point notre ouvrage *Le fétichisme*, Paris, PUF, 1994, coll. « Que sais-je ? », n° 2881, p. 16.

une « pierre de Rosette » sur laquelle nul hiéroglyphe ne serait déposé et qui pourtant insisterait à signifier, en une mémoire cryptée. La pierre ici est bien faite pour alimenter la fascination pour une pétrification du signifiant en l'objet.

Le fétichisme nous semble un test clinique éminent de ce départage violent des puissances de l'objet et des pouvoirs de la lettre – combat qui se révèle au sens propre incertain.

### *La religion d'objet*

L'enquête sur la genèse du fétichisme menée ailleurs<sup>8</sup> nous révèle en effet ce caractère de l'objet fétiche d'être un attrape-regard. *Feitiço*, c'est l'objet « factice », fabriqué – donc pas naturel –, postiche – donc « pas vrai », avec lequel son « zélateur » trafique quelque chose : « sortilège », enchantement, « chose-fée ». Le mot lui-même, portugais, pérennise ce regard incrédule posé sur ce que le « sauvage » de Guinée était vu faire avec... ce « truc »-là. Du siècle de la Renaissance et de son imaginaire colonisateur aux ethnologues qui, à force d'observations, reconnaîtront la consistance d'une forme de croyance ritualisée – baptisée « fétichisme » par Charles de Brosses<sup>9</sup> (1760) – on ne cesse d'« avoir à l'œil » ces manigances que, déjà, cela soulage de pouvoir dénommer. Référence à quelque chose qui « se pose un peu là », force le regard du spectateur qui *voit* celui-ci *faire* avec *cela* – objets matériels d'une extrême diversité, morceaux ou débris de matière, inanimée ou organique –, organisant un véritable culte autour de ces objets – vœux et sacrifices, tant l'objet-fétiche est « faiseur de sacré » – et un système d'interdits à usage privé : le fétiche est par excellence un « préservatif », talisman dotée d'une vertu magique (ce qui devrait pouvoir être lu dans l'autre sens).

C'est là précisément le point dont s'intrigue le savoir : qu'est-ce qu'il « a » donc, cet objet, qu'est-ce qu'« il » – l'adepte du fétichisme – « lui trouve » pour embraser une telle passion ? Cela ressemble fort à une religion, mais alors que celle-ci suppose un Autre et un Texte qui en fait médiation, cette « religion d'objet » semble étonnamment économe de transcendance. Si l'objet est ainsi « adoré » *qua materia*, comment

---

8. P.-L. Assoun, *Le fétichisme*, op. cit., p. 11 sq.

9. Charles de Brosses, *Du culte des dieux fétiches*, réédition in *Corpus des œuvres de philosophie en langue française*, Paris, Fayard, 1988. Sur Brosses et son œuvre, cf. notre étude *Le fétichisme*, p. 13-23.

peut-il être alors idéalisé, de quel mystérieux Autre est-il le médium, auquel ferait écran et diversion cette *immédiation* ? Ou bien faut-il saisir la prise de cet Autre « en pleine pâte » de l'objet ?

### *L'objet du regard*

Que le fétiche touche au regard<sup>10</sup>, c'est ce qu'enseigne la clinique freudienne : c'est de ce que quelque chose n'a pas été vu que l'on attendait (le phallus sur le corps de la mère) que s'est produit – paradoxe instituant du fétiche – cet enkystement du regard. L'avidité scopique en son trauma s'est investie dans ce signe, commémoration d'un « j'ai vu/je n'ai rien vu », embrayeur du « déni ». Mais c'est déjà dans le regard sur le fétiche de l'autre que s'annonce cet enkystement du regard : si, comme nous l'avons décrit<sup>11</sup>, les philosophes ne cessent de tourner autour de la question du fétichisme, c'est que là se pose – en cette position de l'objet-fétiche –, la question d'un point obscur de la *représentation*.

Si du moins cet objet-là était le symbole symbolisant – de façon si « brute » que ce soit – d'une signification cachée, il entrerait, fût-ce comme degré zéro, dans une dialectique de la représentation. De Brosses, l'inventeur du « fétichisme », de cette désinence qui fait du culte d'objets un moment de l'« esprit religieux », n'a pas évité le problème : contre toute interprétation « allégorisante » – ce que l'on appelait « figurisme » – cherchant derrière ces débris ou déchets une signification spirituelle –, il ramène le fétiche à cette forme au fond pitoyable de religion... sans Autre ni Texte, réduite à son objet et configurant à la matérialité de celui-ci son rituel.

Le fétiche donc intrigue et angoisse son spectateur – son usager s'en servant plutôt comme d'un bouche-trou à l'angoisse – quoique Freud en souligne la relative précarité –, en ce qu'il rend visible, dans l'étendue de l'espace, un objet qui pourtant rend possible un commerce avec quelque « hors-monde », pourtant inséparable de l'immanence de l'objet. Pas moyen ici de métaphoriser l'objet, puisqu'il soutient de sa corporéité le lien du « fétichiste ». Alors, est-il bien *dans* l'espace (du monde), ce « truc »-là ? D'une part, il ne saurait être plus visible, d'autre part il semble désigner, en un effet de « halo », quelque chose qui,

---

10. Cf. P.-L. Assoun, *Leçons psychanalytiques sur le regard et la voix*, Paris, Anthropos/Economica, 1995, 2 vol.

11 *Le fétichisme*, *op. cit.*, p. 24-42.

justement, ne se voit pas. Tel est le matérialisme d'aveugle du fétichiste : matérialisant l'objet de son manque (avec de l'« espace ») et dématérialisant l'espace (avec son objet) (on reconnaît, conjurées et inversées, les lois de représentation de l'objet *phobique*).

On comprend en quoi le discours sexologique – à partir de l'initiative d'Alfred Binet<sup>12</sup> de mobiliser le terme « fétichisme » homologué depuis de Brosses, pour en faire le nom de baptême d'une perversion<sup>13</sup> (1887), celle qui remplace un objet « total » par un morceau-signe de cet objet –, vient hériter de cette perplexité. Comme si le fétichiste atteignait son but en portant dans l'autre – le spectateur « indiscret » –, dans son regard, l'angoisse à laquelle cet objet « pare » : « qu'est-ce que je vois là ? » La transe d'origine du fétichiste trouve son répondant dans la curiosité fascinée du spectateur du fétiche : « qu'est-ce qu'il fabrique avec ça ? » Le fétichisme a pouvoir d'instituer autour de son fétiche un *voyeurisme* légitimé – sous les espèces de l'ethnographie ou de la sexologie, voire de la philosophie – du savoir.

Le fétiche donc, ne « donne rien à lire », parce qu'il donne trop à voir ; mais, parce qu'il sature le visible, il *fait écrire*. Freud a fait comprendre que le fétiche archive un trauma scopique.

### *Le pied et sa lettre*

Ce ne peut être un hasard que, simultanément à la nomination du « fétichisme », un petit texte plutôt méconnu de Restif de la Bretonne contienne ce qu'on peut tenir pour la première description littéraire –, dans cette œuvre de polygraphe – d'un fétichisme sexuel. *Le pied de Fanchette*, paru en 1768, décrit l'effet quasiment « clinique » que produit le charmant petit pied de Fanchette Florangis sur une « foule d'hommes », de tous âges et de diverses conditions. Admirée « de la tête aux pieds », cette Fanchette semble puiser son « charme » dans cet appendice pédestre dont on ne sait pas ce qu'il possède en propre, sinon qu'il leur fait cet effet. Cet « appât » ne trouve pas fortuitement son premier admirateur chez un certain Apatéon qui ira jusqu'à dessiner pour ce pied-là une « forme nouvelle » de chaussure : « son joli pied battait la mesure, nous dit Restif, et chaque mouvement qu'elle faisait portait de nouveaux désirs dans l'âme de M. Apatéon ». La spirale dès lors est ouverte : c'est en tant que pied que Fanchette est, à chaque fois, convoi-

---

12. Cf. ici même p. 37.

13. *Le fétichisme, op. cit.*, p. 46-48.

tée – ce qui donne lieu à une étrange déclaration d’amour « au plus joli pied, dira un soupirant, que j’eusse encore vu ; je ne pouvais plus en détourner... » Au point qu’il demandera... la main, de la propriétaire d’un si joli pied, digne du soulier de vair de Cendrillon.

Plus d’un siècle avant d’être homologué comme fétiche dans la nomenclature sexologique, le pied chaussé trouve ici sa place : prise à la lettre de l’objet et de son *carmen* fétichique.

Face à l’énigme du fétichisme, qui se resserre autour de *punctum caecum* sexuel, il est au moins deux attitudes avant Freud. Ou bien la rage de la typologisation : liste d’objets hétéroclites, rangés par « familles » par la *Psychopathia sexualis* (parties du corps, qualités physiques, vêtements et étoffes, avec en tête les pieds et chaussures et les « nattes ») – avec, à l’arrière une théorie de la « constitution » qui laisse la place vacante pour la description inlassable de ce caravansérail d’objets. Ou bien le Witz, le « mot d’esprit » qui donne accès au paradoxe fétichiste : « Il n’y a pas d’être plus malheureux, écrit Kraus, sous le soleil qu’un fétichiste qui languit après une bottine et qui doit se contenter d’une femme entière<sup>14</sup> ». Car tel est l’incongru de cette « préférence » : l’objet bottine, détaché à l’occasion de « la femme entière », porte tout le poids de cette étrange passion. Cet objet odoriférant est ainsi idéalisé, sans que l’on saisisse le *nexus* entre les deux positions. Kraus mettait sur la piste de la « surestimation amoureuse » : ne faut-il pas que la femme soit mutilée de sa « totalité » pour être promue objet idéal ? Le fétichiste, lui, sacrifierait l’autre sur l’autel de son petit objet qui ne sent pas toujours bien bon, mais qui soutient à ses yeux une incomparable idéalité, ce pourquoi il y tient plus qu’à tout... et à « toutes ». Et justement, « sous le soleil », cet étrange « voyant » ne perçoit que l’éclat de son objet obscur. Ainsi voit-il le monde d’un autre *point de vue* que le commun des mortels désirants...

### *La valeur d’usage absolue*

Le fétiche, en même temps que l’espace et le regard, met en crise l’ordre des échanges : il atteste en effet – de fait le fétiche est foncièrement *témoin* « oculaire » et aveugle – un monopole de l’usage. Le destin de fétichisation de l’objet revient à le retirer de la circulation en une espèce d’absolutisation de la valeur d’usage. On comprendrait ainsi

---

14. *Le flambeau* (*Der Fackel*), 5 juin 1908.

pourquoi toute la clinique du mode de jouissance capitaliste s'articule chez Marx autour de ce « secret de la marchandise<sup>15</sup> ».

L'aveu de l'usage fétichiste de l'objet se trouverait chez le numismate<sup>16</sup>, celui qui jouit de cela qui est normalement destiné à circuler et à soutenir l'échange, la monnaie, justement comme signe soustrait à ce pour quoi elle était faite : hors d'usage, privée de sa valeur d'échange, la vieille monnaie se trouve promue comme valeur d'usage numismatique. Il y a dans le destin de l'échange fait à l'objet la logique du refoulement : accepter de ne pas s'en servir justement pour que le système d'utilités se produise comme économie. Le numismate, contrevenant à cette logique du renoncement, jouit de la démonétisation de la monnaie qui devient ainsi son usage total et exclusif (quitte à fonder un petit circuit échangiste microcosmique). Cela permet de saisir cette *clause générique de démonétisation* – de désymbolisation matérielle de l'objet – comme soutenant l'opération fétichiste.

Cela n'est pas sans évoquer cette manie de l'objet qui organise une circularité fermée, bien distinctive de la jouissance « postmoderne ». De fait, le fétichisme, opération de retrait de l'objet du « commerce », peut exceller à en relancer la brillance dans un trafic social. On sait l'art du pervers à faire briller pour l'autre l'objet et à le contaminer de sa jouissance, sans jamais rien partager pour de bon...

### *Mise en archive de la castration*

Le scénario par lequel Freud « referme la main » sur ce fétichisme si inspirant mérite attention. Il se fait en trois vagues<sup>17</sup> comme s'il s'agissait, par des assauts successifs, de s'emparer de ce bastion sexologique en le rendant à la circulation.

En un premier temps, le fétichisme, s'il est bien homologué comme perversion sexuelle, se trouve redéfini en un lieu indécidable, entre le *but* et l'*objet* de la pulsion, brouillant ainsi les paramètres. L'introduction d'un point de vue de la libido renvoie à l'examen des modalités conflictuelles et aux destins de la « pulsion partielle » : « aucune autre variation de la pulsion sexuelle touchant à la pathologie n'a autant de

---

15. *Le fétichisme*, op. cit., p. 37-42.

16. Sur le contexte de l'objet, cf. D. Hollier, « La valeur d'usage de l'impossible » in *Les dépossédés* (Bataille, Caillois, Leiris, Malraux, Sartre), Paris, Éditions de Minuit, 1993, p. 153 sq.

17. *Le fétichisme*, op. cit., p. 55-90.

revendication à notre intérêt que celle-ci par la singularité des phénomènes qu'elle occasionne<sup>18</sup> ». Il y a plus : les textes capitaux de la période 1909-1910<sup>19</sup> attestent le repérage d'un destin singulier de l'objet, celui du « refoulement partiel » qui rend compte de ce mixte étrange d'abjection et d'idéalisation : il faut postuler une « répression de la pulsion » qui engendre, par refoulement, l'« idéalisation d'un fragment du complexe refoulé ». Il faut donc supposer cette cassure dont naît l'in vraisemblable objet qu'est le fétiche : « collage » d'un « morceau honni et refoulé et d'un morceau qui subit “le destin de l'idéalisation” », mais précisément en raison de cette « connexion interne<sup>20</sup> ». Ainsi l'idolâtre du pied-fétiche trouve-t-il le moyen de réaliser, au-delà du dégoût primitif, un « idéal »... à même l'organe.

En un second temps, la question de la croyance phallique va permettre d'identifier cet objet perdu : c'est comme « ersatz de pénis » que vaut tout fétiche élu : mais c'est bien de ce phallus, auquel l'enfant a jadis cru, qu'il s'agit. Binet avait compris (contre Krafft Ebing<sup>21</sup>) qu'il y avait là un événement de fixation infantile, mais chez Freud cela embraye sur une dynamique psychosexuelle de la mémoire. Le fétiche institue, telle une « mémoire en acte », un trauma mnésique et le fétichiste met sa mémoire dehors, dans son objet (*archive*, donc).

Il s'agira dès lors en un dernier temps d'en tirer les conséquences du côté du déni de la castration qui rend possible une telle opération. C'est la « fente dans le Moi » que vient conjurer l'objet-fétiche, façon de pratiquer, en une liturgie d'objet « domestique », ce clivage subjectif.

On notera que, ce faisant, Freud casse le cercle des discours du fétichisme à leur propre objet-miroir : l'objet est réduit à la superstition en acte dont se répare – de façon à la fois efficace et précaire – le sujet divisé. Le fétiche est « poudre aux yeux » (du sujet comme aux autres), dans la mesure où il fait écran à la division du sujet. Freud ne parle pas pour autant d'« objet divisé » – puisque l'objet n'est que « traversé » par la division et surmonte le trauma scopique, en en exorcisant la menace tout en la commémorant. Le fétiche doit pourtant sa puissance à ce qu'il réussit, tant qu'il fonctionne, le « collage » – cassure *et* rafis-

---

18. S. Freud, *Trois essais sur la théorie du sexuel*, G.W. V, 53.

19. Il s'agit de la communication du 24 février 1909, redécouverte dans le fonds Rank et publiée en 1988 sous le titre « La genèse du fétichisme », *Revue internationale d'histoire de la psychanalyse*, n° 2, Paris, PUF, 1993, p. 253-259.

20. S. Freud, *Le refoulement*, 1915, G.W. X, 253.

21. Cf. notre étude *Le fétichisme*, p. 65.

tolage – par l'objet : déchet idéalisé, conjonction réussie en son genre de l'objet qui sent mauvais et de l'éclat de l'idéal...

Ce génie du bricolage soutient, par un « surplus d'énergie attribuée à l'objet » – la formule d'Auguste Comte anticipe la fonction lacanienne de fétiche comme « objet "a"<sup>22</sup> » – la réalisation magique de l'idéal de toute-puissance. Aussi bien le fétichiste, note Freud, maltraite-t-il à l'occasion son fétiche quand il n'en est pas content et qu'il lui arrive malheur. Cela contraste avec « le peuple d'Israël » qui, quand il lui arrive malheur, n'a pas de fétiche sous la main et suscite des prophètes pour lui faire reproche de ses fautes envers l'Autre divin<sup>23</sup>. C'est aussi pour cela que cette religion-là se fie au Livre et au symbolique et ne divinise pas la jouissance naturelle.

Comprendre la puissance du fétiche pour Freud, c'est aussi bien en saisir le réel dé-symbolisé.

### *La lettre et l'objet : destins de l'« éclat »*

On peut alors s'aviser de la portée ironique du geste de Freud, plaçant en liminaire de son écrit princeps *Fétichisme*, cet invraisemblable fétiche que l'on chercherait en vain dans les inventaires sexologiques. C'est certes une « partie du corps » qui est alléguée pour illustrer le « choix du fétiche », « un nez », mais ce n'est pas exactement de l'appendice nasal anatomiquement repérable qu'il s'agit : c'est le signifiant « *Nase* » dans l'expression « *Blick auf der Nase* », couplée à l'expression « *Glanz auf der Nase*<sup>24</sup> ». Il s'agit en effet d'un bien étrange fétichiste que ce jeune homme qui avait élevé un certain « éclat sur le nez en condition fétichique ». La qualité de l'objet tient donc à ce minimum (in)corporel, un certain « éclat ». Le sujet, on le voit, se contente de peu, il n'abuse pas des ressources de l'objet. Mieux : en vrai *self made man*, à ce fétiche qu'est le nez, « il attribuait selon son bon plaisir cette brillance [*Glanzlicht*, lumière éclatante] que les autres ne pouvaient pas percevoir ». Il y a donc un objet qui ne brille que pour lui : on reconnaît la « lumière artificielle » à laquelle s'alimente l'énergie fétichiste.

---

22. *Le fétichisme*, op. cit., p. 31. Intuition chez Comte d'un objet cause de désir soutenant un « plus-de-jouir ».

23. *Malaise dans la civilisation*. Section VII, G.W. XIV, 486.

24. S. Freud, *Fétichisme*, G.W. XIV, 301.

Mais il y a plus : le nez n'est promu fétiche qu'à la faveur d'un *jeu de mots* : court-circuit de deux langues, celle que le patient parle actuellement, l'allemand qui, dans *Glanz*, comprend « éclat » et celle qu'il parla « à l'école maternelle », l'anglais, où *glance* signifie « regard ». Regard et éclat deviennent dès lors synonymes, ce qui confirme l'*être de regard* du fétiche.

Le plus étonnant est de voir l'écart des langues convoqué pour suggérer que le glissement de signifiant est susceptible d'embrayer sur un plaisir scopique.

Indice que le fétichisme est un « idiolecte » et que le fétichiste parle sa propre langue. Freud ne réduit pas pour autant le fétiche à un trait de langue : le substrat matériel est bien requis – il faut ici, un nez, pour donner assise à cet éclat et une visée à ce regard (comme « ce qui se voit au milieu de la figure ») ; mais justement l'objet ne compte ici qu'à permettre l'incise du déni, autrement dit à réverbérer l'éclat et à se fendre sous le regard.

Il y a bien trans-littération (de *glans* à *Glanz*), mais celle-ci a aussi sa ligne de mire : un nez. Le fétiche tient ici au fil fragile d'une lettre, mais celle-ci prend corps par cet index anatomique. Infiniment subjectif – luminosité imperceptible pour quiconque, sauf pour celui qui, justement, y puise une conviction sans pareille. De ce genre de conviction que soutient le *déni*. Tant que cet éclat-là brillera, le sujet se trouvera paré contre la castration. C'est bien ici l'objet... pris à la lettre.

Entre ancrage corporel – dont il faut souligner la résistance au signifiant – et la lettre qui en rappelle l'effet, s'organise une collusion du corps et de l'« esprit » où l'on reconnaît la vocation du pervers pour la problématique de la déchéance angélique<sup>25</sup>. Le sujet du déni qui, par un grippage symbolique, prend tout « à la lettre », y arrime sa jouissance. Accrochage aussi bien de la lettre à l'organe. Le choix de ce fétiche singulier procède de ce que l'on nomme *pataquès*, contamination spontanée entre des mots, sous l'effet d'une analogie morphologique – d'où ce « discours inintelligible » ; Freud retraduit ce jeu de mots et rend ainsi intelligible le *patois* fétichiste, ce mouvement de langue (« pat ») qui donne sens à ce langage obscur.

---

25. Cf. P.-L. Assoun, *Le pervers et la femme*, Paris, Anthropos/Economica, 1989.

## *La structure et le clivage*

Il n'y a pas, décidément, galimatias, mais bien élocution cryptée, dans la langue de ce locuteur dont la *Verleugnung* (démenti et désaveu) fournit la grammaire paradoxale. Nous sommes ici dans le contexte du clivage (*Spaltung*) et dans les parages de la minéralogie, cette science des structures cristallines... donc aussi des pierres !

La cristallographie désigne sous ce terme la faculté du minéral de se débiter suivant les plans de symétrie correspondant aux plans de la « maille élémentaire », c'est-à-dire de « l'unité de répétition » dont la répétition constitue l'édifice. Plus le cristal est ainsi facilement « débitable », plus il est « fissile ». Que l'on juge de la résonance d'une telle définition technique pour la logique inconsciente du clivage, ne serait-ce que pour apprécier la sûreté du choix freudien du terme. Mais précisément, si le fétiche est placé ainsi en position de bouche-trou, en ce point de « re-fente » (Freud dit *Einriss*), on comprend en quoi le déni s'adosse à – et se fascine pour – ces structures minérales :

Là où (la pathologie) nous montre une cassure (*Bruch*) ou une fente (*Riss*), une articulation (*Gliederung*) peut être normalement présente. Quand nous jetons un cristal à terre, il se brise, mais pas n'importe comment, il éclate de plus selon ses directions de clivage (*Spaltrichtungen*) en morceaux dont la délimitation, bien qu'invisible, était pourtant déterminée auparavant par la structure du cristal. De telles structures fissurées et éclatées, tels sont aussi les malades de l'esprit<sup>26</sup>.

Le sujet clivé ne contemple-t-il pas, dans l'architecture de l'objet, ce qui supplée à sa « fissilité » (*Spaltbarkeit*) ? Nous bouclerions alors la boucle.

Relisons à la lueur de ce trajet la profession de foi dégrisée de Caillois : elle dit, en sa vibration d'incantation, la détresse d'un sujet qui, ayant tenté de s'atteindre toute une vie par le livre – à lire, puis à écrire – ne trouve pas sa place dans l'ordre de la culture et expérimente son caractère « déplacé » et perplexe. Déposer alors son regard sur (en) ces « archives » silencieuses, qui ne parlent pas même le langage mathématique de la Nature galiléenne, c'est, enfin, se donner droit au désaveu et au « dé-lire » (cesser de lire et laisser le réel, donc,

---

26. S. Freud, Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse, XXXI<sup>e</sup>, G.W. XV, 64. Cf. notre *Introduction à la métapsychologie freudienne*, Paris, PUF, 1993, p. 253-259.

« causer tout seul » en scrutant dans les arêtes des cristaux quelque signe à son sujet...)

L'image qui vient alors est : celle du fleuve Alphée, de la mythologie grecque, « sortant de la mer et redevenant rivière<sup>27</sup> ». Freud métapsychologue de la pulsion de mort n'eût pas été indifférent à l'image : « Son débit s'amenuise à mesure... Il se trouve heureux de s'approcher de la fissure où il disparaîtra<sup>28</sup> ». Il faut seulement noter, que, montrant la « fissure », il y a cet objet pétrifié, mort éternisé : bouche-trou fétiche. Caillois évoque en ses derniers mots, « dans un gouffre minuscule et insondable, une petite fente dans un rocher ou le tourbillon infime qui agite le fond d'une mare : une source inverse, qui éponge<sup>29</sup> ».

---

27. *Le fleuve Alphée, op. cit.*, p. 10.

28. *Ibid.*, p. 10-11.

29. *Ibid.*, p. 219.

# Le fétichisme dans l'amour\*

---

Alfred Binet

LE FÉTICHISME, ce que M. Max Muller appelle dédaigneusement le « culte des brimborions », a joué dans le développement des religions un rôle capital. Quand même il serait vrai, comme on l'a prétendu dernièrement, que les religions n'ont pas commencé par le fétichisme, il est certain que toutes le côtoient, et quelques-unes y aboutissent. La grande querelle des images, qui a été agitée dès les premiers siècles de l'ère chrétienne, qui a passé à l'état aigu à l'époque de la réforme religieuse, et qui a produit non seulement des discussions et des écrits, mais des guerres et des massacres, prouve assez la généralité et la force de notre tendance à confondre la divinité avec le signe matériel et palpable qui la représente. Le fétichisme ne tient pas une moindre place dans l'amour ; les faits réunis dans cette étude vont le montrer.

Le fétichisme religieux consiste dans l'adoration d'un objet matériel auquel le fétichiste attribue un pouvoir mystérieux ; c'est ce qu'indique l'étymologie du mot fétiche ; il dérive du portugais *fetisso*, qui signifie chose enchantée, chose fée, comme l'on disait en vieux français<sup>1</sup> ; *fetisso* provient lui-même de *fatum*, destin. Pris au figuré, le fétichisme a un sens un peu différent. On désigne généralement par ce mot une adoration aveugle pour les défauts et les caprices d'une personne. Telle pourrait être, à la rigueur, la définition du fétichisme amoureux. Mais cette définition est superficielle et banale ; elle ne peut nous suffire. Pour la préciser un peu, nous nous bornerons à mettre sous les yeux du lecteur

---

\* Extraits de l'article d'Alfred Binet, « Le fétichisme dans l'amour », paru dans la *Revue philosophique*, Paris, Félix Alcan éditeur, 1887.  
1. Maury, *La magie et l'astrologie*, ch. 1. Max Müller rattache le mot fétiche, toujours par l'intermédiaire du portugais *fetisso*, au mot latin *factitius*, chose factice, sans importance.

certains faits qui peuvent être considérés comme la forme pathologique, c'est-à-dire exagérée, du fétichisme de l'amour.

MM. Charcot et Magnan ont publié les meilleures observations de fétichisme, et notre étude ne sera qu'un commentaire de ces observations, auxquelles nous en avons joint de nouvelles ; elles sont relatives à des dégénérés qui éprouvent une excitation génitale intense pendant la contemplation de certains objets inanimés qui laissent complètement indifférent un individu normal. Ces perversions sont assez répandues, car on en trouve la mention et parfois même l'analyse assez bien faite dans quelques romans contemporains.

L'objet de l'obsession est particulier et toujours le même pour chaque sujet. Nous en donnerons ces quelques exemples, qui paraissent bizarres à première vue : un bonnet de nuit – les clous de souliers de femmes – les tabliers blancs.

Le terme de fétichisme convient assez bien, ce nous semble, à ce genre de perversion sexuelle. L'adoration de ces malades pour des objets inertes comme des bonnets de nuit ou des clous de bottines ressemble de tous points à l'adoration du sauvage ou du nègre pour des arêtes de poissons ou pour des cailloux brillants, sauf cette différence fondamentale que, dans le culte de nos malades, l'adoration religieuse est remplacée par un appétit sexuel.

On pourrait croire que les observations précédentes, que nous avons résumées d'un mot, et sur lesquelles nous aurons à revenir, sont des monstruosités psychologiques ; il n'en est rien ; ces faits existent en germe dans la vie normale ; pour les y trouver, il suffit de les chercher ; après une étude attentive, on est même étonné de la place qu'ils y occupent.

Seulement, dans ces cas nouveaux, l'attrait sexuel prend pour point de mire non un objet inanimé, mais un corps animé ; le plus souvent c'est une fraction d'une personne vivante, comme un œil de femme, une boucle de cheveux, un parfum, une bouche aux lèvres rouges ; peu importe l'objet de la perversion ; le fait capital, c'est la perversion elle-même, c'est le penchant que les sujets éprouvent pour des objets qui sont incapables de satisfaire normalement leurs besoins génitaux. Aussi tous ces faits appartiennent-ils à un même groupe naturel ; ils offrent en commun ce caractère bien curieux de consister dans un appétit sexuel qui présente une *insertion vicieuse*, c'est-à-dire qui s'applique à des objets auxquels normalement il ne s'applique pas.

Il convient d'ailleurs d'ajouter que tout le monde est plus ou moins fétichiste en amour ; il y a une dose constante de fétichisme dans

l'amour le plus régulier. En d'autres termes, il existe un grand et un petit fétichisme, à l'instar de la grande et de la petite hystérie, et c'est même là ce qui donne à notre sujet un intérêt exceptionnel.

Si le *grand fétichisme* se trahit au dehors par des signes tellement nets que l'on ne peut pas manquer de le reconnaître, il n'en est pas de même du *petit fétichisme* ; celui-là se dissimule facilement ; il n'a rien d'apparent, de bruyant ; il ne pousse pas les sujets à des actes extravagants, comme à couper des cheveux de femmes ou à voler des tabliers blancs ; mais il n'en existe pas moins, et c'est peut-être lui qui contient le secret des amours étranges et des mariages qui étonnent le monde. Un homme riche, distingué, intelligent épouse une femme sans jeunesse, ni beauté, ni esprit, ni rien de ce qui attire la généralité des hommes ; il y a peut-être dans ces unions une sympathie d'odeur ou quelque chose d'analogue ; c'est du *petit fétichisme*.

Il sera donc intéressant pour chacun de nous de s'interroger, de se disséquer et d'examiner ce qu'il éprouve, pour comparer ses sentiments et ses goûts aux sentiments et aux goûts des grands fétichistes dont nous allons brosser le portrait. Aussi notre étude est-elle probablement plus intéressante par ce qu'elle suggère que par ce qu'elle dit.

En essayant d'englober tant de faits dans une même formule, nous arrivons à donner au mot fétichisme un sens inusité ; à la lettre, il ne s'applique qu'à certaines de nos perversions, aux plus accusées ; les vrais fétichistes, ce sont les amants des clous de bottines ou des tabliers blancs ; mais si nous forçons les termes, c'est que nous sommes en présence d'une famille naturelle de perversions, et qu'il y a un intérêt majeur à donner à cette famille un nom unique.

Nous arrivons ainsi à grouper ensemble un grand nombre de faits ; quelques-uns sont déjà connus ; mais on s'est borné jusqu'ici à des observations isolées ; on n'a pas vu l'ensemble de la question ; on n'a pas saisi la généralité du phénomène. C'est cette synthèse que nous allons essayer. Nous nous proposons d'établir dans la classification symptomatique des folies génitales un genre nouveau, auquel nous donnons le nom de fétichisme.

Dans un récent article sur la folie érotique<sup>2</sup>, M. Ball propose de soumettre à la classification suivante les manifestations multiples de cette folie.

---

2. *Encéphale*, 1887, p. 190.

ÉROTOMANIE ou folie de l'amour chaste.

EXCITATION SEXUELLE	1.-	Forme aphrodisiaque,
	2.-	— obscène,
	3.-	— hallucinatoire,
	4.-	— Satyriasis ou nymphomanie.
PERVERSION SEXUELLE	1.-	Sanguinaires,
	2.-	Nécrophiles,
	3.-	Pédérastes,
	4.-	Intervertis.

Si l'on accepte cette classification, qui est purement symptomatique, il faut ranger les fétichistes dans la troisième catégorie, celle de la perversion sexuelle, et créer pour eux une cinquième subdivision, qu'on peut placer à la suite de celle des intervertis.

Nous rappelons enfin que nous étudions ici les faits en psychologue et non en aliéniste. La différence des deux points de vue est facile à saisir. Pour l'aliéniste, le fait capital, c'est la relation du symptôme à l'entité morbide. L'étude de cette relation a conduit, comme on sait, Morel, M. Falret, et surtout M. Magnan, à considérer la plupart des symptômes que nous allons étudier comme des épisodes de la folie héréditaire des dégénérés. Pour le psychologue, le fait important est ailleurs ; il se trouve dans l'étude directe du symptôme, dans l'analyse de sa formation et de son mécanisme, dans la lumière que ces cas morbides font sur la psychologie de l'amour.

Le fétichisme de l'amour se présente sous bien des formes ; mais toutes ces formes se ressemblent ; en connaître une, c'est les connaître toutes ; ce sont comme des variations infinies sur un thème unique. Nous étudierons successivement : 1. l'amant de l'œil ; 2. l'amant de la main ; 3. l'amant des cheveux ; 4. l'amant de l'odeur. Dans ces quatre cas, le fétichisme, qui souvent ne se distingue de l'état normal que par des nuances insensibles, a pour objet une partie du corps de la personne aimée. C'est l'amour plastique.

Chacun a en amour ses goûts particuliers ; c'est même un sujet habituel de conversation ; telle personne aime la beauté blonde, telle autre la beauté brune ; celui-ci est pour les yeux bleus, celui-là pour les yeux noirs. Certaines personnes avouent que ce qu'elles préfèrent c'est la taille ; d'autres, c'est le pied ; d'autre la nuque.

Les causes de ces préférences sont multiples. Condillac en signale une, l'association des idées.

Les liaisons d'idées influent infiniment sur toute notre conduite. Elles entretiennent notre amour ou notre haine, fomentent notre estime ou notre mépris, excitent notre reconnaissance ou notre ressentiment, et produisent ces sympathies, ces antipathies et *tous ces penchants bizarres dont on a quelquefois tant de peine à rendre raison*<sup>3</sup>.

A l'appui, Condillac cite une observation relative à Descartes ; cette observation est un exemple du besoin si commun qu'on éprouve de retrouver chez des femmes ce que l'on a aimé chez d'autres. Descartes conserva toujours du goût pour les yeux louches, parce que la première personne qu'il avait aimée avait ce défaut.

Je ne puis m'empêcher de supposer que Descartes pensait à son propre cas, quand il écrivait, dans son *Traité des passions*, la section CXXXVI, où il décrit « d'où viennent les effets des passions qui sont particulières à certains hommes. » Voici ce passage, qui est d'une très fine psychologie.

Il y a telle liaison entre notre âme et notre corps que lorsque nous avons une fois joint quelque action corporelle avec quelque pensée, l'une des deux ne se présente pas à nous par après, que l'autre ne s'y présente aussi... Il est aisé de penser que les étranges aversions de quelques-uns qui les empêchent de souffrir l'odeur des roses ou la présence d'un chat, ou choses semblables, ne viennent que de ce qu'au commencement de leur vie ils ont été offensés par quelques pareils objets, ou bien qu'ils ont compati au sentiment de leur mère, qui en a été offensée étant grosse. L'odeur des roses peut avoir causé un grand mal de tête à un enfant lorsqu'il était encore au berceau, ou bien un chat le peut avoir fort épouvanté, sans que personne y ait pris garde, ni qu'il en ait eu après aucune mémoire<sup>4</sup>, bien que l'idée de l'aversion qu'il avait alors pour ces roses et pour ce chat demeure imprimée en son cerveau jusqu'à la fin de sa vie.

[...] Passons maintenant à l'étude des causes, que nous avons déjà effleurée dans le chapitre précédent. Dans ce domaine l'hérédité reste, comme on l'a appelée, la cause des causes ; c'est elle qui prépare le terrain où la maladie de l'amour doit germer et grandir. Mais l'hérédité, à notre avis, n'est pas capable de donner à cette maladie sa forme

---

3. *Art de penser*, ch. V.

4. Voilà le point important, et Descartes n'a pas manqué de le reconnaître. L'aversion acquise pour certains objets devient indépendante du souvenir du fait qui a donné naissance à cette aversion.

caractéristique ; quand un individu adore les clous de bottine, et un autre les yeux de femme, ce n'est pas l'hérédité qui est chargée d'expliquer pourquoi leur obsession porte sur tel objet plutôt que sur tel autre. On peut supposer à la rigueur que les malades naissent avec une prédisposition toute formée, les uns pour les tabliers blancs, les autres pour les bonnets de nuit. Mais quand même on admettrait cette hypothèse, elle ne dispenserait pas d'expliquer comment la perversion transmise par l'hérédité a été acquise chez les générateurs ; l'hérédité n'invente rien, elle ne crée rien de nouveau ; elle n'a pas d'imagination, elle n'a que de la mémoire. On l'a même appelée à juste titre la mémoire de l'espèce. Aussi ne résout-elle pas le problème, elle ne fait que le déplacer.

Il y a de fortes raisons de supposer que la forme de ces perversions est jusqu'à un certain point acquise et fortuite. Ainsi que nous le montrerons tout à l'heure, il s'est produit dans l'histoire de ces malades un accident qui a donné à la perversion sa forme caractéristique. Il est bien entendu qu'une circonstance aussi fortuite ne joue un rôle aussi capital que parce qu'elle a impressionné un dégénéré. Un homme sain subit tous les jours des influences analogues, sans devenir pour cela l'amant des clous de bottine.

A cet égard, il est permis de rapprocher des observations précédentes d'autres observations encore plus curieuses, faisant en quelque sorte partie de la même formule pathologique. Signalés d'abord par Westphall et d'autres en Allemagne<sup>5</sup>, ces faits ont été mis en lumière en France par une observation magistrale de MM. Charcot et Magnan<sup>6</sup>. Westphall appelle ces faits : *Conträre Sexualempfindung* (sens sexuel contraire). Charcot et Magnan emploient le terme d'*inversion sexuelle*. Dans tous les cas, il s'agit d'une attraction d'une personne normalement constituée pour les personnes du même sexe. L'observation de Charcot est d'autant plus frappante qu'il s'agit d'un homme instruit, intelligent, professeur de Faculté, se rendant parfaitement compte de son état, et l'analysant avec une grande profondeur.

On a considéré ces cas comme de véritables *lusus naturae*. M. Ribot, qui en dit un mot dans ses *Maladies de la personnalité*, les déclare inexplicables. Westphall considère que dans la sexualité contraire « une femme est physiquement femme, et psychiquement homme, un homme au contraire est physiquement homme, et psychiquement femme. » Si

---

5. Westphall, *Arch. für Psychiatrie*, 1870 et 1876. Krafft-Ebing, *ibid.*, 1877.

6. *Arch. de Neurol.*, 1882, n<sup>os</sup> 7 et 12.

cette expression est simplement une comparaison littéraire, nous y souscrivons : elle nous paraît ingénieuse et brillante. Mais il ne faut pas la prendre à la lettre ; car, dans ce cas, elle est radicalement fautive. Nous croyons qu'on ne doit pas attacher ici une importance trop grande à la *forme* de la perversion ; c'est la perversion elle-même qui est le fait caractéristique, et non l'objet vers lequel elle entraîne le malade. C'est ce que nous avons dit plus haut au sujet des perversions où le malade recherchait des corps inanimés. Ainsi l'inversion génitale nous paraît être une perversion tout à fait du même ordre. C'est une circonstance extérieure, un événement fortuit, oublié sans doute, qui a déterminé le malade à poursuivre des personnes de son sexe ; une autre circonstance, un autre événement auraient changé le sens du délire, et tel homme qui aujourd'hui n'aime que les hommes aurait pu, dans un milieu différent, n'aimer que les bonnets de nuit ou les clous de bottine.

Ce qui prouve que toutes ces perversions appartiennent à la même famille, c'est qu'elles constituent des symptômes d'un même état pathologique ; il s'agit dans tous les cas de dégénérés, présentant, comme les observations prises l'attestent, des phénomènes névropathiques très nets et une hérédité morbide très chargée. Aussi quelques auteurs n'ont-ils pas hésité à ranger tous ces faits dans le même cadre.

On peut objecter cependant que la sexualité, qui, à l'état normal, dépend de la conformation anatomique et des éléments nerveux associés à l'organe, est peut-être un fait trop important pour que des circonstances accidentelles puissent le modifier du tout au tout et l'intervertir. Mais cette objection ne nous arrête pas. Sans nous attarder à faire remarquer que, dans les autres perversions sexuelles qui ont pour objet des corps inanimés, la modification est beaucoup plus profonde, et qu'elle est cependant produite par des événements extérieurs, nous nous bornerons simplement à rappeler les observations faites sur des hermaphrodites : elles sont péremptoires. Un certain nombre de fois, comme l'atteste entre autres Tardieu<sup>7</sup>, une erreur a été commise sur le sexe réel d'un hermaphrodite apparent ; or l'habitude et les occupations imposées par le sexe erroné ont le plus souvent déterminé les goûts du sujet. Pris pour un homme, tel hermaphrodite s'est comporté sexuellement comme un homme.

Si l'inversion sexuelle résulte, comme nous le pensons, d'un *accident* agissant sur un sujet prédisposé, il n'y a pas plus de raison d'attacher

---

7. Tardieu et Laugier, *Dictionnaire de médecine*, article « Hermaphrodisme ».

une grande importance au fait même de l'inversion qu'à l'objet quelconque d'une autre perversion sexuelle.

Recherchons donc l'accident qui a joué un rôle si grave dans l'histoire pathologique de ces sujets. Le plus souvent, les sujets interrogés ne savent à quelle cause rapporter l'origine de leur aberration, soit que le souvenir du fait ait été effacé par le temps, soit que le fait n'ait jamais été remarqué, soit enfin que le médecin n'ait pas songé à diriger son interrogatoire dans ce sens. Cependant quelques-unes des observations renferment sur ce point des détails de la plus grande importance, qui comblent les lacunes des autres observations.

D'après une remarque faite par tous les médecins, les débuts de la perversion sexuelle sont toujours précoces, et c'est une raison à ajouter aux autres pour expliquer comment tant de malades ne se rappellent pas exactement ce que j'appellerai brièvement l'accident.

Le jeune amant du bonnet de nuit raconte qu'à l'âge de cinq ans il couchait dans le même lit qu'un de ses parents, et que lorsque celui-ci mettait son bonnet de nuit, il avait une érection persistante. Vers la même époque, il voyait se déshabiller une vieille servante, et quand elle se mettait sur la tête une coiffe de nuit, il se sentait aussi très excité et avait une érection. De ce témoignage, il résulte clairement que l'obsession dont il s'agit a une origine très ancienne, puisqu'à cinq ans la vue du bonnet fatidique produisait déjà son effet. Mais on peut en conclure aussi un autre fait, moins bien prouvé, mais très vraisemblable : c'est que l'enfant sentait vers le soir des phénomènes d'excitation sexuelle, et que ces phénomènes se sont associés à la vue d'une vieille femme se coiffant d'un bonnet de nuit, parce que les deux faits ont souvent coïncidé. Une coïncidence de deux faits, une association mentale formée à la suite, à un âge où toutes les associations sont fortes, et chez un enfant dont le système nerveux est déséquilibré, voilà la source de l'obsession.

Dans le cas où l'obsession a trait aux tabliers blancs, l'histoire du malade peut également être reconstituée : « A quinze ans, il aperçoit, flottant au soleil, un tablier qui séchait, éblouissant de blancheur ; il approche, s'en empare, serre les cordons autour de sa taille, et s'éloigne pour aller se masturber derrière une haie. » ici encore nous trouvons une coïncidence entre l'excitation génitale et un fait extérieur ; la coïncidence se change en association d'idées, et l'association, établie sur un terrain de choix, chez un dégénéré, devient tyrannique, obsédante ; elle déterminera toute l'histoire sexuelle subséquente du malade.

Dans l'observation de sexualité contraire publiée par MM. Charcot et Magnan, on discerne bien qu'il s'est passé quelque événement semblable, mais le fait est moins net. « Ma sensualité, dit le malade, s'est manifestée dès l'âge de six ans, par un violent désir de voir des garçons de mon âge ou des hommes nus. Ce désir n'avait pas grand'peine à se satisfaire, car mes parents habitaient près d'une caserne, et il m'était facile de voir des soldats se livrant à l'onanisme. » On voit que, d'après le malade, la vue des soldats n'aurait pas joué le rôle de cause ; il aurait recherché ce spectacle parce qu'il avait déjà l'amour de l'homme. Malheureusement les médecins n'ont pas suffisamment insisté sur ce point ; il s'agissait peut-être là aussi, comme chez les sujets précédents, d'une première coïncidence qui avait déterminé la forme de la perversion.

Dans les observations précédentes, on vient de voir qu'un accident qui par lui-même est tout à fait insignifiant est parvenu à se graver en traits profonds et indélébiles dans la mémoire de ces malades.

Un résultat aussi considérable a lieu de surprendre, car, en général, ce ne sont pas les idées, ni les perceptions qui modifient profondément l'organisme. Les modifications qui durent ne proviennent pas d'en haut, du domaine des idées ; elles procèdent au contraire de bas en haut en remontant du domaine des instincts, des sentiments et des impressions inconscientes. Cette toute-puissance d'une association d'idées, d'une simple opération intellectuelle nous paraît être suffisante pour caractériser un état morbide. Cet état, en somme, ressemble par plus d'un côté à l'état hypnotique où nous voyons l'esprit du patient accessible à toutes les idées qu'on lui suggère ; l'idée, qui est normalement un produit, un résultat dernier, une floraison, devient dans les conditions artificielles de l'hypnose la cause initiale de changements profonds ; elle produit l'hallucination, l'impulsion motrice, la perte de sensibilité, la paralysie ; elle produit même des modifications organiques, des élévations ou des abaissements de température, des rubéfactiones et jusqu'à des sueurs de sérosité et de sang. On n'a pas encore remarqué suffisamment à quel point ces faits sont le contre-pied de l'évolution psychique normale, qui va de bas en haut et non de haut en bas [...].

Toute la psychologie de l'amour est dominée par cette question fondamentale : Pourquoi aime-t-on telle personne plutôt que telle autre ? Pourquoi désire-t-on posséder une femme belle, quand on sait fort bien que la beauté n'ajoute rien à la qualité et à l'intensité de la sensation génitale ? Cela prouve que l'être aimé est quelque chose de plus qu'une source de plaisir. Il serait tout à fait ridicule de penser que si des

hommes meurent d'amour pour une femme qu'ils ne peuvent pas posséder, c'est parce qu'ils lui demandaient en vain une petite sensation matérielle que la première femme venue aurait pu leur donner. Il faut être naïf et incompetent comme Spinoza pour définir simplement l'amour : *Tuillatio, concomitante idea causae externae.* (*Eth.*, IV, 44). Ce qui inspire l'amour général est donc autre chose que la recherche d'une impression physique ; c'est ce qu'on peut appeler d'un mot général *la recherche de la beauté* ; il est bien entendu que ce mot a plusieurs sens, et que chacun a le droit de l'interpréter à sa façon.

Ce besoin de beauté, que l'on retrouve dans tout amour s'élevant au-dessus de la brute, offre ce caractère tout particulier d'être un besoin purement cérébral, incapable de recevoir directement une satisfaction matérielle.

C'est dans ce besoin cérébral que nous plaçons l'origine du fétichisme amoureux. En effet, le fétichisme amoureux est, comme nous l'avons déjà défini, l'adoration de choses qui sont impropres à satisfaire directement les fins de la reproduction [...].

S'il y a du fétichisme dans l'amour normal, à quel moment ce fétichisme devient-il une maladie de l'amour ?

C'est ici qu'il faut insister ; car le grand intérêt psychologique de ces études, nous l'avons dit et nous le répétons, réside tout entier dans les comparaisons entre l'état normal et ses déviations.

La ligne de démarcation est fort difficile à tracer ; souvent, dans le monde, on prend pour de pures extravagances d'amoureux ce qui est réellement une perversion sexuelle. Les aliénistes le savent bien ; ils se rappellent l'histoire de cet aliéné, fou par amour, qui jetait des pierres dans les fenêtres de sa bien-aimée, et qui fut interné après l'examen de Lasègue. Plus tard, sorti de l'asile, il accusa Lasègue de séquestration arbitraire. Lasègue se défendit lui-même, et il eut quelque peine à faire comprendre aux juges la différence qui sépare le délire érotique du délire des amants (Ball).

Prenons le fait qui se rapproche le plus de l'état normal, celui où la perversion sexuelle est si légère qu'on pourrait presque douter de son existence. Il s'agit par exemple de Descartes qui a conservé, comme souvenir d'un premier amour, un penchant pour les yeux louches. En quoi ce penchant a-t-il quelque chose de pathologique ? On peut dire simplement qu'il tend à donner à un détail insignifiant de la personne physique une importance exagérée [...].

Ainsi donc, le fétichisme amoureux a une tendance à détacher complètement, à isoler de tout ce qui l'entoure l'objet de son culte, et quand cet objet est une partie d'une personne vivante, le fétichiste essaye de faire de cette partie un tout indépendant. La nécessité de fixer par un mot qui serve de signe ces petites nuances fuyantes du sentiment nous fait adopter le terme d'*abstraction*. Le fétichisme amoureux a une tendance à l'abstraction. Par là il s'oppose à l'amour normal, qui s'adresse à la totalité de la personne.

Pour bien suivre le progrès de ce travail d'abstraction, il faut voir ce qui se passe dans l'amour des corps inertes ; le point de départ de ces aberrations est dans ces charmantes folies auxquelles donne lieu l'idolâtrie amoureuse, dans la tendresse avec laquelle l'amant conserve les cheveux, les rubans, mille reliques de la personne aimée. Quand il couvre de baisers ces choses inertes, il ne les sépare pas dans son esprit du souvenir de la femme. Cette image reste soudée à la vue de ces objets. Une opération d'abstraction n'est pas intervenue pour détacher l'un de l'autre ces deux éléments si intimement liés. Supposons maintenant que l'amant, qui conserve avec un soin pieux une mèche de cheveux blonds, acquière un goût spécial pour les cheveux blonds en général et se mette à les collectionner ; nous avons vu plus haut les collectionneurs de mouchoirs et de fragments de vêtements. Ce sont là des formes de transition, qui offrent le plus grand intérêt. Les sujets de ce genre recherchent bien ces objets inertes comme des souvenirs des femmes qu'ils ont vues, mais ils les aiment aussi en eux-mêmes, en tant que mouchoirs, en tant que vêtements. Chez M. L., l'abstraction est moins considérable ; pour lui le costume italien n'a d'attrait que lorsqu'il est animé par le corps d'une jeune et jolie femme. M. L... n'éprouve qu'un plaisir modéré à voir la jupe rouge, le tablier bleu, les dentelles d'un costume italien affaissés sur une chaise ; la vue du vêtement flasque et sans vie ne l'excite pas. Aussi n'a-t-il jamais eu l'idée d'acheter un de ces costumes, afin d'en jouir chez lui, dans son domicile. La question que je lui ai faite à ce sujet a paru l'étonner beaucoup. Au contraire, l'abstraction est plus complète chez l'amant des clous de bottine. La vue d'un clou, qu'il tient dans ses mains, et la vue d'une bottine garnie de clous lui donnent une excitation très intense. Aussi le voyons-nous achetant des souliers de femme, les emportant chez lui, et prenant plaisir à les garnir lui-même de clous. Ici, l'adoration pour l'objet matériel, quoique fortifiée par la présence de la femme, peut s'en passer. Cette indépendance augmente encore et atteint son maximum chez

l'amant des tabliers blancs. Aucun souvenir féminin ne se mêle à son obsession et ne la colore. Ce qu'il aime, c'est le tablier blanc en lui-même et pour lui-même. Il ne peut pas en voir un séchant au soleil, ou plié dans un magasin, sans avoir envie de le dérober. On a trouvé chez lui des piles de tabliers blancs volés. Dans ce dernier cas, le fétichisme a atteint son développement complet ; il paraît même impossible d'aller au-delà ; l'adoration s'adresse uniquement à un objet matériel. A aucun moment, la femme n'est intervenue<sup>8</sup>.

Ce n'est pas tout. Il faut remarquer que, dans l'évolution de la perversion sexuelle, l'abstraction conduit à la *généralisation*. Le malade ne s'attache pas uniquement à une personne en particulier ; son amour n'est pas individualiste. Ainsi, l'amant du costume italien n'est pas épris spécialement de tel costume individuellement déterminé, porté par telle personne ; ce qu'il aime, ce n'est point un objet particulier, c'est un *genre*. Jean-Jacques Rousseau dit aussi que ce qu'il recherchait dans ses maîtresses, c'était l'attitude impérieuse ; il n'aimait donc pas une femme en particulier, mais toutes celles qui le faisaient mettre à genoux et le corrigeaient. De même, l'amant des clous de bottine adore tous les clous de bottine, c'est-à-dire toute une classe d'objet ; et l'amant des tabliers blancs adore toute la classe de tabliers blancs.

On doit donc conclure de ces faits que la perversion sexuelle a un caractère généralisateur. Par là, elle s'oppose nettement à l'amour normal, qui a une tendance à se concentrer tout entier sur une seule personne. L'amour normal conduit toujours à l'individualisation, et cela se comprend, car il a pour but la reproduction [...].

Il nous reste à conclure en résumant ce que cette maladie de l'amour nous apprend sur l'amour normal. Il n'y a point de fétichiste dont on ne retrouve la forme atténuée dans la vie régulière. Tous les amants sont épris de la beauté des yeux de leur maîtresse, comme le malade de M. Ball ; ils sont en extase devant la beauté de sa main, comme M. R... ; ils adorent ses cheveux, ils respirent avec délices son parfum favori. Le fétichisme ne se distingue donc de l'amour normal que par le degré : on peut dire qu'il est en germe dans l'amour normal ; il suffit que le germe grossisse pour que la perversion apparaisse.

---

8. Chez ce malade, l'association de sentiments est engendrée par un plaisir personnel, égoïste. Il y a sans doute des sujets chez lesquels le fétichisme a pour objet leur propre personne. La fable du beau Narcisse est une image poétique de ces tristes perversions. Partout d'ailleurs dans ce sujet, nous trouvons la poésie recouvrant et déguisant le fait pathologique.

Ceci nous apprend que l'attrait que l'amant ressent pour toutes les parties du corps d'une personne ne résulte pas d'une admiration platonique, ou d'un sentiment purement esthétique ; cet attrait est sexuel, et la beauté de la femme est pour l'homme une cause d'excitation génitale.

C'est d'ailleurs un fait dont l'observation est presque vulgaire ; il s'agit seulement de bien l'interpréter. Chacun sait que lorsqu'on est passionnément épris d'une personne, on trouve des grâces dans tout ce qu'elle dit, et aussi dans tout ce qu'elle ne dit pas, on adore sa voix, ses yeux, son nez, son odeur, ses sourires, ses gestes, ses opinions, ses goûts, ses robes et ses chapeaux. C'est là une vérité qui est devenue depuis longtemps un lieu commun. On connaît les vers de Lucrèce et de Molière sur la faiblesse du cœur qui porte à aimer jusqu'aux défauts de la personne qu'on aime. Ce n'est pas une faiblesse, c'est une loi mentale. Stendhal, par le mot bizarre de *crystallisation*, auquel on a proposé de substituer le terme plus heureux de *divinisation*, a voulu désigner un fait analogue.

Le développement de ce point de vue nous amène à dire quelques mots des faits que Darwin a réunis pour appuyer sa célèbre théorie de la concurrence sexuelle ; ces faits ont reçu de l'illustre naturaliste une interprétation qui a été admise jusqu'ici sans contestation, mais qui nous paraît devoir être légèrement modifiée ; il est bien entendu que cette modification, toute psychologique, n'ébranle nullement la théorie très bien établie de la concurrence sexuelle.

Darwin observe qu'il y a entre les mâles d'un grand nombre d'espèces animales une lutte pour la reproduction ; c'est tantôt une lutte sanglante, tantôt une lutte artistique. C'est surtout parmi les oiseaux que la vie artistique, la seule qui nous intéresse ici, prend un grand développement ; il y a d'abord la lutte des chanteurs ; le chant est pour le mâle un moyen de charmer les femelles. Tantôt le mâle se livre à un chant solitaire, la nuit par exemple, et la femelle accourt vers le meilleur chanteur. Tantôt ce sont de véritables concours de chant. Les mâles s'assemblent, et chacun tout à tour se met à chanter. Ils le font avec tant d'ardeur que quelques-uns succombent en poussant une note trop forte. La femelle, après avoir entendu, choisit. Chez d'autres oiseaux, la lutte artistique n'a pas lieu entre chanteurs ; le concours porte sur la beauté du plumage. Le faisan doré n'ouvre sa fraise que lorsqu'il approche d'une femelle. Le faisan argus possède des plumes rémiges considérables, pourvues d'ocelles et rayées de bandes transversales ; il présente des taches qui sont une combinaison de la fourrure du tigre et

de celle du léopard. Devant la femelle, il ouvre ses ailes, les porte en avant, et se cache derrière ce bouclier resplendissant. Pour s'assurer de l'effet qu'il produit, de temps en temps il passe sa tête entre deux plumes et regarde la femelle.

Darwin admet sans difficulté que ces luttes artistiques prouvent que les oiseaux, ainsi du reste que beaucoup d'autres animaux, ont une faculté d'apprécier le beau. C'est possible : mais nous ne croyons pas que le choix fait par la femelle entre plusieurs mâles soit dicté exclusivement par le sentiment esthétique. Il y a ici une nuance dont il faut tenir compte. La femelle de l'oiseau de paradis qui voit le mâle faire la roue ne juge pas seulement comme artiste la beauté de sa robe nuptiale, elle la juge aussi et surtout comme femelle ; de même la femelle du bouvreuil qui écoute le mâle chanter ressent moins un plaisir musical pur, un plaisir de l'oreille, qu'un plaisir génital. Certes, ces deux ordres de sentiments se confondent souvent, à ce point qu'il est difficile de les distinguer ; mais il y en a un qui est plus ancien que l'autre, et plus important, c'est sans contredit le sentiment sexuel. Je crois qu'il faudrait retoucher dans ce sens quelques-unes des conclusions de Darwin<sup>9</sup>. La lutte par laquelle les animaux préludent à l'accouplement n'est pas une lutte artistique, c'est une lutte amoureuse.

L'amour normal nous apparaît donc comme le résultat d'un fétichisme compliqué ; on pourrait dire –, nous nous servons de cette comparaison dans le but unique de préciser notre pensée –, on pourrait dire que dans l'amour normal le fétichisme est polythéiste : il résulte, non pas d'une excitation unique, mais d'une myriade d'excitations : c'est une symphonie. Où commence la pathologie ? C'est au moment où l'amour d'un détail quelconque devient prépondérant, au point d'effacer tous les autres.

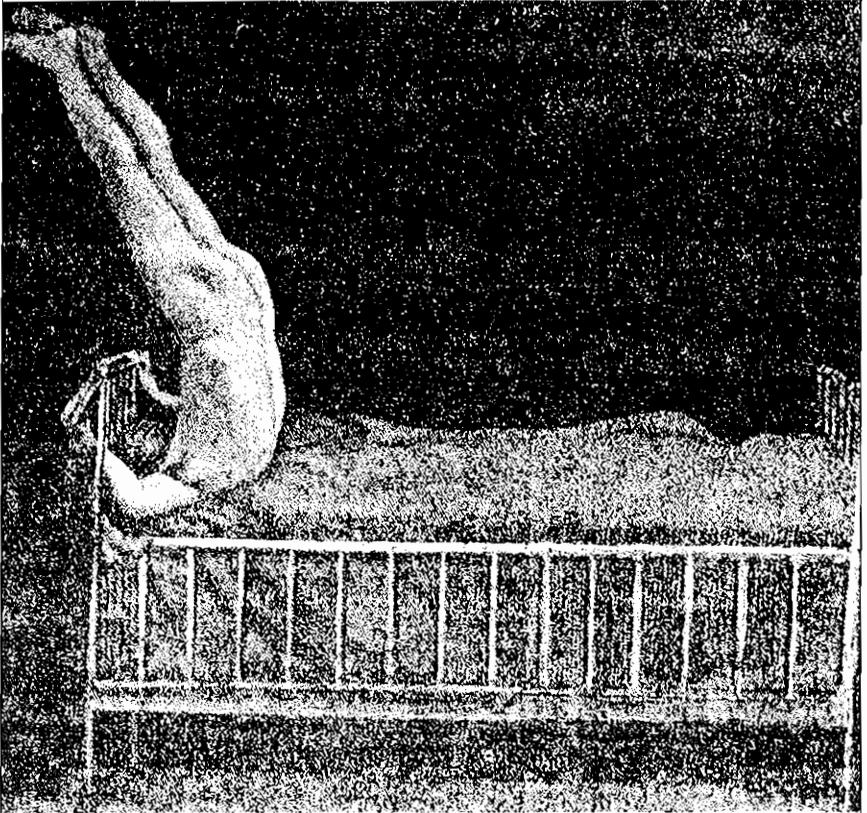
L'amour normal est harmonieux ; l'amant aime au même degré tous les éléments de la femme qu'il aime, toutes les parties de son corps et toutes les manifestations de son esprit. Dans la perversion sexuelle,

---

9. Nous reproduisons, en note, ne la croyant pas digne de figurer dans le texte, l'anecdote suivante, qui permettra de préciser la distinction que nous avons faite entre le sentiment artistique et le sentiment sexuel. Un élève d'Ingres, M. Amaury Duval, raconte, dans un livre écrit sur l'atelier de son maître, qu'un jour, à l'école des Beaux-Arts, une femme posait toute nue devant plus de quarante élèves ; elle n'était nullement gênée par tous les regards dirigés sur sa chair. Tout à coup, au milieu de la séance, elle quitte la pose en poussant un cri et court à ses vêtements pour couvrir sa nudité ; elle venait d'apercevoir à travers une lucarne la tête d'un ouvrier couvreur qui se penchait curieusement pour la regarder.

nous ne voyons apparaître en somme aucun élément nouveau ; seulement l'harmonie est rompue ; l'amour, au lieu d'être excité par l'ensemble de la personne, n'est plus excité que par une fraction. Ici, la partie se substitue au tout, l'accessoire devient le principal. Au polythéisme répond le monothéisme. L'amour du pervers est une pièce de théâtre où un simple figurant s'avance vers la rampe et prend la place du premier rôle.

chaque jour, chez nos hystéro-épilept



*Fig. 29.* — Arc de cercle en avant.

minin les plus classiques; et cette resse  
mérite d'autant mieux d'être signa

# La relation d'œuvre

---

Frédéric Gros

LE FÉTICHE, tel que Freud en donne leçon dans son article de 1927, expose un mode d'être singulier de l'objet : objet comme substitut d'une absence (l'absence de pénis de la mère surmontée par l'érection d'un fétiche), corollaire d'un sujet clivé (entre l'acceptation et le refus d'une mère castrée). La leçon freudienne du fétiche, en tant qu'elle branche directement l'objet fétichisé sur un manque, fait immédiatement écho à la définition par Foucault de la folie comme *absence d'œuvre*<sup>1</sup>. Nous voudrions tenter ici de montrer à partir de quoi une confrontation entre le fétiche de Freud et l'absence d'œuvre selon Foucault est rendue possible. Le fétiche, l'œuvre, et l'objet : nous sommes ici en présence de trois termes distincts, et nous supposons bien, en voulant nouer un lien entre les textes de Freud et de Foucault, un passage permis d'une notion à l'autre. C'est précisément ce passage qu'il faudrait interroger. La relation d'objet, telle au moins que la décrit une large part de la tradition philosophique, et la relation d'œuvre, telle que peut en rendre compte l'expérience artistique, ne se recourent pas.

L'objet, en philosophie, est le corrélat du sujet : ce que la conscience s'oppose ou se donne à penser. Existe-t-il un objet *en soi*, se tenant en lui-même, depuis lui-même, et tel enfin que la conscience puisse le *découvrir*, en tant qu'elle serait à lui *originellement* accordée ? Ou bien faut-il dire, au contraire, que sa constance, l'objet ne la tient que de la disposition stable d'un *ego fondateur* ? Les philosophes se sont longtemps ingénies à décrire, plutôt que la prévalence d'un seul terme,

---

1. Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1972, p. 554-557. Michel Foucault, *Dits et Écrits*, tome 1, Paris, Gallimard, 1994, p. 159-167 et 412-426.

l'entr'implication d'un objet et d'un sujet subsistants<sup>2</sup>. Ce qui doit pouvoir s'établir, c'est la cohésion du monde et de sa connaissance. L'objet renvoie à l'unité irréductible d'un sujet.

L'importance historique de Nietzsche fut précisément de replier le statut ontologique de cet « objet philosophique » sur celui de l'œuvre d'art. Le rapport de l'homme au monde ne devait plus se comprendre selon les canons de l'intelligence théorique visant un objet de connaissance, mais en reconsidérant les affres de l'artiste en proie à son œuvre.

Tout bascule quand la connaissance se fait herméneutique créatrice, production de sens : multiplicité des objets, qui ne sont plus des substances intelligibles mais les œuvres précaires d'une vie créatrice de formes, éclatement des sujets qui ne sont plus des sources unitaires de sens, mais un complexe de pulsions artistes.

Disjonction donc de la relation du sujet philosophique et de l'objet de connaissance, avec celle de l'auteur confronté à son œuvre. La première s'affirme dans le rapport pacifié d'un monde ordonné à une conscience unie en elle-même, la seconde dans la violence et l'éclatement des interprétations contradictoires.

Quand la psychanalyse tente de comprendre ce qu'est un *objet du désir*, elle est plus proche sans doute de la relation d'œuvre. On voudrait ici seulement examiner deux modalités différentes de cette relation d'œuvre, le *Pygmalion* de Rousseau<sup>3</sup>, et *Le chef-d'œuvre inconnu* de Balzac<sup>4</sup> : deux récits de la relation d'œuvre qui recouvrent aussi deux moments historiques de cette relation. Il ne s'agira pas pour nous cependant de leur trouver deux correspondants cliniques dans le tableau des perversions fétichistes : nous nous en tiendrons à l'étude des modes d'être impliqués de l'œuvre et de l'auteur, d'où pourraient se déduire deux modalités du fétiche. On ne voudra pas non plus appréhender les deux récits comme s'il y avait là deux versions cryptées du drame ayant présidé à l'érection du fétiche, même si les similitudes dans l'économie du récit en offrent la perpétuelle tentation. Ces textes représentent pour

---

2. C'est que les risques étaient majeurs : à trop donner au sujet, risque d'un subjectivisme absolu où l'Être se laisserait entraîner dans les fantaisies contradictoires de subjectivités multiples ; à trop donner à l'objet, risque d'un objectivisme total qui condamnerait le sujet à l'errance, jamais sûr d'atteindre l'opacité substantielle d'un Être reposant en lui-même.

3. Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes, Pygmalion*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1987, tome 2.

4. Honoré de Balzac, *Le chef-d'œuvre inconnu*, Paris, Garnier-Flammarion, 1989.

nous le témoignage de deux *modalités historiques* de la relation d'œuvre. C'est seulement en conclusion que nous rejoindrons la formule de Foucault, comme la tentative de penser une troisième relation historique d'œuvre, plus proche de nous encore.

La relation d'œuvre, et le mode d'être de l'objet de désir tel que le fétiche permet de le penser, ne sont pas réductibles l'une à l'autre, mais elles *s'informent*. C'est pourquoi dans une étude patiente de deux relations d'œuvre devrait s'esquisser aussi le mode d'être du fétiche.

### *Le Pygmalion de Rousseau*

Soit *Pygmalion* d'abord, et son ouverture : on y voit le sculpteur renommé, gloire de Tyr, artiste consacré, en proie au doute, saisi dans l'impuissance de toute création d'œuvre :

Il n'y a point là d'âme ni de vie ; ce n'est que de la pierre. Je ne ferai jamais rien de tout cela. O mon génie ! Où es-tu ? Mon talent, qu'es-tu devenu ? Tout mon feu s'est éteint, mon imagination s'est glacée ; le marbre froid sort de mes mains.

Étrange état : *Pygmalion désœuvré* (« réduit à l'oisiveté »), déserté par le désir de faire, ne trouvant plus devant lui que matière froide et pierre inerte. Et plus rien encore ne saurait lui donner plaisir, ni les créations d'art

Tyr, ville opulente et superbe, les monuments des arts dont tu brilles ne m'attirent plus, j'ai perdu le goût que je prenais à les admirer

ni celles de la nature qu'il s'épuisait à reproduire dans leur perfection.

Et vous, jeunes objets, chefs-d'œuvre de la nature, que mon art osait imiter, et sur les pas desquels les plaisirs m'attiraient sans cesse, vous, mes charmants modèles [...] vous m'êtes tous indifférents.

Absence d'œuvre donc qui prend l'exacte figure du désœuvrement et du vide de désir : « Retenu dans cet atelier [...] je n'y sais rien faire [...] J'erre de groupe en groupe, de figure en figure ». Dans la négation totale de l'œuvre, s'affirme bien alors un sujet, mais c'est un sujet qui n'est plus *que lui-même*, homme simple et vulgaire où ne brille plus l'ancien feu sacré. A lui-même il se dit : « Pygmalion, ne fais plus des dieux, tu n'es qu'un vulgaire artiste », « c'en est fait, c'en est fait, j'ai perdu mon génie – si jeune encore, je survivis à mon talent ». Dans l'absence d'œuvre, *survit* à peine un sujet qui n'a plus que *lui-même* pour se soutenir.

Dans le « deuxième acte » (c'est nous qui opérons ces coupures), les rapports s'inversent : l'affirmation de l'œuvre s'accompagnera de la perte du sujet. Mais déjà des signes en préparaient le passage. Car d'où

provenait ce désœuvrement, ce manque de désir, sinon de ceci : l'œuvre parfaite, objet de l'unique amour, était là déjà, dans l'atelier, couverte d'un voile. Cette Galathée, recouverte par Pygmalion pour n'en être pas distrait, mais dont la présence l'empêche de se mettre à l'œuvre, c'est avec une terreur sacrée qu'il s'en approche pour bientôt la découvrir

Je ne sais quelle émotion j'éprouve en touchant ce voile ; une frayeur me saisit ; je crois toucher au sanctuaire de quelque divinité. Pygmalion, c'est une pierre, c'est ton ouvrage...

*Elle*, pourtant *son* œuvre, il ose à peine l'approcher, comme on ferait pour la plus mystérieuse déesse. Mais la voici *dévoilée*, et devant la statue Pygmalion « se prosterne ». Pleine affirmation de l'œuvre enfin, dont il semble qu'elle soit aussitôt suivie (leçon vulgaire du narcissisme) de la pleine affirmation de celui qui la mettait au jour :

Vanité, faiblesse humaine ! Je ne puis me lasser d'admirer mon ouvrage ; je m'enivre d'amour propre ; je m'adore dans ce que je fais.

Mais bien vite, tout tourne autrement : au moment où Pygmalion s'avance *le ciseau à la main* pour échancre davantage la dame (que ses « charmes » soient « mieux annoncés »), il est saisi d'impuissance, et quand malgré tout il donne un seul coup de ciseau à la pierre, c'est avec terreur qu'il jette aussitôt loin de lui les instruments sacrilèges. Pygmalion fait alors l'expérience, dans la pleine affirmation de l'œuvre *intouchable*, de la *dépossession* totale de *soi*. Ce qu'il donne à penser comme sa *folie*, car c'est être fou (ne plus être soi-même) que de se prendre d'amour pour un objet inerte, et de se laisser par lui commander :

Voilà donc la noble passion qui m'égare ! c'est donc pour cet objet inanimé que je n'ose sortir d'ici ! – un marbre ! une pierre ! une masse informe et dure, travaillée avec ce fer ! – Insensé, rentre en toi-même ; gémis sur toi ; vois ton erreur, vois ta folie.

Négation du sujet, et la première figure en est sans doute la simple aliénation, le simple passage dans l'autre :

Je crois dans mon délire pouvoir m'élancer hors de moi, je crois pouvoir lui donner ma vie et l'animer de mon âme. Ah ! que Pygmalion meure pour vivre dans Galathée !...

Première figure, mais non pas, c'est le génie de Rousseau qui nous en avertit ici, l'ultime : la négation du sujet n'y atteint pas son comble (toute dialectique étant promesse de réconciliation), car celui-ci se livre quand le sujet n'existe plus que comme écho fasciné de l'Autre, ou comme cet autre en vis-à-vis d'une Identité étrangère à désirer follement :

Que dis-je, ô ciel ! Si j'étais elle, je ne la verrais pas ; je ne serais pas celui qui l'aime. Non, que ma Galathée vive, et que je ne sois pas elle. Ah ! que je sois toujours un autre, pour vouloir toujours être elle<sup>5</sup>...

Acte trois, où il semble seulement que le délire s'accroît : « Tourments, vœux, désirs, rage, impuissance, amour terrible, amour funeste – oh ! tout l'enfer est dans mon cœur agité... ». Mais on n'y trouve pas seulement une exaltation plus forte, une adoration plus poussée de l'idole de marbre : nouveau renversement où le sujet à nouveau s'affirme dans la négation de l'œuvre. Pygmalion, dans l'invocation à Vénus se plaint qu'il n'y ait *que lui* qui aime, tandis que l'œuvre se replie sur son « inanité » : « tous ces feux sont concentrés dans mon cœur, et le froid de la mort reste sur ce marbre ». Même s'il ne vit que de brûler pour l'autre, le sujet vit sans traverser la mort de l'œuvre : « Oui, deux êtres manquent à la plénitude des choses ; partage-leur cette ardeur dévorante qui consume l'un sans animer l'autre ». Il ne s'agirait que de rompre alors la fascination trouble, et le scandale d'un pur modèle qui n'aurait aucun correspondant naturel.

Déesse de la beauté, épargne cet affront à la nature, qu'un si parfait modèle soit l'image de ce qui n'est pas.

Inexistence de la pure idole qui n'est l'image de *rien*, contre laquelle un désir brûlant vient buter.

Après cette plainte amère, un dernier renversement se prépare : c'est que soudain la statue s'illumine et s'anime. L'œuvre de nouveau existe, mais non plus dans l'affirmation d'un éclat qui ne tenait qu'à la fascination qu'elle inspirait : pour elle-même, enfin elle vit, ce qui immédiatement s'accompagne d'une nouvelle perte du sujet qui s'égaré dans la folie :

Qu'ai-je vu ? dieux ! qu'ai-je cru voir ? Le coloris des chairs, un feu dans les yeux, des mouvements même [...] Infortuné, c'en est donc fait – ton délire est à son dernier terme – ta raison t'abandonne ainsi que ton génie...

Un prodige cependant s'est accompli : elle vit enfin cette Galathée, elle parle même.

Galathée *se touche et dit* : Moi.

Pygmalion, *transporté* : Moi.

Galathée, *se touchant encore* : C'est moi.

Et quand Pygmalion se saisit de sa main pour la presser contre son cœur et la couvrir de baisers : « Galathée, *avec un soupir* : Ah ! encore moi ».

---

5. Lacan s'y serait retrouvé *tout entier*, si l'on peut dire.

Ici enfin les dissymétries cessent, tout se résout dans la convergence des miroirs. « Moi », « Moi », « C'est moi », « encore moi », merveilleux échange où les existences singulières se renforcent d'une séparation qui ne se creuse que pour ménager des effets d'écho. Entre le sujet et son œuvre, on ne trouve que l'extériorité permettant au double de surgir. Chacun vit ici de l'autre et de la vie de l'autre :

Oui, cher et charmant objet, oui, digne chef-d'œuvre de mes mains, de mon cœur et des dieux ; c'est toi seule : je t'ai donné tout mon être : je ne vivrai plus que par toi.

Paroxysme serein de la relation duelle, monotonie sublime.

*Le Pygmalion* de Rousseau peut se lire aussi comme la version lumineuse, heureuse, de ce que Freud nous raconte d'un petit enfant confronté au corps nu de sa mère. Car tout y est, du dévoilement fatal (exigé par la surestimation) au clivage du Moi. Tout s'y joue, mais comme comédie de la présence pleine plutôt que comme tragédie de l'absence. Est-ce à dire que Rousseau reproduit ici le négatif sublimé de la scène originaire<sup>6</sup> ?

## Le chef d'œuvre inconnu de Balzac

Le vrai versant sombre de cette relation d'œuvre, on le trouvera plutôt dans le récit de Balzac et la tragédie de Frenhofer. Dans *Le chef-d'œuvre inconnu*, on repère la même oscillation entre le statut du sujet et l'affirmation de l'œuvre, mais elle doit être bien autrement orientée puisqu'elle conduit, au dernier acte, à leur effondrement commun.

Premier acte, nous sommes chez Porbus, maître de peinture vénéré par Poussin, et un étrange vieillard est là, Frenhofer, critiquant, sans le ménager, les productions du maître (il s'agit du tableau d'une Sainte). Son discours résonne étrangement avec celui de Pygmalion. Il s'agit bien du manque de vie qui éclate dans le portrait peint par Porbus :

Il me semble que si je portais la main sur cette gorge d'une si ferme rondeur, je la trouverais froide comme du marbre ! Non, mon ami, le sang ne court pas sous cette peau d'ivoire, l'existence ne gonfle pas de sa rosée de pourpre les veines fibrilles qui s'entrelacent en réseau sous la transparence ambrée des tempes et de la poitrine.

---

6. On pourrait aussi bien prétendre que la psychanalyse, cherchant comment penser l'objet de désir, retrouve naturellement des structures historiques de la relation d'œuvre.

Et le voilà bientôt à s'escrimer sur la toile *d'un autre* (Porbus) pour délivrer les secrets de *son* art. On voit donc bien ici l'artiste Frenhofer affirmer la valeur de ses dons, mais c'est sur fond d'absence, de *l'absence de son œuvre*, cette Catherine qu'il peint en secret. Du reste, cette œuvre mystérieuse, n'est pas seulement inexistante pour les autres : malgré toute sa science des couleurs et des formes, Frenhofer ne parvient à lui donner que la forme vide d'une « négation »

le trop de science, de même que l'ignorance, arrive à une négation. Je doute de mon œuvre !

Le deuxième acte, nous savons déjà quel il est, tant l'économie du récit de Pygmalion se retrouve : moment du *dévoilement* de l'œuvre, en présence cette fois de tiers (le maître de peinture Porbus, le jeune Poussin, et, nous aurons à y revenir, la femme vivante, la maîtresse de Poussin, exemplaire beauté à qui fut comparé le tableau). Affirmation pleine de l'œuvre : « Entrez, entrez [...] mon œuvre est parfaite ». Toute la nature paraît s'y retrouver, il ne s'agit même plus d'une copie parfaite de femme, mais de la femme elle-même :

Voilà les formes mêmes d'une jeune fille [...] Mais elle a respiré ; je crois ! – Ce sein, voyez ? Ah ! qui ne voudrait l'adorer à genoux ? Les chairs palpitent. Elle va se lever, attendez.

Un sein (quand les visiteurs ne peuvent, eux, voir qu'un pied, mais « un pied vivant ! »), comme celui vers lequel se dirigeait aussi le ciseau de Pygmalion, pour le découvrir plus encore : long moment d'adoration, de prosternation où l'auteur finit par se perdre dans son œuvre, sombrant dans l'« extase » (« Le vieillard absorbé ne les écoutait pas, et souriait à cette femme imaginaire »), suspendu au souffle promis de l'image. Mais une voix éclate, celle de Poussin :

il n'y a rien sur sa toile

à laquelle répond bientôt le brusque sanglot du génie :

Rien, rien ! Et avoir travaillé dix ans !

Moment de négation de l'œuvre qui s'étale dans son inanité colorée : il n'y a rien sur la toile, rien qu'un « chaos de couleur, de tons, de nuances indécises, espèce de brouillard sans forme », mais de femme point. Et au vide proclamé de l'œuvre, à sa défaite, répond machinalement l'affirmation du sujet absolument *déçu*, c'est-à-dire réduit à *n'être*

que lui-même : « je ne suis plus qu'un homme riche qui, en marchant, ne fait que marcher ». Retour du *soi*, dans l'absence de l'œuvre.

Mais ce brouillard de couleurs, saisi à travers la brume des larmes, voilà (quatrième acte) qu'il recommence à briller d'un éclat nouveau : « Moi je la vois ! ». Aveu triomphal suivi du recouvrement du tableau (« Frenhofer recouvrait sa Catherine d'une serge verte »), nous reconduisant exactement à ce moment qui précédait l'ouverture de Pygmalion, quand ce dernier recouvrait pour n'être pas distrait, sa Galathée. Et le Frenhofer qu'on connaissait n'existe plus : on ne trouve plus qu'un vieux maniaque, au comportement inquiétant.

Dernier acte : « Le lendemain, Porbus, inquiet, revint voir Frenhofer, et apprit qu'il était mort dans la nuit, après avoir brûlé ses toiles ». L'auteur et son œuvre ont sombré dans un effondrement mutuel, dont rien ne reste. Comment comprendre cette fin ? Faut-il dire que Frenhofer ne survit pas à la juste prise de conscience de l'œuvre ratée ? Ou bien ce désastre commun de l'œuvre et de l'auteur serait-il inscrit dans une logique *moderne* de la relation d'œuvre ?

### *Relation d'œuvre et fétichisme*

Frenhofer et Catherine, Pygmalion et Galathée, deux relations d'œuvre étrangement proches dans leur structure (où chaque fois l'affirmation et négation de l'œuvre et de l'auteur jouent en sens opposé, en perpétuelles esquives) et pourtant tellement contraires en leur accomplissement. Sans doute y-a-t-il, ici et là, pour Rousseau et Balzac, deux *régimes d'œuvres différents*, portés eux-mêmes par des pratiques réelles, et des structures du rapport à soi dans la création d'œuvre, qui ne peuvent plus communiquer que par l'analogie formelle. On ne voudrait ici travailler qu'une seule divergence (mais elles sont multiples). On peut s'arrêter sur une proposition de Pygmalion dans sa requête à Vénus :

Déesse de la beauté, épargne cet affront à la nature, qu'un si parfait modèle soit l'image de ce qui n'est pas.

On lui opposera une phrase de Frenhofer :

Je me décide à voyager et vais aller en Turquie, en Grèce, en Asie pour y chercher un modèle et comparer mon tableau à diverses natures.

Dans le premier cas, c'est l'œuvre qui est modèle, dans le second, c'est la femme réelle. La statue, tant qu'elle reste inerte, n'est qu'un signifiant vide, et Pygmalion demande aux dieux de lui fournir un référent naturel. Et bientôt, dans la perfection atteinte de l'œuvre, on n'a

plus un signe errant, mais une femme réelle qui se révèle en même temps être le double idéal de son auteur. L'œuvre, ici, c'est le double lumineux de la présence de l'autre sexe.

Au contraire, pour Frenhofer, son idole peinte est immédiatement *pour lui* une femme réelle (Catherine Lascault), qui cherche dans la nature un modèle qu'il pourra *irréaliser* (cette irréalisation est bien vécue comme telle par la maîtresse de Poussin, qui devait servir de pierre de touche au tableau, et qu'on aperçoit pleurer dans un coin à la fin de la scène). Mais cette « femme imaginaire » peinte (puis recouverte par la peinture : « Il y a une femme là-dessous, s'écria Porbus »), elle s'est donnée à penser dès le début de la création d'œuvre comme un appendice de l'artiste, un prolongement de son moi :

Voilà dix ans que je vis avec cette femme. Elle est à moi, à moi seul. Elle m'aime. Ne m'a-t-elle pas souri à chaque coup de pinceau que je lui ai donné ? Elle a une âme, l'âme dont je l'ai douée.

La statue de Pygmalion cherchait son double naturel, et finissait, dans l'accomplissement de l'œuvre, par en être *investi*. Avec Balzac, l'œuvre s'affirme dans la transgression de tout ordre naturel : « Cette femme n'est pas une créature, c'est une création ». Et qu'est-ce que l'œuvre alors ? Un prolongement du moi qui se révèle *monstrueux, informe*, débordant le cadre défini par la nature (tout en prétendant en dévoiler les sources vives). Beaucoup de choses ont dû changer sans doute dans la relation d'œuvre (ce qu'on pourrait peut-être ressaisir dans la formule suivante : Pygmalion vit entièrement *par l'œuvre*, et Frenhofer tout entier *pour l'œuvre*) pour que cette œuvre, qui se donne chez Rousseau à rêver comme double naturel d'un moi idéal, devienne chez Balzac, dans une scène de cauchemar, l'appendice monstrueux d'un moi dans une rivalité meurtrière avec la nature. Et dans l'un et l'autre cas, s'y joue l'épreuve brûlante du narcissisme et de la différence des sexes. La clinique pourrait distinguer alors le fétiche comme double idéal et le fétiche comme appendice monstrueux.

### *L'absence d'œuvre*

Ce que désigne Foucault sous le nom d'absence d'œuvre renvoie à une troisième modalité de la relation d'œuvre, corollaire d'une nouvelle subjectivation.

Car il y a bien, dans ce qui se noue comme rapport historique de l'œuvre à l'artiste, un mouvement spécifique de constitution du sujet,

une pratique de soi de l'artiste face à son œuvre. Subjectivation par promotion du double inspiré comme nouvelle nature pour Rousseau, subjectivation comme mouvement de dessaisissement de soi au profit d'une œuvre se révélant comme monstre d'antinature chez Balzac. Et pour Foucault enfin l'artiste se constitue comme tel, mais non pas en faisant l'expérience de l'aliénation de soi *dans* l'œuvre, mais en se plaçant dans l'affirmation vide de l'effondrement solitaire de l'œuvre. Subjectivation sans sujet (et non plus subjectivation *problématique* du sujet, où c'est seulement son *unité* qui est risquée).

Foucault évoque des œuvres de langage, ce qui semble nous éloigner des expériences plastiques où se nouait pour Rousseau et Balzac, un destin de l'auteur et de l'œuvre. La folie était bien présente pourtant chez Pygmalion ou Frenhofer : folie de Pygmalion se prosternant devant la statue découverte, s'égarant jusqu'à exiger qu'elle prenne vie, et se croyant dément à la voir s'animer ; folie de Frenhofer, vivant dans la passion de son idole, et s'acharnant à saturer l'image jusqu'à la rendre informe. Mais dans l'un et l'autre cas, la folie n'est donnée à penser que comme l'écho en l'artiste de la *présence toujours plus menaçante de l'œuvre*. La folie de l'artiste ne tient que dans le vide précaire, et toujours relatif, qui sépare la présence de l'auteur de celle, envahissante, aliénante, de l'œuvre.

Ce que Foucault veut penser, dans les derniers poèmes de Hölderlin<sup>7</sup>, dans les vociférations d'Artaud<sup>8</sup>, dans les interminables descriptions de Roussel<sup>9</sup>, c'est une œuvre qui communique directement avec sa propre absence : l'œuvre ne dessine ici que l'espace de son propre effondrement. Écrire par exemple, c'est se vouer à la tâche impossible d'écrire. Si la folie est absence d'œuvre, elle n'est pas ce qui vient *de l'extérieur* altérer l'œuvre et la vouer à la défaite, empêcher l'affirmation pleine de sa présence (Frenhofer par exemple, gâchant par sa folie une œuvre sublime qui *a existé*), elle est pour Foucault le mouvement même de constitution de l'œuvre, son origine et sa fin. Étranges objets dès lors que ces œuvres qui gravitent autour de leur propre vide. Étranges récits qui ne sont que le murmure de leur désastre.

Mais le fétiche à son tour est-il ce qui vient *combler* l'absence ou bien est-il, de l'absence, *l'effigie calcinée* ?

---

7. Michel Foucault, *Dits et Écrits*, op. cit. p. 201-203.

8. *Ibid.* p. 522.

9. *Ibid.* p. 205-215 et Michel Foucault, *Raymond Roussel*, Paris, Gallimard 1963, particulièrement le dernier chapitre « Le soleil enfermé ».

# Éclats de clinique

---

*Bernard Casanova*

*Es-tu devenu fou, psychiatre imbécile, et où as-tu pris que je me prenais pour Jésus-Christ ? Je t'ai simplement dit et je répète que moi, Antonin Artaud, 50 piges, je me souviens du Golgotha...*

Histoire vécue d'Artaud-Mêmo

*... ce qu'on appelle improprement la clinique...*

(Lacan, le 14 mai 1969)

**D**EPUIS LE TEMPS – quel temps ? disons depuis le temps qu'on entend et qu'on transcrit et qu'on lit Lacan ; depuis le temps qu'on le paraphrase, qu'on le commente et qu'on l'exégète et qu'on l'herméneutise et qu'on le cite, qu'on le bibliographie et qu'on le thésaurise ; depuis le temps qu'on fait des nœuds à trois ou à quatre, ou des chaînes ou des tresses, et qu'on défait, qu'on dénoue, qu'on déchaîne et qu'on détresse, et parfois même en couleur ; ou bien qu'on fait des bandes où l'endroit c'est l'envers ; depuis le temps qu'on se tore dans des trous, qu'on s'autopénètre dans l'espace ou dans des bouteilles sans goulot ni cul... on me dira ça fait pas bien longtemps mais quand même depuis le temps, ça fait du temps – on aurait pu penser que la clinique – ce qu'on appelle de ce nom-là par habitude sans trop savoir pourquoi – allait beaucoup bouger, que dans « pernepsy » – reprenant à un autre ce néologisme acrophonique<sup>1</sup> pour désigner la triade clinique perversion, névrose, psychose – il allait y avoir de graves perturbations, du genre tempête ou

---

I. J. Allouch, « Perturbation dans pernepsy », *Littoral*, n° 26, Toulouse, Érès, novembre 1988.

naire lacanien et de l'autre à la psychopathologie freudienne. Mon tracasseraient-il freudo-lacanien ?

J'ai eu entre les mains ces temps-ci un livre, paru récemment, intitulé *Clinique psychanalytique*<sup>6</sup>. L'auteur est quelqu'un qui a beaucoup lu Lacan, puisqu'il a publié récemment – chez le même éditeur – deux volumes d'introduction à la lecture de Lacan, et – chez un autre éditeur – un répertoire bibliographique fouillé (les cartes postales même y sont) de l'œuvre de Lacan. Le titre *Clinique psychanalytique* attire évidemment mon attention, mais, ô horreur, que vois-je sur la page de couverture ? Une chimère, une vision de cauchemar : deux têtes – célèbres – encastrées l'une dans l'autre, ou comme si l'une était issue de l'autre, monstre céphalique tératologique, avec trois yeux et deux bouches... la représentation, l'image du freudo-lacanisme ! J'ai, malgré tout, lu un peu : par exemple l'auteur nous parle, après avoir cité le Lacan de 1953, du « rapport intersubjectif, à savoir le transfert » (p. 19) ; et puis du « référent psychanalytique » qui doit bien s'entendre avec « le cadre de la sémiologie psychopathologique et de la nosographie qui en procède » (p. 42) ; ainsi donc la psychanalyse devrait s'accommoder de la sémiologie, science des signes, et de la nosographie, nomenclature des maladies ; quelle chance que tout cela puisse s'accorder si bien ! Plus loin, il est question de « l'organisation psychosexuelle spécifique » des pervers ; chacun sait que pour les psychanalystes le psycho est terriblement sexuel<sup>7</sup> !

On reçoit beaucoup d'informations très variées dans son courrier, à la condition bien sûr, d'être fiché dans certains fichiers. C'est ainsi qu'un nouveau journal vient de paraître : le *Journal français de psychiatrie*, avec des comités scientifique et de rédaction impressionnants ; et il est bien précisé que ce journal sera à la fois « clinique » – ça fait concret – « scientifique » – comment ne pas l'être ? – et « psychanaly-

---

6. J. Dor, *Clinique psychanalytique*, Paris, Denoël, coll. « Espace analytique », 1994.

7. Je rapporte ici un petit extrait de « cas » : il s'agit d'un « voyeur de vingt-deux ans particulièrement tenaillé (*sic*) par cette absence de pénis chez les femmes » (p. 121) ; il bricole des petits miroirs qu'il fixe au bout de ses chaussures, ce qui lui permet, les yeux humblement fixés au sol, de voir sous les jupes des dames. L'analyste – peut-être l'auteur du livre, il dit « je » – veut essayer à son tour l'astucieux bricolage spéculaire et, sans doute très déçu du résultat, dit à son patient qu'il – le patient – en raconte vraiment plus qu'il n'en voit ! Étonnant, non ?

tique » – par-dessus le marché. Voilà donc un journal de psychiatrie psychanalytique ; et ô surprise, on apprend que deux des directeurs de ce JFP sont d'anciens membres de l'ex-EFP<sup>8</sup> ; ça m'a un peu tracassé.

Dans ma boîte aux lettres aussi, un carton pour une « Rencontre franco-américaine de psychanalyse », très beau dépliant avec les drapeaux français et américain en couleur ; thème de la rencontre : « les états limites » ; bien qu'il y ait un « s » à limites, il s'agit, comme tout le monde le sait, de la limite entre « ne » et « psy » ; c'est là qu'on vous accroche quand vous êtes dans certains états, ce n'est pas que vous demandiez à y être, dans cette position inconfortable et même périlleuse, tombant tantôt vers « ne », tantôt vers « psy », mais que voulez-vous, il faut bien caser tout le monde ; alors ceux qui ne sont pas nets avec les symptômes et qui ne disent pas franchement de quel côté ils sont, on va les mettre à cheval sur la barrière. A cette « Rencontre » – et je précise qu'elle est cette fois de psychanalyse – participaient comme présidents de séance, ô surprise, d'anciens membres, un peu connus, de l'ex-EFP ; et ce beau monde pouvait se réunir grâce à la collaboration de laboratoires pharmaceutiques qui, justement – comme les choses sont bien faites – vendent des médicaments contre ces mauvais états-là. Tout cela a encore alimenté mon tracassé.

Une façon, sans doute insuffisante mais quand même, de suivre l'évolution de la psychanalyse, c'est de bien lire son courrier. Par exemple vient de paraître, « sous la direction de » un membre de l'ancienne EFP<sup>9</sup>, une « Introduction aux œuvres de »...sept grands psychanalystes. Nous apprenons ainsi que, des « grands psychanalystes », il y en a sept ! (Jeu : devinez lesquels ; pour vous aider : ils sont tous morts, condition nécessaire, mais certes pas suffisante, pour être grand). Il est bien précisé qu'il s'agit de « faire revivre l'âme de chaque auteur » (*sic*), et qu'il y a non seulement « l'œuvre commentée, mais aussi [...] l'image intérieure de l'auteur approché » (*resic*) ; le livre est destiné « tant à l'étudiant désireux... qu'au psychanalyste confirmé » ; ça devrait marcher.

Mais il faut que je revienne au grand partage, à la grande dichotomie (disons occidentale) de l'humanité en deux « oses » (car « per » est du côté de « ne » ; entre per et ne il y a comme un cousinage, on se comprend, on se fait des clins d'œil, on s'envie quelquefois, on peut

---

8. Ch. Melman et M. Czermak.

9. J. D. Nasio.

presque s'échanger des symptômes ; il n'y a pas trois frontières dans pernepsy, mais une seule : perne/psy ; les expertises psychiatriques pénales – on m'a dit qu'il y a même maintenant des expertises demandées spécialement à des psychanalystes – nous le rappellent bien souvent : il y a ceux qui peuvent répondre, et ceux pour lesquels on décide qu'ils ne peuvent pas répondre de leurs actes, c'est bien entre les deux « oses » que se fait le partage). Mis à part le glucose et autres sucres, le suffixe « ose » connote, dans le vocabulaire de la pathologie médicale, le caractère non inflammatoire, non aigu, et par là même de longue durée, voire chronique d'une « affection » ; il s'oppose au suffixe « ite », qui, lui, souligne la note aiguë, inflammatoire. C'est ainsi qu'il y a des arthrites et des arthroses, des dermatites et des dermatoses, des névrites etc. Et puis il me vient aussi que le terme de psychose – à propos duquel nous organisons tellement (sinon les psychanalystes d'aujourd'hui ne seraient pas d'aujourd'hui) de colloques, congrès, rencontres (parfois même européennes !), présentations, revues etc. – recouvre une « affection de longue durée » (on dit : ALD, la psychose est une ALD) inscrite sur une liste avec trente autres maladies (cancer, infarctus...) dont les soins sont remboursés à cent pour cent par la sécurité sociale ; c'est cela aussi la psychose et beaucoup de conséquences s'ensuivent qui ne sont certainement pas à négliger.

Mais on me dira (peut-être) qu'il est élémentaire et fondamental, pour la conduite, la direction de la cure, de savoir bien distinguer la névrose de la psychose ; et c'est ce savoir-là, ajoutera-t-on (sans doute), qui permettra telle interprétation et non telle autre, car, dans l'un ou l'autre cas, le transfert, le sujet, l'objet a et bien d'autres belles choses encore se présentent très différemment et donc la fin de la cure etc. (excusez-moi, je reconnais que c'est un peu vite dit et je renvoie à d'importants et sérieux travaux sur ce point faits par ailleurs. Et c'est cela qui me tracasse beaucoup aussi ; car, quoi ? faudrait-il donc, dans les premières séances – les préliminaires, disait-on – que le psychanalyste établisse son diagnostic ? qu'il sache ranger l'analysant dans la zone appropriée, d'un côté ou de l'autre de la frontière et, dans chaque zone, qu'il lui trouve aussi sa bonne case, pour pouvoir ensuite mesurer, calculer et régler ses interventions ? J'ai souvent pensé que la première tâche de l'analyste – à la fois la plus simple et la plus impossible – est de ne pas faire obstacle à ce qu'il y ait de l'analyse. Ce savoir préliminaire de l'analyste sur la place de l'analysant dans la classification pernepsy-que me tracasse fort, car il pourrait bien être un obstacle, lui aussi

préliminaire, à toute analyse. Mieux vaudrait que l'analyste sache ne pas savoir et ne pas entendre pernepsy dans ce qui lui est dit.

Car enfin il faut revenir au symptôme, ce symptôme dont on parle si joliment et avec tant de subtilité et d'érudition, au point même parfois quasiment de le sanctifier ; ce symptôme issu du symbolique, mais distinct du symbole auquel il est pourtant noué (Lacan, 1975). Un symptôme ne devient en quelque sorte psychanalytique que s'il est reçu dans « sa fonction de signifiant<sup>10</sup> » ; on pourrait même ajouter qu'il n'y a de symptôme qu'une fois adressé à un psychanalyste, c'est-à-dire à quelqu'un qui l'entendra dans sa fonction de signifiant ; alors le psychanalyste (la psychanalyse) n'est peut-être pas très bien engagé(e) – comme dit Lacan, « cette histoire absolument folle » qui est d'aller demander à un psychanalyste « d'arranger ça » – si, ce symptôme, il est pris, piégé, dans le savoir de la psychopathologie ; si cela que quelqu'un vient dire à un psychanalyste est traduit dans le for intérieur (!) de celui-ci par symptôme phobique ou psychotique, par exemple, alors les carottes sont déjà cuites. Un symptôme et un symptôme phobique, ou psychotique, ça n'a rien à voir ; s'il a « une fonction de signifiant », le symptôme, ça veut dire, me semble-t-il, qu'il n'entre dans aucune symptomatologie, et qu'il est hétérogène à toute nosographie ; il ne peut pas y avoir, il n'y a pas de symptomatologie psychanalytique.

Parfois j'ai l'impression qu'il y en a qui croient que la psychopathologie, ou la nosographie, ça existe<sup>11</sup> ; cette croyance me tracasse aussi ; mais elle est probablement très nécessaire, cette croyance, dans sa fonction de recours, de recours référentiel qui permettrait, par exemple, d'esquiver la charge « d'une moitié de symptôme », condition pourtant pour que le symptôme soit analysable, mais charge bien trop lourde aussi, alors un bon savoir référentiel ça ne peut que soulager de ce poids.

Un jour, en avril 1978, Lacan a donné un grand coup de pied dans l'édifice nosographique en faisant tomber la fameuse et, pensait-on, in-

---

10. Cf. *Revue du Littoral*, n° 41 et en particulier l'article de M. M. Chatel « Dialogue avec le symptôme ».

11. Dans la préface du très beau texte de W. Waiblinger, *Vie, poésie et folie de Friedrich Hölderlin*, Paris, EPEL, 1994, on peut lire une amusante, mais troublante aussi, remarque qu'aurait faite à propos de certains malades un professeur de psychiatrie, Gilbert Ballet, disant : « Comment a-t-on pu passer si longtemps à côté d'eux sans les voir ? ». En d'autres termes, telle est du moins ma lecture, comment voir un schizophrène, et même comment être schizophrène, avant que le mot soit inventé ?

touchable barrière<sup>12</sup> ; il disait ce jour-là que le névrosé qui va demander une analyse à un psychanalyste – « histoire absolument folle » – « il faut bien (l') appeler psychotique ». Lacan a dû se tromper en disant ça (à une assemblée d'analystes !), ce serait comme un lapsus, car enfin si c'est un névrosé, si c'est de ce côté-là ce n'est pas de l'autre etc. Depuis plus de quinze ans que Lacan a dit ça, comme ça en passant (c'était au cours d'assises sur la passe à l'ÉFP), on a eu le temps de remettre la barrière et même de replâtrer le mur ne/psy qui d'ailleurs ne s'était guère fissuré après cette gaffe, une gaffe comme Lacan savait si bien en faire.

La « clinique psychanalytique » c'est une expression qui, encore aujourd'hui, marche bien. Je dis ça parce que ça fait un bail que je l'entends et que je la lis, et que je m'aperçois que ça attire toujours, ça fait venir du monde, ça plaît ; sans d'ailleurs, ajouterai-je aussi, que soit très bien délimité ni précisé ce qui en est, de la clinique, et ce qui n'en est pas. Les psychanalystes aiment beaucoup ce mot. Mais qu'il soit mis au fronton d'un établissement, ou qu'il qualifie un examen, un enseignement, une leçon etc. ce mot-là dénote absolument le médical. La « clinique psychanalytique », rattache toujours le psychanalytique au médical ; ça les lie, et les liant, ça entretient quelque chose avec quoi on n'en finit pas de ne pas s'entendre et c'est ça qui me tracasse aussi, et qui a fait qu'avec Antonin Artaud, par exemple, – je l'évoque parce que je parviens un peu à le lire ces jours-ci, – ça a été le malentendu tragique.

Mais alors, m'invectivera-t-on vraisemblablement, quelle clinique pour la psychanalyse ?

Peut-être bien que le seul lien, le seul rapport qu'il y ait entre la « clinique » et la pratique de la psychanalyse est étymologique. En effet habituellement, mais non obligatoirement, le psychanalyste propose à l'autre de se coucher sur ce qui ressemble à un lit, et, dans cette position, de parler. Lacan, comme toujours très simplement et rigoureusement, disait que « la clinique psychanalytique c'est ce qu'on dit dans une psychanalyse » ; voilà une définition de la clinique qui me convient et me suffit ; et il ajoutait « la clinique est toujours liée au lit... et on n'a rien trouvé de mieux que de faire se coucher ceux qui s'offrent à la

---

12. Je sais gré à J. Allouch d'avoir souligné cela que j'avais lu autrefois sans y prêter davantage attention. M. M. Chatel insiste aussi sur ce point dans son article « La passe », in *L'apport freudien*, Paris, Bordas 1993.

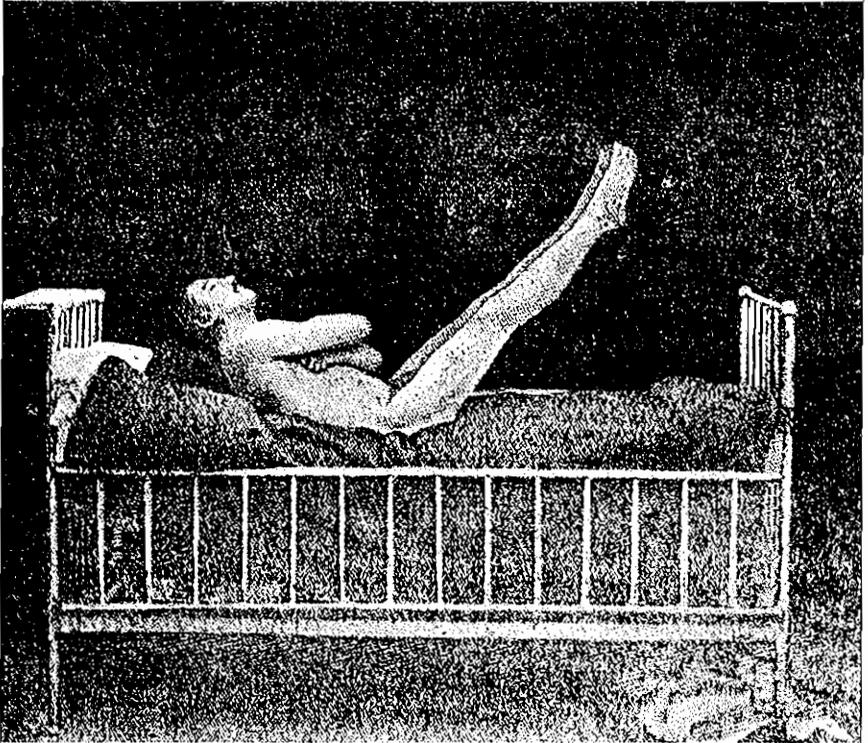
psychanalyse<sup>13</sup>... ». Ce serait donc en raison de ce couche-toi là, et seulement en raison de cela, que nous pourrions conserver, parmi nos vieux meubles, ce mot de clinique ; il y a le *klinè* de la clinique et le divan de l'analyste, tous deux couches pour gémir ; le lit du sujet, comme on le dirait pareillement de la rivière.

Si *Unbewusst* n'est pas ce qui n'est pas conscient mais une bévue, la clinique n'est plus ce qu'elle était et il serait peut-être temps qu'on passe à autre chose, car depuis le temps...

---

13. « Ouverture de la section clinique », 1977. *Ornicar* ?, n° 9, Paris, Navarin, 1977.

mérite d'autant mieux d'être signa



*Fig. 30. — Attitude illogique.*

G... n'a pénétré dans le dortoir où sont  
mes « en attaques » de telle sorte c

---

## Lecture

---

### Guy Le Gaufey, *L'éviction de l'origine\**

Laurent Cornaz

Ghost : ... *List, list, o list !*  
*If you didst ever thy dear father love.*  
Hamlet : *O God !*  
Shakespeare

#### *Lacan dans la rationalité scientifique*

COMMENT Lacan s'inscrit-il dans la science de notre temps ? Avec ce deuxième ouvrage, Guy Le Gaufey persiste et signe : non, Lacan n'est pas un franc-tireur de la culture, baroque et incompréhensible ; oui, l'œuvre de Lacan s'inscrit bel et bien comme l'un des apports les plus marquants de la rationalité scientifique contemporaine.

Dans *L'incomplétude du symbolique*<sup>1</sup> déjà, Le Gaufey dégageait une analogie de démarche entre la théorisation lacanienne et la méditation cartésienne d'une part, les démonstrations de Gödel et le programme d'Hilbert d'autre part. Il montrait que le sujet promu par la psychanalyse tel que Lacan l'a formulé, n'est pas déterminé par le monde et ses états, mais « par l'appareil littéral mis en jeu dans la moindre pensée, pas moins que dans la parole ou dans l'écrit ». Il montrait qu'« en reconnaissant dans la formation caractéristique du fantasme la part d'imaginaire qui fait bouchon à l'incomplétude », le savoir analytique cherche à désigner « le point où s'instaure un *sujet qui fait trou* » – un sujet différent de celui de l'idéal classique qui implique une effective complétude du symbolique.

---

\* Paris, E.P.E.L., 1994.

1. Guy Le Gaufey, *L'incomplétude du symbolique. De René Descartes à Jacques Lacan*, Paris, E.P.E.L., 1991.

...Si le moi et le narcissisme restent fondamentaux dans l'ordre du vivant, le sujet strictement rattaché au discours n'est pour sa part que l'actualisation de l'incomplétude, de cette incessante « désinclusion » de la lettre à l'ordre auquel elle appartient.<sup>2</sup>

Il montrait donc comment Lacan opère par rapport à l'idéal de la *mathesis universalis* une rupture formellement analogue – même si les domaines de savoir sont fort différents – à celle que les théorèmes de Gödel opèrent par rapport à l'ambition hilbertienne. Et comment son œuvre participe ce faisant – à sa façon, mais pleinement – à l'aventure de la science contemporaine.

Avec *L'éviction de l'origine*<sup>3</sup> Le Gaufey poursuit son repérage de l'œuvre lacanienne en dégageant les solidarités formelles qui la rattachent à la science contemporaine. Mais cette fois, le « partenaire » avec lequel Lacan fait rupture n'est plus Descartes, c'est Freud lui-même. Et les noms qui complètent le quadrille ne sont plus ceux de logiciens, mais de physiciens : à Freud s'apparie Newton, à Lacan, Einstein. La nouveauté – elle est de taille – consiste à faire passer explicitement le clivage épistémologique entre Freud et Lacan, alors que ce clivage était resté discret dans l'ouvrage précédent.

La thèse de Le Gaufey porte sur l'origine, sur le statut de l'originaire dans la science contemporaine, c'est-à-dire, en psychanalyse, sur le père. La voici, familièrement reformulée : en désolidarisant père et origine, Lacan fait entrer le savoir psychanalytique dans la cour des grands, celle de la science contemporaine, celle qui, avec Gödel et Einstein, se passe des fondements d'un « un » d'origine. Freud, en classique qu'il était, ne voyait pas comment il pouvait se passer d'arrimer sa théorie à un point d'ancrage originaire indivis, un *Urvater* ; à l'instar de Newton, il s'interdisait de quitter le « plancher des vaches intellectuel qu'est le monde de la représentation ». Or toute représentation renvoie inexorablement, à cet « un » d'origine auquel s'accroche toute la série des représentations.

Cette thèse comporte un corollaire qui n'est pas sans conséquences sur le mouvement psychanalytique tout entier, même si elle n'est que suggérée *mezzo voce* par Le Gaufey. Lacan révélerait, en même temps qu'il la résoudrait, une « crise » de la psychanalyse freudienne, compa-

---

2. Guy Le Gaufey, *L'incomplétude du symbolique*, p. 238.

3. *Id.*, *L'éviction de l'origine*, Paris, E.P.E.L., 1994.

nable sous ses aspects formels à la crise de la physique. Une crise du freudisme, insoluble avec les moyens du freudisme.

### *La crise de la psychanalyse freudienne*

Mais en quoi, dira-t-on, la théorie freudienne a-t-elle rencontré une impasse aussi rédhibitoire que la physique après les équations de Max Planck ? Car enfin, si une telle hypothèse est vraie, elle implique qu'on ne puisse être freudien ; ou, plus exactement, que le freudisme dit orthodoxe (celui qui identifie le savoir analytique à la doctrine freudienne) vive dans l'ignorance d'une difficulté majeure qui le mine de l'intérieur. Telle est bien la position de Lacan ; les quatre parties du livre de Le Gaufey – la gravitation newtonienne et le père freudien, la relativité einsteinienne et le métaphore paternelle lacanienne – en font, dans leur croisement, la démonstration.

Cette difficulté est repérable dans le « mythe scientifique » auquel Freud recourt à la fin de *Totem et tabou* et dont Le Gaufey analyse, par-delà l'in vraisemblance apparente, toute la rigueur logique qui le rend nécessaire à la théorie freudienne. Freud y recourt pour ne pas risquer de voir l'Œdipe vidé de toute réalité, vidé du sexuel qui en fait la chair et le sang – alors que Jung, celui en qui il avait mis ses espoirs pour que se diffuse sa « plus belle découverte », glisse déjà vers une mythologie archétypale abstraite. Pour ne pas risquer que la psychanalyse vire à une fable fantastique, Freud se voit contraint de poser la réalité historique, préhistorique, du clan darwinien avec son mâle dominateur ; contraint de forger comme réel, l'événement fondateur de la culture : le meurtre prémédité du possesseur – et donc de l'interdicteur – de toutes les femelles, par les mâles dominés qui s'associeraient en vue de cet acte, et l'incorporation de son cadavre à laquelle ils se livrèrent lors du repas sacrificiel où ils se reconnurent, dans l'après-coup de leur acte commun, fils de ce mort, leur père désormais et à jamais.

Pour Lacan, la réalité œdipienne, sexuelle, inconsciente à l'œuvre dans le symptôme ne peut être fondée sur le postulat d'une origine, biologique ou historique, d'où procéderait la série des causes et des effets. Ce que Freud nomme « réalité psychique » – à l'œuvre, ô combien !, entre et parmi les parlêtres – n'a avec la réalité du monde, aucun rapport de cause à effet. Faire dépendre la « réalité » du symptôme – l'actualité du drame œdipien dans la vie d'un sujet – de la réalité d'un événement originaire, implique une conception du père comme signe : un père représenterait quelque chose – une cause réelle au regard de la science – pour son enfant.

Cette conception freudienne du père est, pour Lacan, intenable. Or c'est elle qui tient le mouvement freudien. Voilà pourquoi ce qui pour Lacan – et pour Le Gaufey – fait crise en psychanalyse reste ignoré des psychanalystes qui se croient tels d'être fils de Freud. C'est là, certainement une différence avec les médecins, qui étaient, avant Einstein, on ne peut plus conscients de l'urgence dans laquelle ils se trouvaient d'avoir à résoudre la contradiction à laquelle les avait menés le savoir dont ils s'étaient faits les dupes.

On comprend pourquoi Le Gaufey revient en détail sur l'infatigable travail de lecture mené par Lacan à l'endroit du texte freudien. Il s'agit de donner statut à ce que Freud ne peut théoriser que sous la catégorie de « représentations inconscientes ». Et derrière le statut du symbole (qui donne occasion à Jones d'afficher un anti-jungisme sur lequel le freudisme fonde son *orthè doxa*, la convention instituée de sa lecture) ce qui est en jeu n'est rien moins que le phallus, c'est-à-dire ce roc de la castration, ce « fait biologique », cette « grande énigme de la sexualité » qui, pour Freud, fait, sans finalité clairement assignable, mot de la fin<sup>4</sup>. Pourquoi, en chacun et à chaque génération, inéluctablement, le drame d'Œdipe, en effet ? Telle est bien la question, le tourment sans fin de Freud.

A cette question, Lacan ne se soustrait pas ; il la formule autrement. Y a-t-il, au reste, d'autre solution au roc d'une énigme, que la reprise de sa formulation ? Œdipe, précisément, vainc la sphinge en ne restant pas dans la fascination de la chose évoquée, mais en reprenant ses mots, en faisant *Witz* de son énigme.

Le *Witz* lacanien, on le sait, ce sera l'*une bévue*. Peut être dit lacanien qui en rit – c'est-à-dire ni Lacan qui l'énonce, ni Freud, ici en place de deuxième. Mais ce qui, ici, intéresse Le Gaufey, ce n'est pas le statut d'énigme, d'équivoque des formulations laissées par Lacan. Son projet,

---

4. « L'homme ne veut pas se soumettre à un substitut paternel, ne veut pas être son obligé, ne veut donc pas davantage accepter du médecin la guérison. Un transfert analogue ne peut pas s'instaurer à partir du désir du pénis de la femme, par contre proviennent de cette source des accès de dépression grave née de la certitude intérieure que la cure analytique ne servira de rien et qu'aucune aide ne peut être apportée à la malade. [...] Il ne peut en être autrement, car pour le psychique le biologique joue véritablement le rôle du roc d'origine sous-jacent. Le refus de la féminité ne peut évidemment rien être d'autre qu'un fait biologique, une part de cette grande énigme de la sexualité. » S. Freud, « L'analyse avec fin et l'analyse sans fin », in *Résultats, idées problèmes II*, Paris, PUF, 1985, p. 268.

foncièrement modeste, vise au contraire à la clarté : il entend délimiter, en chirurgien du concept, la ligne épistémologique qui sépare Freud de Lacan. Pour cela, il conduit son lecteur au point précis où la greffe lacanienne s'extrait du tronc freudien, à l'énigme du phallus. Freud ne peut lâcher « le roc d'origine sous-jacent » de la biologie ; il en va, pense-t-il, de la psychanalyse tout entière, comme théorie mais surtout comme pratique. Là est la crise interne qui la mine à son insu. Si la psychanalyse a pour objet des représentations inconscientes, alors on n'échappe pas au dilemme : soit ces représentations renvoient à une réalité qui s'impose à tous, soit ce sont billevesées peuplant la fantaisie de chacun... Lacan, affirme Le Gaufey, a résolu cette énigme freudienne. Voyons comment.

### *Le pas de Freud à Lacan*

La démonstration de Le Gaufey est le point d'orgue du livre. Là se joue ce qui est en question, l'évacuation de l'origine, le meurtre du père tel que Le Gaufey le lit chez Lacan. Les trois autres études lui font écriin. Elle se déroule en trois temps et une conclusion.

#### *Premier temps : la variable*

Lacan congédie le roc biologique : le phallus, tel qu'on le rencontre dans l'analyse, ne symbolise pas une réalité biologique à laquelle hommes et femmes seraient confrontés différemment. Et cependant, Lacan donne raison à Freud de refuser que le masculin et le féminin constituent deux entités opposées, deux principes éternels comme le Yin et le Yang. Si Lacan peut opposer ce double refus – et à Freud et à Jung – c'est parce qu'il dispose du ternaire réel, symbolique, imaginaire qui lui permet d'aborder autrement ce que Freud imaginait de l'inconscient. Entre réel et symbolique, le discord est fondamental. Pas de représentation du réel dans le symbolique, sinon dans l'imaginaire. Le phallus dans l'inconscient n'est pas le représentant de la présence ou de l'absence du pénis, il est ce qui résulte de l'existence, non d'une réalité (imaginaire), mais du signifiant. Il est, de par la langue, cet insaisissable furet qui court et qui, précise Lacan dans *Les formations de l'inconscient* (le 12 février 1958),

... entre en jeu à partir du moment où le sujet a à symboliser comme tel, dans cette opposition du signifiant au signifié, le signifié, je veux dire la signification.

Le voilà donc reformulé, le phallus freudien. Qu'est-il ? Un objet universel, métonymique ! Où est-il ? Il court, il court, le furet du bois, Mesdames ! Que fait-il ? Il signifie – comme Héraclite le disait du « prince dont l'oracle est à Delphes<sup>5</sup> » ; plus exactement, il indique que ça signifie ; il est, selon une formule de Lacan, « le signifiant du signifié, en général ».

Mais qu'est-ce que « le signifié, en général » sinon – autre formule lacanienne prononcée quelques séances auparavant – la cause de ce « désir d'autre chose comme tel » ? Cet « autre chose comme tel » réjouit beaucoup Le Gaufeys qui y trouve occasion de s'arrêter un bref instant sur le style de Lacan. C'est un oxymore, fait-il remarquer, comme Lacan les affectionne. En effet, il y a dans cet inévitable « comme tel » lacanien accouplé à l'« autre chose », une « fuite hémorragique du signifié » due à un « défaut local du bouclage de la signification ». Comment « autre chose » pourrait-il être « comme tel » ? Aucune réalité ne peut être « autre chose comme tel<sup>6</sup> », c'est impossible. Lacan trouve ainsi dans la langue, dans l'énigme de son style, à signifier

ce qui fait que l'affaire œdipienne sera, de part en part, une affaire de langage.<sup>7</sup>

Cet « autre chose comme tel » est affaire de langage. Le Gaufeys va nous le faire sentir en nous racontant une histoire, un *joke* de logiciens. La scène se passe dans un salon où l'on bridge.

Elle : – Voulez-vous bien, mon cher, me donner la carte du dessus ?

Lui, très obligeamment, prend la carte du dessus et la lui tend.

Elle rétorque, désignant le paquet : – Non... je voudrais celle du dessus, là...

En fronçant les sourcils, il prend la nouvelle carte du dessus et la lui tend. Elle répond alors exactement de la même façon. Il sourit – il vient de comprendre qu'il s'agit d'un piège – et lui tend le paquet de cartes tout entier.

Mais elle : – Mais je ne vous ai pas demandé le paquet, cher ami. Seulement la carte du dessus.

Lui, au bord de l'irritation : – Mais prenez-la donc !

---

5. « Le prince dont l'oracle est à Delphes ne parle pas, ne cache pas, mais signifie. » Cité par Plutarque, *Pourquoi la prophétesse Pythie ne rend plus les oracles en vers*, 21, 404 D. Ce « ... signifie » (*sémainei*), Lacan le traduira par : « ... fabrique du signifiant ».

6. Le texte porte la marque du masculin (à moins que ce ne soit un neutre).

7. Guy Le Gaufeys, *L'éviction...*, *op. cit.*, p. 157.

Elle, au bord du désespoir : – Décidément, vous ne comprenez rien à rien ! Il m'importe assez peu, en vérité, d'*avoir* cette carte-là. Mais j'aimerais par dessus tout que vous me la *donniez*, qu'enfin je la *reçoive* de vous.<sup>8</sup>

Toute demande met en jeu ce que Le Gaufey entend introduire dans sa démonstration : la variable. La carte-du-dessus, en tant qu'index d'« autre chose comme tel », est une variable. Une variable, comme un pronom, désigne de manière indéterminée, un objet déterminé. Le langage fonctionne à la variable ; la langue équivoque non sur l'objet, mais sur le nom qui l'indexe. Le phallus lacanien est une variable.

### *Deuxième temps : la métaphore*

Mais alors, si le phallus n'est pas le symbole d'une réalité, au sens de Jones, qu'est-ce que l'Œdipe ? Comment l'enfant rencontre-t-il la castration ? Qu'est-ce qu'un père ?

Réponse de Lacan, lors du même séminaire, le 15 janvier 1958 :

Je dis : le père dans le complexe d'Œdipe – même si cela doit ahurir les oreilles de certains – je dis exactement : le père est un signifiant substitué à un autre signifiant.

Le père est une métaphore. Rien de plus, mais rien de moins. Une métaphore est une opération signifiante. Que, dans le vers de Victor Hugo, « sa gerbe » vienne à se substituer à « Booz » n'est pas le résultat d'une comparaison de signifié à signifié, mais à proprement parler d'une identification de signifiant à signifiant. Un terme est venu recouvrir l'autre, à la même place ; deux en un. L'opération métaphorique n'est pas conduite d'après le sens que pourtant elle produit. Un père n'est donc pas, pour Lacan, référé à un « un », une origine indivise ; c'est une identification, une *Verdichtung*. Un père n'est pas signe de quelque cause, réellement existante, pour son enfant ; ce dernier n'en est le fils que de la parole. Un père est une construction.

Comment donc un père se construit-il ? A partir du rapport mère/enfant. L'enfant, d'une façon ou d'une autre, est en place d'objet du désir de la mère. Pour qu'il y ait du père, il aura d'abord fallu que l'enfant se saisisse comme ce qui vient répondre au désir de la mère. Lacan écrit :

---

8. Guy Le Gaufey, *L'éviction...*, *op. cit.*, p. 160-161, (légèrement remanié).

Désir de la mère  
Signifié au sujet

Dans ce rapport, qu'on a pu qualifier d'« instinctif », un signifiant est accroché à la mère, et l'enfant, en tant que phallus, en est le signifié. L'enfant occupe la place de cet x qui court sous le signifiant du désir maternel. Quelle est la valeur de cette variable ? Quel est cet x qui répondrait au signifiant du désir de la mère ? Le Gaufey montre minutieusement à travers les textes lacaniens que

N'importe quelle métaphore met en scène la capacité de tout signifiant à n'être qu'une marque pure flottant sur l'*apeiron* du signifié.<sup>9</sup>

Tout signifiant est porteur de la variable.

Là où se pose au sujet la question de la valeur de cet x qui répondrait au signifiant du désir de la mère, l'enfant est confronté à l'arbitraire de son apparition/disparition. Elle est là et elle n'est pas là. Une « autre chose comme tel » la fait absente. Sa disparition crée un autre signifiant de son désir. Que ce second signifiant du désir de la mère se substitue au premier est proprement l'opération de la métaphore paternelle. L'identification des deux signifiants du désir de la mère laisse apparaître, au regard de la question du sujet, un signifiant qui les subsume : le signifiant du Nom-du-Père.

*Troisième temps : le nom du père*

Mais un père, un père en chair et en os n'est-il pas requis pour que réussisse cette opération métaphorique ? Comment lire ce « Nom-du-Père » qui vient s'inscrire dans

la métaphore qui substitue ce Nom à la place premièrement symbolisée par l'opération de l'absence de la mère.<sup>10</sup> ?

Ce Nom est un lieu. « Au nom de... » se dit du lieu où « je » voit sa parole dotée d'une force performative : « au nom de... », je te baptise ou « au nom de... », je te condamne. Le Nom-du-Père est le signifiant du lieu où « je » dois advenir – *wo es war*, ce « nulle part » où c'était.

---

9. Guy Le Gaufey, *L'éviction...*, *op. cit.*, p. 181.

10. J. Lacan, « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 557, où l'on trouve l'écriture de cette métaphore paternelle :

$$\frac{\text{Nom-du-Père}}{\text{Désir de la mère}} * \frac{\text{Désir de la mère}}{\text{Signifié du sujet}} \rightarrow \text{nom du père} \left( \frac{A}{\text{Phallus}} \right)$$

Le Gaufey relance alors sa question avec une citation de l'unique séance du séminaire *Les noms du Père* que Lacan interrompit, le 20 novembre 1963, le lendemain de son exclusion définitive de la communauté des analystes orthofreudiens :

Qui, au-delà de celui qui parle au lieu de l'Autre et qui est le sujet, qui y a-t-il dont le sujet chaque fois qu'il parle prend la voix ? Il est clair que si Freud, au centre de sa doctrine, met le meurtre du Père, c'est en raison de l'inévitabilité de cette question.

C'est une « inévitabilité » que je me pose la question de savoir qui parle par ma voix, de qui je tiens le fait que je parle. Cette énigme n'a pas d'autre solution – comme toute énigme – que l'arrachement à la fascination qui la rend inévitable. Non, la réponse n'est pas du côté où l'indique « l'inévitabilité » de la question, du côté de celui qui répondrait au « qui ? ». La dérive d'un Schreber ne l'indique-t-elle pas suffisamment clairement ? La réponse est de langage, de la chair des mots eux-mêmes, non des choses.

« *A cause même du fonctionnement du signifiant* », souligne Le Gaufey, inévitablement, « se pose la question de ce sur quoi tout donné repose ». Mais la réponse à cette question n'est pas à chercher dans une réalité. Nulle autre réponse, en vérité, que dans les termes mêmes de la question. « L'autre chose comme tel » qui fait la mère absente, trouve, de par la métaphore, dans le signifiant du Nom-du-Père, le signifiant qui manque au système, le signifiant qui s'exclut du fonctionnement régulier pour que le système procède d'« autre chose » que de lui-même.

S'ouvre alors l'espace d'une métaphore

une fois opérée cette conjonction identificatoire entre un signifiant sans signifié (*Nom-du-Père*) et un signifié sans signifiant (*Signifié au sujet*)<sup>11</sup>

Le signifiant du Nom-du-Père n'est donc pas le signe de quoi que ce soit qui pourrait être dit réalité paternelle. Et le sujet qui advient dans cette métaphore singulière « qui sépare et unit le plus quelconque (phallus) et le plus singulier (Nom-du-père) » n'est plus le sujet classique qui se meut dans un univers de la représentation.

---

11. Guy Le Gaufey, *L'éviction...*, *op. cit.*, p. 188.

*Conclusion : le sujet de la science*

En produisant la métaphore paternelle, Lacan subvertit le sujet de la représentation, supposé présent à la fois à la chose, au mot (la chose qui représente) et à l'idée (la chose représentée). Il retrouve, note Le Gaufey, le sujet cartésien en ce « moment catastrophique » où tout savoir (toute « idée d'autre chose » que la « figure », à savoir « la chose qui représente ») est méthodiquement maintenu en suspens, où il n'est rien que ce suspens, suspendu aux seules « figures », aux seuls signifiants. Sur ce moment – que Descartes traverse sans s'y arrêter – où le sujet n'est que représenté, Lacan s'arrête. Il y reconnaît le sujet de l'inconscient freudien, le sujet rêvant. Ce sujet, dit-il, est le sujet de la science déterminé par la pure concaténation signifiante, auquel on a affaire en psychanalyse.

La conclusion qu'en tire Le Gaufey

c'est qu'un sujet de cet ordre n'a aucune espèce d'existence *avant* cet accrochage à quelque(s) signifiant(s) élu(s).<sup>12</sup>

Et qu'il n'y a donc aucune antécédance du sujet sur les frayages, les marques, les *Vorstellungen* qui l'affectent dans son corps. Un signifiant n'est pas une marque ; c'est son effacement. C'est d'avoir perdu la trace d'où, peut-être (allez savoir ! c'est justement ce qui ne se peut plus) il s'origine dans sa matérialité, qu'il ne trouve sa valeur – ce qu'il représente – que dans un rapport, que pour... Pour un autre signifiant, ose affirmer Lacan, puisque, précisément, de sujet, il n'en est que représenté – signifié que n'importe quel signifiant peut représenter pour un autre signifiant. Et Le Gaufey de conclure :

Si le sujet est ce que n'importe quel signifiant représente (pour un autre signifiant), alors cette fonction de « représentation » est ce qui creuse la place du signifié, du signifié de n'importe quel signifiant, place qui est celle de ce nouveau sujet.<sup>13</sup>

D'un tel sujet, le père n'est qu'un signifiant, un Nom-du-Père, essentiellement relatif, mais sans lequel il ne saurait advenir.

Il y a bel et bien, de Freud à Lacan, un pas à franchir. De même qu'Einstein, face aux impasses de la physique newtonienne, pose l'ab-

---

12. Guy Le Gaufey, *L'éviction...*, *op. cit.*, p. 193.

13. *Ibid.*, p. 196.

solu de la vitesse non comme un *objet* de la physique, mais comme une résultante, le *rapport* d'un temps relatif et d'un espace relatif, Lacan « met en relativité » ce qu'il en est du père : il n'est pas le point d'origine d'une série, mais « un signifiant essentiellement relatif ».

## *Un paradoxe*

Sa démonstration faite, Le Gaufey pointe une difficulté – plus, un paradoxe :

Avec un sujet « représenté par un signifiant pour un autre », un « objet a » non spéculaire, Lacan prend paradoxalement ses appuis hors du monde de la représentation, et rencontre par là le même paradoxe que certains physiciens. Pour transmettre leur savoir, il faut bien aux uns et aux autres, bon gré mal gré, en passer par ce monde de la représentation pour désigner ce qui excède toute représentation, et qui est proprement l'objet de leur travail.<sup>14</sup>

Nous voilà au cœur de la question qui fait, à mon sens, la pointe cachée du travail de Le Gaufey. Suffit-il de l'énoncer, ce paradoxe, pour l'éviter ? Perce alors « l'inévitabilité » de la question qu'il appelle. Quels enjeux de transmission dans une telle lecture ? Comment transmettre, sans le trahir, le savoir analytique ? C'est en artiste que Le Gaufey – bon gré ?, mal gré ? – « en passe par ce monde de la représentation pour désigner ce qui excède toute représentation ». Et je salue, à ce propos, la clarté de son style et le plaisir que m'a procuré une lecture qui donne, au fil de limpides démonstrations, le sentiment d'accéder, sans efforts démesurés, à l'intelligence des avancées les plus audacieuses de la pensée contemporaine. Et quoi ! dira-t-on, un tel compliment ne règle-t-il pas la question ? Le « style Le Gaufey » ne rend-il pas fidèlement compte des formulations lacaniennes réputées les plus difficiles ? Certes. Et pourtant, subsiste ce paradoxe, par lui-même (d)énoncé. Si, en dernière analyse, il faut bien, bon gré mal gré, en passer par ce qui est proprement ce que l'on dénonce (chez l'autre comme chez soi-même), que signifie le projet de traduire en clair – de représenter – ce qui, dans le style même de Lacan, ne se dit qu'à moitié dans l'énigme d'une équivoque ?

Lacan, affirme Le Gaufey

---

14. Guy Le Gaufey, *L'éviction...*, *op. cit.*, p. 215-216.

aura cherché à dire, et à faire tenir dans un savoir, ce qui excède ce miroir narcissique qu'est toute représentation, de la plus abstraite à la plus tendrement humaine.<sup>15</sup>

« Faire tenir dans un savoir » est-ce faire œuvre scientifique ? Le Gaufey ne dit pas exactement cela. Il se borne à montrer que l'élaboration lacanienne est à la hauteur, à la mesure du savoir de la science contemporaine. Mais qu'est devenu, chez Lacan, ce réel qui motivait le mythe freudien ? Qu'est-ce qui fait que la reformulation lacanienne, ça tiendrait, là où celle de Freud ne tenait pas ? Le Gaufey abandonne son lecteur précisément à cet endroit. Sa démonstration faite, il se tait. Est-ce parce que l'œuvre de Lacan déboucherait sur la « féroce » aporie wittgensteinienne du « montré » et de « l'écrit »<sup>16</sup> ou parce que sa lecture ouvre sur une nouvelle énigme, proprement lacanienne désormais, qu'il nous laisse déchiffrer pour elle-même ?

Est-il possible de lire Lacan en épistémologue et en analyste à la fois ? Quel rapport le savoir analytique entretient-il avec la culture, la langue, la science dans lesquelles il se fait savoir ? Le Gaufey ne prétend certes pas résoudre ces questions ; il les pose néanmoins implicitement, mais on ne peut plus clairement. Finalement, qu'est-ce qui l'emporte ? La solidarité épistémologique qui lie Freud à Newton, et puis<sup>17</sup> Lacan à Einstein ou la spécificité d'un savoir que partagent, dans des théories différentes, Freud et Lacan, et qui relativise non pas tant la « réalité » d'un monde qui fait l'objet de la science, mais le rapport du sujet épistémique à ce monde ? Newton et Einstein construisent l'un après l'autre les modèles, certes différents, d'un monde. Freud et Lacan, dans le « dire à côté » qu'est le mythe ou dans le mi-dire de l'équivoque, s'interdisent de parachever de telles constructions ; ils se tiennent en-deça de l'idéal de la science, à cet objet cause de l'inachèvement de tout discours. Ce passage du savant (médecin ou philosophe) au psychanalyste est-il affaire d'épistémologie ou d'éthique ?

Peut-on à la fois suivre Lacan dans l'élaboration des quatre discours et soumettre le savoir proprement analytique aux critères de l'épistémologie, même la plus contemporaine ? Le « quart de tour » nécessaire

---

15. Guy Le Gaufey, *L'éviction...*, *op. cit.*, p. 216.

16. C'est la thèse de Jean-Claude Milner, *cf. L'œuvre claire*, Paris, Seuil, 1995.

17. Cet « Et puis » fait l'objet d'un livre de Jean Allouch, *Freud, et puis Lacan*, Paris, E.P.E.L., 1993.

pour « progresser » ou « régresser » au discours de l'analyste est-il réductible à une coupure épistémologique, un changement de paradigme ? C'est après avoir défini les quatre discours que Lacan s'est déclaré freudien. Le changement de paradigme épistémologique qu'il avait opéré par rapport à Freud ne suffit donc pas à « faire tenir dans un savoir » ce savoir de l'analyste qu'après Freud mais pas sans lui, Lacan persévère à frayer. L'essentiel, c'est le quart de tour devenu effectif avec Freud ; c'est que ce quart de tour reste praticable, alors même que la théorie freudienne se révèle, épistémologiquement, obsolète. En se faisant lecteur et en réécrivant sans cesse le savoir de ce discours frayé par Freud – jusqu'à recourir à l'invention d'une « écriture sauvage », celle des nœuds –, Lacan fait la démonstration que l'expérience analytique qui s'est accommodée du paradigme de la science classique, peut et doit s'accommoder à celui de la science contemporaine ; mais cet accommodement est possible, non parce que le savoir de l'analyste serait solidaire du savoir savant, mais de ce qu'il fasse cas de « l'insu que sait de l'ubévue ». Le discours analytique, c'est la pratique de l'analyse<sup>18</sup>. Son avènement n'est pas, essentiellement, l'événement d'une coupure épistémologique, même si un changement de paradigme dans la science n'est pas sans affecter la pratique, et la théorie, des analystes.

### « *Qu'est-ce qu'il y a de réel dans tout ça ?* »

Avant de commencer sa démonstration, avant même d'introduire son propos, Le Gaufey confie joliment à son lecteur ses perplexités d'enfant face à l'incompréhensible indécatesse de certaines « réalités » – le mètre-carré-étalon ou la gravitation, par exemple – qui, alors qu'il les cherchait partout espérant en faire l'exaltante rencontre, jamais ne daignaient se présenter à lui en chair et en os, dans leur immédiate et nue vérité. D'où la question : et un père, le rencontre-t-on en chair et en os, dans son immédiate et nue vérité de père ?

Les pages qui suivent témoignent de ce souci, qui m'aura tenu tout au long : mais qu'est-ce qu'il y a de réel dans tout ça ?<sup>19</sup>

---

18. En tant bien sûr (faut-il le préciser ?) qu'elle subvertit l'idéal médical de la santé mentale.

19. Guy Le Gaufey, *L'éviction...*, *op. cit.*, p. 10.

La réponse, donnée à la dernière ligne du livre, est – C.Q.F.D. – une affirmative négative :

Décidément oui, on ne rencontre pas plus un père réel qu'on ne rencontre la gravitation – même, et surtout, si *tous* les corps tombent.

Pour avoir démontré que les ravages du drame œdipien ne sont pas la faute au « pérorant Outang » définitivement réduit au silence par ceux qui, de se dire ses fils, se croient nos pères, en aurait-on fini avec le père ? Le Gaufey nous le dit pourtant : du père, nous en construisons sans cesse, n'importe quel signifiant y suffit. Tout sujet se trouve aux prises, dans son corps, avec la question de l'objet du désir de l'Autre dont il incarne symptomatiquement la valeur ; avec du père donc, qui, pour Lacan comme pour Freud, vient « travailler au corps » ces objets du désir, les faire tomber sous le coup d'une métaphore, les rendre nommables. Cette opération est certes l'ouverture d'un lieu d'absence, d'un Nom-du-père. Éviction, propose Le Gaufey.

La nuée qui parle sur les remparts d'Elseneur donne une image des tourments que peut entraîner l'impossible rencontre d'un père. Chaque analyse ne convoque-t-elle pas la « violente nostalgie » d'*être à tu et à toi avec une troisième personne* que je fais parler à la deuxième : « venge-moi ! » ? *O God !* répond Hamlet mis au pied du mur. Qu'un analyste se propose au lieu de cette adresse et de cette impossible rencontre, il se pourra qu'advienne l'événement d'une « éviction ». Il y aura fallu plus qu'un changement de paradigme : quelqu'un.

# Jean-Claude Milner, *L'œuvre claire* *Lacan, la science, la philosophie\**

Marie-Magdeleine Chatel

CE LIVRE est un événement de lecture, il propose une version du savoir inventé par Lacan, ce qui est rare. Il nous importe car il traite des fondements. Le grand intérêt de ce livre tient à sa posture épistémologique, celle de cerner dans l'œuvre de Lacan les thèses de savoir transmissible. Nous proposons ici, non un compte rendu de ce livre mais un survol des propositions de Milner afin d'inviter à sa lecture.

Milner commence par affirmer : il y a de la pensée chez Lacan. Il discerne dans Lacan ce qu'il nomme un « doctrinal de science ». Lacan a repris l'essentiel de la découverte de Freud, qui tient à ce qu'il y a du pensé indépendamment de la conscience de soi, ajoutant avec Descartes que ce pensé est le pensé de quelque sujet. En partant de Galilée *via* Koyré, ce qui vient ensuite est que ce sujet-là est le sujet de la science. L'équation posée par Lacan, nous la connaissons, « le sujet sur quoi nous opérons en psychanalyse ne peut être que le sujet de la science » (cité p. 33). La définition du « doctrinal de science » de Lacan, c'est la conjonction des propositions sur la science moderne et des propositions sur le sujet de l'inconscient freudien. D'où Milner pose ce qu'il nomme « l'axiome du sujet » : « il y a quelque sujet distinct de toute forme d'individualité empirique ». Un des arguments majeurs avancé pour soutenir cet « axiome » est d'affirmer qu'on a à faire à un « pensé dépouillé de toute qualité sensible ». Le sujet n'a ni soi ni conscience, à l'instant où il est énoncé, il est « sans qualité ». Milner avance que Lacan s'appuie sur la pointe du premier *Cogito*, c'est-à-dire que le pensé de l'inconscient freudien est « sans qualité ». Alors que la marque de l'individualité empirique, la qualité, c'est le Moi. Ce

---

\* Paris, Seuil, 1995.

« doctrinal de science » s'appuie sur une dichotomie entre sujet et Moi. « L'axiome du sujet » lie le sujet au signifiant de telle façon qu'il en fait le sujet du signifiant. La définition lacanienne : « un signifiant représente le sujet pour un autre signifiant », implique que le sujet est supposé. Alors que pour Milner, le sujet est d'emblée subjectivé dans le signifiant du pensé.

A propos de la science, à suivre Milner, Lacan s'inscrit délibérément dans la science moderne, coupée de l'*épistémè* grecque ; la mathématique galiléenne y est utilisée « en tant que nombre, c'est-à-dire lettre », en rupture avec la démonstration et avec le syllogisme. L'histoire et les périodes (les stades de l'évolution) sont devenues caduques. Lacan « s'emploie à épurer la théorie de la coupure » (p. 58), la « coupure » qui est « d'abord le pointage d'un impossible littéral ; [...] impossible pour un système de lettres de passer sans bouleversement dans un autre système de lettres » (p. 59). « La doctrine non chronologique de la coupure implique qu'une succession n'est jamais qu'imaginaire » (p. 60). Les liens logiques de la déduction qui sont à situer dans l'ordre du nécessaire, sont obsolètes. « Une proposition de la science doit être réfutable » (Popper), or, « seule une proposition contingente est réfutable », « il n'y a donc de science que du contingent » (p. 61). Et le propre de la lettre est de saisir le contingent. Disons avec Milner que toute lettre est un coup de dés (p. 62). « A la contingence dont l'impossible est le noyau », Lacan opposerait deux occurrences où la lettre s'est fixée : la suture et la forclusion (p. 63). Pour Milner, l'inconscient est ce qui dit non à la conscience de soi, « la psychanalyse blesse le Moi ». La sexualité est posée comme « lieu de la contingence infinie dans les corps ». Milner conclut alors : le doctrinal de science « n'est qu'un autre nom de la sexuaction comme coup de dés c'est-à-dire comme lettre » (p. 69).

Le « doctrinal de science » est une solide construction du sujet, sujet de la science moderne ; tout situé dans le symbolique ; c'est la force de la thèse de Milner, mais aussi sa dérive, car avec « le doctrinal de science » il n'y a pas de ternarité du sujet comme tel. Milner pianote avec les trois catégories lacaniennes non sans difficulté. Elles sont prises successivement deux à deux : il pose une claire opposition entre lettre et Moi, dans une exclusion réciproque. Mais la lettre contingente est enracinée dans l'impossible, elle marque un lien du symbolique et du réel.

Milner distingue chez Lacan deux périodes classiques qu'il nomme le premier et le second classicisme. Le premier classicisme correspond aux années soixante, c'est l'affirmation des coupures et du structuralisme. Deux citations font balises dans son développement. La première est de René Char :

L'histoire des hommes est la longue succession des synonymes d'un même vocable. Y contredire est un devoir (p. 84).

Autrement dit, les coupures sont des rébellions discursives. Il y a « un ensemble de réalités qui demeurent immunes aux coupures, ce sont les langues » (p. 85). La seconde citation est de Staline, « véritable théorème » :

Il y a des changements dans l'infrastructure qui n'entraînent pas de changements dans la langue ; il y a des changements dans la langue qui ne dépendent pas de changements dans l'infrastructure (p. 85).

Autrement dit, la langue n'est pas susceptible d'être prise ou affectée par le matérialisme historique. « La langue comme forme, c'est ce que la linguistique, au temps de Staline, appelait la structure », et Jakobson se reconnut dans le « théorème » de Staline. Selon Milner, Lacan met le sujet là où Staline et Jakobson mettent la langue, soit à la place de la structure (p. 91). Ainsi, Lacan est une figure du structuralisme puisque avec « la doctrine de l'inconscient, en tant que structuré comme un langage », il permet de « passer des langues au sujet » (p. 91). Milner montre que le structuralisme de Lacan est plus exactement un « minimalisme maximum », celui de la pure différence, celle qui définit le signifiant. Ce premier classicisme lacanien est développé dans les *Ecrits*. Grâce à l'appui pris sur une « thèse hyperstructurale », le sujet du signifiant est sujet de la science, il s'agit d'un « nouveau galiléisme ». Mais le destin de ce premier classicisme fut d'être bouleversé. Son instabilité était liée à l'insuffisance de précision qui marque la notion de lettre (p. 119), mais aussi à l'évolution de la linguistique qui s'est avérée n'être pas une science si achevée que ça. Avec Chomsky son inachèvement fut patent, puisque celui-ci fut conduit à « renaturaliser le langage » (p. 120). Le premier classicisme avait besoin de la logique mathématique pour atteindre à la transmissibilité.

A partir de 1970 une seconde phase marque la fin du structuralisme au profit de la littéralisation, d'une théorie autonome de la lettre (p. 121), c'est le deuxième classicisme lacanien. Si la révolution ne change pas la langue, quelque sujet parfois change la langue (p. 122),

c'est « Radiophonie », « L'étourdit », *Encore*, avec la mise en avant par Lacan du mathème. Car le mathème, conforme au paradigme mathématique assure la transmission intégrale du savoir. Le mathème nécessite l'école, ce fut *L'Ecole freudienne de Paris* avec la revue *Scilicet* qui annonce un « tu peux savoir », à quoi Milner ajoute judicieusement « grâce au mathème » (p. 127). Lacan reprend la pertinence du modèle Bourbaki : un nom unique, celui de Lacan. Le maître moderne à la différence du maître antique est substituable, Lacan n'est pas un maître, il en occupe la position. Les appariements ne sont pas d'amour, ils sont littéraires. Le signifiant qui appartient au symbolique ne transmet rien, alors que le statut de la lettre a changé avec le mathème, « la lettre noue R, S, et I » et « le mathème ressortit à la lettre » (p. 130). Le mathème se propose comme un calcul local, on peut manier des lettres sans rentrer dans le jeu de la déduction. Lacan refuse la démonstration. Il ne retient de ces lettres que « ce qu'elles articulent de suspensif, c'est-à-dire d'impossible » (p. 132). « La mathématique est science du réel », dira Lacan. Il y a une localité intrinsèque qui découle de la lettre (p. 135).

... les lettres *font* les assemblages, les lettres *sont*, et non pas *désignent*, ces assemblages, elles sont prises comme fonctionnant comme ces assemblages mêmes (*Encore* p. 46).

Là, Lacan, selon Milner, disjoint la lettre du symbolique généralisé du discours de Rome, pour être réduite à être lettre de RSI. L'accomplissement de la mathématisation de la lettre, du littéral pur, par Lacan, l'amène à la trouvaille du nœud borroméen ; R, S et I deviennent « véritablement des lettres ». Le nœud borroméen « matrice infiniment féconde » apporte un élément nouveau : la visibilité du littéral. On voit alors apparaître la préoccupation de Wittgenstein, argument majeur de l'interprétation de Milner, « il faut se taire sur ce qui ne se laisse dire ; il faut montrer ce sur quoi on ne peut que se taire » (p. 167). Arrivé à ce point il y a une mutuelle exclusion entre la philosophie et le mathème. Milner fait du nœud l'intégration du premier classicisme par le second, il y a déclin du sujet axiomatique. Au moment où, avec le nœud borroméen, Milner croit tenir l'aboutissement de la doctrine du sujet chez Lacan avec la pureté de la littéralité dans le borroméen « qui donne au mathème force et confirmation », voilà que la topologie du nœud, par sa fonction de « monstration » se refuse à la mathématisation qu'elle préconise. Cette ruine au cœur même de l'aboutissement est

l'événement que Milner, employant un terme consacré par Derrida, désigne par « la déconstruction ».

Une fois encore, c'est la deuxième, c'était trop beau, l'épure s'effondre. Après le déclin du structuralisme du signifiant, c'est le mathème qui se montre impuissant à transmettre intégralement. Il y a eu échec du projet de transmission intégrale à l'*EFP* avec *Scilicet*. En fait selon Milner, Lacan « ne s'intéressait au nœud que par ce qu'il a de réfractaire à une mathématisation intégrale » (p. 161). Le nœud montre ce qu'est le littéral, mais il n'est pas intégralement littérialisé, sa tâche est de donner à voir. Là, tout s'inverse, avec le nœud quelque chose échappe au projet de saisie intégrale, d'épure du savoir. Il y a de la monstration silencieuse, le nœud n'est pas une lettre, il est « antinomique au mathème ». « Figure de deuil », il est devenu une antimathématique. Lacan se tait, Lacan montre. La frontière est infranchissable entre ce qui se dit et ce qui se montre. Lacan multiplie les calembours, il y a d'un côté « les nœuds taciturnes », et de l'autre « le poème polymérisé à l'infini illimité de la langue », qui se dévorent réciproquement (p. 165). C'est alors le dépérissement du second classicisme. Reste la question des rapports qu'entretiennent le « c'est montré » et le « c'est écrit ». L'œuvre de Lacan est inachevée, c'est sur cette affirmation que Milner termine cet étonnant parcours.

Nous l'avons dit, une telle version-Lacan de Milner nous intéresse parce qu'elle traite des fondements, il se saisit des arêtes majeures, celle du sujet, du signifiant, de la lettre, de l'homophonie, du mathème. Il propose de précieuses analyses : le structuralisme et sa caducité, la reconnaissance de l'école, le développement de l'antiphilosophisme et de l'antihistoricisme de Lacan, l'insertion de la psychanalyse dans le discours de la science moderne, l'importance du problème posé par Wittgenstein.

Il nous paraît cependant qu'il y a des contradictions, des ambiguïtés dans l'établissement par lui des liens entre signifiant, lettre, littéralité, mathématisation, mathème, nœud. Milner, semble-t-il, situe le sujet tout dans le symbolique, et non pas de la ternarité du symbolique de l'imaginaire et du réel. Les trois catégories lacaniennes sont situées par lui en couples, prises deux à deux, la ternarité n'est pas à l'œuvre. Ensuite, le « joycisme » de Lacan qui relève du nœud borroméen, ne saurait être une « déconstruction », il s'agit plutôt d'une avancée clinique nouvelle avec l'outil du borroméen. Il nous paraît faux de dire que dans cette période de travail avec le borroméen, Lacan aurait mis en œuvre une

division entre les calembours, les homophonies poétiques d'un côté et la monstration silencieuse des nœuds de l'autre, il s'agissait au contraire de faire tenir les trois consistances. Dans cette préoccupation de la tenue de la ternarité, Lacan a buté sur des difficultés, le nœud borroméen à quatre consistances s'est imposé à lui comme nécessaire avec le positionnement du symptôme qui, loin d'être une déconstruction, est un frayage supplémentaire. L'opposition milnérienne silence/parole ou montré/écrit n'est pas, à mon avis, pertinente, elle s'avère même violente. Car Lacan littérialisait les différentes versions possibles du nœud, sa question était plutôt celle de saisir comment tenait le nœud, et non pas celle de savoir ce qu'il montrait.

Enfin, si ce titre *L'œuvre claire* équivoque avec « l'œuf clair », celui qui ne porte pas de fœtus, une grossesse vide d'enfant, cette terrible interprétation porterait sur l'œuvre de Lacan par l'analyse du double dépérissement des classicismes successifs. Mais cette interprétation d'avortement redoublé peut rebondir sur le travail de Milner lui-même. Lecteur de Lacan, il fabrique par deux fois ce mouvement d'un Lacan construisant une épure épistémologique qui, au moment où elle trouve sa réalisation de savoir, rencontre en elle-même les éléments de sa ruine et décline irrémédiablement pour laisser une œuvre inachevée. La forme du double tour de la tentative de construction d'un savoir transmissible intégralement aboutissant au dépérissement, porte la signature de Milner. En effet, son livre fait, apparemment, une impasse sur l'objet, l'objet a, composant majeur du sujet et du désir, point de coïncement de la ternarité. Si la psychanalyse est une pratique du sujet et du désir, la clinique de l'objet en constitue la chair, l'étoffe, la vitalité. Ce livre serait-il clair d'être sans l'objet ?

L. Cornaz<sup>1</sup>

... ce qui se lit de ce que je dis,  
ne se lit pas moins de ce que je le dise.

Jacques Lacan,  
(Postface à la transcription du *Séminaire XI*)

### *Lacan, c'est quelque chose !*

JEAN-CLAUDE MILNER, dès la première page de son livre, met son lecteur dans un rapport d'extériorité à Lacan. Se déniaut à lui-même « autorité » et « qualification » pour juger, il se propose, en simple huis-sier, de :

Faire constater clairement qu'il y a de la pensée chez Lacan. De la pensée, c'est-à-dire quelque chose dont l'existence s'impose à qui ne l'a pas pensé<sup>2</sup>.

Aucune raison à cela, sinon une certitude : sous le nom de Lacan un trésor est caché – de la pensée. Il y a du prophétisme dans la démarche milnérienne. *Vous qui n'y pensez pas, je vous le fais constater : il y a là « quelque chose », « de la pensée », qui existe au point de s'imposer à vous, alors même que vous l'ignorez, que vous ignorez qu'il ne vous est plus possible – Lacan ayant écrit – de l'ignorer.* Elle s'impose parce qu'elle est vraie. Ce que la science vérifie se passe de la conscience pour opérer. Il suffit donc, c'est le propos de Milner, de dresser constat.

Lacan est, comme il le dit lui-même, un auteur cristallin. Il suffit de le lire avec attention<sup>3</sup>.

Ce livre se veut donc acte. S'il est utile, c'est dans la mesure où il révèle le peu d'attention que la plupart, ordinairement, mettent à lire

---

1. Ce texte n'est pas, non plus que le précédent, un compte rendu de l'ouvrage de Jean-Claude Milner – qui propose une lecture, qui a sa cohérence, de l'ensemble de l'œuvre de Lacan. Il s'en tient à une question en quelque sorte préliminaire, le statut de l'enseignement de Lacan et le mode de lecture qu'il appelle.

2. Jean-Claude Milner, *L'œuvre claire*, *op. cit.*, p. 8.

3. *Ibid.*, p. 7.

Lacan. Pourquoi ? C'est une question que Milner ne pose pas explicitement, mais que l'existence même de son livre pose. Milner s'adresse à un lecteur supposé partager avec lui la maxime qu'*aucune ignorance n'est utile*<sup>4</sup>. Surtout pas celle d'une telle pensée.

Si pensée il doit y avoir dans le cours courant du monde, je tiens pour une maxime éthique recevable de faire en sorte qu'il y en ait le plus possible<sup>5</sup>.

Un analyste est-il supposé faire sienne cette éthique milnérienne ? « Quelque chose dont l'existence s'impose à qui ne l'a pas pensé », cette formulation est calquée sur la définition du signe que Lacan reprend de Peirce<sup>6</sup> : *Ce qui représente quelque chose pour quelqu'un*. En affirmant qu'existe de la pensée chez Lacan, Milner pose l'existence d'un signe lacanien, un signe qui représenterait cette pensée pour celui-là même qui ne l'aurait pas (encore) pensé. Il lui faut donc, avant toute chose, établir le statut de signe de l'œuvre de Lacan, c'est-à-dire isoler « quelques propriétés de quelques propositions » pour montrer (« faire constater clairement ») qu'il y a de la pensée chez Lacan en mettant en évidence l'existence de « propriétés objectives et quasi matérielles » dans le texte lacanien. Qu'existent de telles propriétés revient à définir ce « quelque chose » que représente le signe. Si le quelqu'un reste quelconque, le quelque chose ne l'est plus. Quelques propositions « suffisamment robustes » constituent les signes non équivoques de ce fait : il y a de la pensée chez Lacan.

La première opération à laquelle Milner se livre est donc, très logiquement, d'établir formellement l'existence de ce quelque chose : l'œuvre de Lacan. En philosophe averti, il sait que cette opération est aussi délicate que décisive. Il s'interroge donc sur « ce qui autorise qu'on parle d'œuvre à propos de Lacan. »

---

4. Jean-Claude Milner, *De l'école*, Paris, Seuil, 1984, p. 138.

5. *Id.*, *L'œuvre claire*, p. 11.

6. Sans doute par l'intermédiaire de R. Jakobson qui tient Peirce pour « le plus profond investigateur de l'essence des signes. » *Essais de linguistique générale*, vol. I (trad. et préf. de N. Ruwet), Paris, Minuit, 1963, p. 79. Nous trouvons chez Peirce l'exemple de la trace de pas retrouvée par Robinson (*Collected Papers*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 4.531) dont Lacan fera grand cas, notamment dans le séminaire *L'identification*. Cf. Claudine Tiercelin, *C.S. Peirce et le pragmatisme*, Paris, PUF, 1993.

Suivons sa démonstration. Au sens strict, la notion d'œuvre est

ce principe d'unicité qui permet d'introduire dans le multiple de la culture un décompte et des différenciations. Cette unicité est centrée autour d'un système de nominations – le nom de l'auteur et le titre de l'œuvre – subsumant des productions matérielles, en particulier du texte, sous le régime de l'Un<sup>7</sup>.

Tout écrit ne fait pas œuvre. « Ce qui agit dans la science ne s'inscrit pas dans la forme d'œuvre » ; aussi les publications scientifiques n'entrent-elles pas, en tant que telles, dans la culture. En conséquence, un savant qui publie une découverte n'a pas à se soucier des résistances que son écrit pourrait susciter dans le public. Freud, pourtant convoqué par la science, renonça à rédiger en scientifique sa découverte sur le rêve ; il fit œuvre de sa *Traumdeutung*, l'inscrivant dans la culture, attachant son nom à *L'interprétation des rêves* comme titre d'ouvrage et assumant, non sans difficultés, un statut d'auteur peu compatible avec l'institution de la science. Ce faisant, il dut, logiquement, se poser, contre l'autorité de la science officielle, et contre Fließ, en fondateur de l'institution de la transmission de son œuvre : l'Association Internationale de Psychanalyse. La conséquence qu'en tire Milner est que les analystes, en tant que membres de cette institution au service de la transmission de l'œuvre de Freud, renoncent, par leur adhésion même, à faire œuvre, puisque cette œuvre existe déjà. Lacan, quand bien même il a tout fait pour inscrire sa recherche dans l'œuvre de Freud, ne s'est pas tenu à ce renoncement. S'autorisant de lui-même, il s'est, finalement, trouvé en rupture avec l'IPA. C'est-à-dire qu'il s'est résolu à publier. « On ne peut douter, par le temps que j'y mis, de ce que l'issue me déplaît que j'ai qualifiée de poubellication » – écrit-il le 1<sup>er</sup> janvier 1973 en postface au premier de ses séminaires transcrit<sup>8</sup>.

On peut affirmer – conclut Milner – qu'il est, dans la psychanalyse, au moins une œuvre en dehors de celle de Freud : celle de Lacan.

[...] Reste seulement à établir ce qui chez Lacan fait œuvre<sup>9</sup>.

---

7. Jean-Claude Milner, *L'œuvre claire*, *op. cit.*, p. 13-14. La culture est ici entendue dans son acception française de travail au champ des lettres et des arts.

8. J. Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 252. Et il fait cette mise au point que néglige la citation de Milner : *Mais qu'on n'oublie ce que je dis au point d'y mettre le tour universitaire, vaut bien que j'en marque ici l'incompatibilité.*

9. Jean-Claude Milner, *L'œuvre claire*, *op. cit.*, p. 19.

## Que Lacan dise reste hors d'œuvre

Ici, Milner avoue avoir non pas hésité, mais varié. Étant établi qu'existe une œuvre du nom de Lacan, quelles publications concrètes portent cette œuvre ? Les textes de la main de Lacan, *les Scripta*<sup>10</sup> sont-ils équivalents aux dits de son enseignement oral, regroupé sous le nom de *Le Séminaire* ? « Quel rapport entre les *Scripta* et *Le Séminaire* ? », s'interroge-t-il.

Le modèle de l'académie platonicienne lui fournit une première réponse. Selon certains<sup>11</sup>, l'enseignement de Platon – puis d'Aristote – s'adressait soit à ceux qui sont hors de la philosophie (*exô*), soit aux disciples qui sont dans la philosophie (*ésô*). Dans le premier cas, Platon écrivait des dialogues exotériques (qui nous sont restés, alors que ceux d'Aristote seraient perdus) ; dans le second, il réservait son enseignement ésotérique à la parole (dont il ne nous reste rien, alors que ce qui nous est resté d'Aristote constituerait les notes prises par ses disciples de son enseignement oral ésotérique). De même, Lacan aurait écrit pour le grand public, réservant le noyau dur de son enseignement au public de son séminaire.

Dans ce modèle, l'essentiel de l'œuvre serait donc transcrit. Ce qui est écrit de la main de Lacan ne contiendrait rien de plus quant à la doctrine ; sa valeur propre relèverait de la *protreptique*, c'est-à-dire d'une rhétorique dont la fonction est d'obtenir la *métanoïa*, la conversion du lecteur : l'arracher à la *doxa* pour le tourner vers la *théoria*. La fonction des écrits s'arrêterait là, au seuil du concept.

Or, « après avoir lu attentivement et à plusieurs reprises ce qui a été publié du *Séminaire* », Milner tient qu'il s'était trompé. « Les séminaires » (et non plus *Le Séminaire*) sont

tissus de protreptique – allusions, ornements littéraires ou savants, diatribes, déconstruction de la *doxa* ; [...]. Ils cherchent à saisir l'auditeur (projeté, par la transcription, en situation matérielle de lecteur, mais peu importe) au point imaginaire où la conjoncture du moment l'a placé ; l'ayant saisi, ils cherchent à le déloger de ce lieu naturel, par un mouvement violent [...] Que l'analyste enfin se place en analyste et l'analysant

---

10. Par ce terme latin, Milner englobe tous les textes écrits de la main de Lacan. Je respecte les majuscules et les italiques de Milner.

11. L'ouvrage de Marie-Dominique Richard, *L'enseignement oral de Platon. Une nouvelle interprétation du platonisme*, Paris, Cerf, 1986, introduit aux débats des spécialistes sur cette question.

en analysant, que chacun entre véritablement en analyse, telle est la finalité générale de chaque séminaire particulier. Elle suppose un mouvement très exactement analogue à celui [de] la protreptique.

Les *Scripta*, en revanche,

peuvent certes comporter de la protreptique, mais ce qu'ils ont de décisif y est indifférent : le lecteur (qui a tout à faire plutôt que de se projeter en auditeur fictif) doit déchiffrer, éventuellement entre les lignes, une thèse de savoir<sup>12</sup>.

Si donc, il existe une œuvre de Lacan, *elle est tout entière dans les Scripta*. Milner précise encore, tant cette question de l'œuvre est décisive : « La ligne de partage (du protreptique et du doctrinal) parcourt les *Scripta* et les séminaires ». On trouve ici et là « des propositions relevant de la transmissibilité du savoir ». Ce sont ces propositions qui font l'œuvre ; elles seules, en fin de compte, sont véritablement les écrits de Lacan, le signe de sa pensée. Contrairement à ce qu'une lecture rapide laisserait à penser, Milner ne revient pas sur l'exclusivité de l'écrit comme signe de la pensée de Lacan ; au contraire, il la resserre. Seules quelques propositions portent l'œuvre. Ces propositions, Milner les repère et les isole dans le texte lacanien, transcrit ou écrit, peu lui importe finalement. Il propose de les nommer : *logia*. Elles sont facilement repérables :

Elles sont tout autres[...] – signalées par leur syntaxe (la plus simple possible) et par leur récurrence. [...]

Voici leur définition :

Les *logia* relèvent du bien dire. [...] Ils sont à la fois récurrents, véridiques, essentiels et susceptibles d'être interprétés intégralement par eux-mêmes. Ils ne sont ni anodins, ni inconsistants, ni incomplets. Ils ne sont pas énigmatiques. [...] Ils sont à eux-mêmes la source de leur propre lumière ; la transparence leur advient par une inlassable reprise à l'identique et par une manipulation répétée et quasi matérielle – Lacan engage lui-même ce travail, d'où la récurrence – non par une mise en connexion<sup>13</sup>.

Milner ajoute ici cette note, que je cite pour l'affirmation que j'y souligne :

Il est en droit possible de faire un relevé exhaustif des *logia*. Il doit exister aussi des *logia* manqués. Ils auront la forme syntaxique requise, mais la certitude anticipée qui les marquait s'est dissipée à l'instant

---

12. Jean-Claude Milner, *L'œuvre claire*, *op. cit.*, p. 23.

13. *Ibid.*, p. 27.

ultérieur. C'est, au registre du temps logique, une motion à jamais suspendue. Un indice : Lacan n'y revient pas, une fois le coup lancé ; de ce fait, l'énigme se constitue. Or, *il n'y a pas de place pour l'énigme chez Lacan*. S'il y a des énigmes de fait, elles signalent un échec. Je propose à titre d'exemple le commandement « ne pas céder sur son désir », qu'on a cru pouvoir tirer du séminaire VII.

Un *logion*, donc, ne relève pas du mi-dire. C'est un dire réussi, qui ne se démentira pas, ni dans la forme, ni dans le fond. Un dire stable. Comme « il n'y a pas, dans l'ordre du savoir, que des *logia* chez Lacan », il est passible de plusieurs lectures :

A celui qui s'attache au savoir, le protreptique apparaît donc un tissu conjonctif, parasitant le fil de la transmissibilité. A celui qui s'attache aux conversations savantes, tout emplies d'aperçus géniaux, d'indications lumineuses, d'érudition maîtrisée, d'audaces stylistiques, la proposition mathématisée apparaît opaque et squelettique<sup>14</sup>.

Mais il reste, en conclusion, que l'œuvre étant supportée par les propositions de savoir concentrée dans les *logia*,

celui qui s'intéresse au savoir a toujours le droit, mais non pas le devoir, de négliger les séminaires<sup>15</sup>.

Si Platon appartient à un monde où l'écriture est encore problématique, Lacan, affirme tranquillement Milner, « se situe entièrement dans un univers où la relation de la vérité à l'écrit n'est plus problématique. » C'est pourquoi, il s'est

intégralement fié à l'écrit (et non au transcrit) pour transmettre sa doctrine. Une donnée compte pour rien : la parole de Lacan<sup>16</sup>.

Le terrain est désormais nettoyé pour la tâche que Milner s'est assignée.

Lire Lacan, c'est lire ce qui est écrit, et singulièrement les *Scripta*, en le débarrassant des obscurités qu'y jette occasionnellement le parler protreptique<sup>17</sup>.

---

14. Jean-Claude Milner, *L'œuvre claire.*, *op. cit.*, p. 27.

15. *Ibid.*, p. 28.

16. *Ibid.*, p. 29.

17. *Ibid.*, p. 30.

## *Une formidable démonstration*

Des deux affirmations : « il y a de la pensée chez Lacan » et « il n'y a pas de place légitime pour l'énigme chez Lacan », suit que la pensée et l'énigme sont, pour Milner, incompatibles chez Lacan. Une telle position l'amène à ignorer méthodologiquement la dimension d'impossible que recouvre (mais ne résout pas) l'institution d'une écriture – même la mieux formalisée. Un réel en jeu dans l'acte de la découpe littérale échappe à la représentation, au signe qui représente une lettre dans un système d'écriture institué. Identifiant « pensée » et « mathème », Milner rate l'aiguillon du frayage de Lacan qui ne cherche pas à produire l'écriture la mieux formalisée du savoir analytique, mais à saisir dans l'opération même de la translittération<sup>18</sup> le « ce n'est pas ça » où peut se saisir, fugitivement, la vérité d'un désir. Écrire ne résorbe pas l'énigme du dire. Il ne parvient donc pas à lire dans les réécritures du dire lacanien (et jusqu'aux dernières) les avancées d'un nouveau discours ; par deux fois, la « pensée de Lacan » se disloque inexorablement sous sa plume, avorte comme l'« œuf clair<sup>19</sup> ». Milner conclut à l'inverse de ce qu'il disait vouloir montrer, à l'inéluctable « déconstruction » du savoir lacanien : ça ne tient pas. Mais qu'est-ce qui ne tient pas, les écritures de Lacan ou la lecture de Milner ?

Prendre Lacan pour un graveur de *logia*, amène Milner, à l'inverse de son dessein, à faire constater la pertinence de l'affirmation paradoxale de Lacan :

Un écrit à mon sens est fait pour ne pas se lire. C'est que ça dit autre chose<sup>20</sup>.

Un écrit, ça dit autre chose que quoi ? Que ce que l'alphabet, le chiffre mathématique, qui paraît présider à la formation du *logion*, du mathème paraît préserver : une pensée. La pensée, dit Lacan, ne produit pas de l'écriture. Ce qui produit de l'écriture, c'est le langage. Témoin, le rêve.

L'homme ne pense pas avec son âme, comme l'imagine le Philosophe. Il pense de ce qu'une structure, celle du langage – le mot le comporte – de ce qu'une structure découpe son corps...<sup>21</sup>

---

18. Celle du rêve, qui ne transcrit, ni ne traduit.

19. L'à peu près homophonique a suscité cette « fausse lecture » à Marie-Magdeleine Chatel qui en fait part page 92.

20. Jacques Lacan, *Les quatre concepts...*, Postface, *op. cit.*, p. 251.

21. *Id.*, *Télévision*, Paris, Seuil, 1975, p. 16.

Si la pensée sourd de la cisaille d'un langage découpant le corps, l'écrit n'est rien de plus que cette découpe même. Il n'est pas à lire comme signe d'une pensée venue de l'âme. « Ca dit autre chose » : l'écriture d'un rêve dit la découpe où se donne à lire<sup>22</sup> un désir qui m'étreint, à mon âme défendant. Une telle écriture, l'alphabet, comme tout chiffage institué, l'efface. Raconter un rêve, c'est faire comme si ce rêve, de le dire – et de pouvoir l'écrire alphabétiquement – j'en étais l'auteur : mon âme l'aura rêvé... Interpréter un rêve, c'est défaire ce récit manifeste, alphabétique, pour reconstruire l'écriture du rêve où se disent – se réalisent – les *Traumgedanken* latentes. Cette écriture du rêve ne transcrit aucune parole, ne traduit pas la pensée d'une âme ; elle condense, déplace des restes diurnes comme des lettres d'un rébus, elle translittère. De ce travail d'écriture, personne n'est témoin. Nous n'en sommes, au mieux, que lecteurs.

Quelle écriture, de se transmettre intégralement, laisserait espérer que du psychanalyste se transmette ? Lacan, un temps, disait rechercher l'idéal du mathème.

La formalisation mathématique est notre but, notre idéal. Pourquoi ? – parce que seule elle est mathème, c'est-à-dire capable de se transmettre intégralement<sup>23</sup>.

Milner interrompt ici la citation, laissant à penser qu'un temps au moins, en 1973, Lacan aurait partagé sa conception des *logia*. Mais Lacan poursuit :

La formalisation mathématique, c'est de l'écrit. [...] Or, elle ne subsiste, cette formalisation mathématique, que si j'emploie, à la présenter, la langue dont j'use. C'est là qu'est l'objection – nulle formalisation de la langue n'est transmissible sans l'usage de la langue elle-même. C'est par mon *dire* que cette formalisation, idéal métalangage, je la fais ex-sister. C'est ainsi que le symbolique ne se confond pas, loin de là, avec l'être, mais qu'il subsiste comme ex-sistence du dire<sup>24</sup>.

Un mathème, si serré soit-il, est à lire – *legenda*, ce qui est à lire donne *légende* dans « la langue dont j'use ». Rien n'est à lire qui, d'une façon ou d'une autre, ne procède d'une transcription. L'oubli du transcrit laisse accroire que de la pensée s'écrive et qu'un mathème n'appelle

---

22. Ce « donner à lire » est pour Freud sa réalisation même.

23. Jacques Lacan, *Encore*, Paris, Seuil, cité par Milner p. 123.

24. *Id.*, *Séminaire Encore*, transcription E. Gabbay, inédit.

que traductions synonymiques<sup>25</sup>. La prise en compte des infinies chausse-trappes de la transcription révèle, en même temps que l'utopie de la traduction, la dimension proprement littérale de l'écriture, la translittération. Qu'un mathème en vienne à se translittérer d'écriture mathématique en écriture topologique<sup>26</sup> est fait d'une lecture fautive au regard des philosophes (qui tous, fils de l'alphabet et de la mathématique platonico-cartésienne, ici se retrouvent), d'une trouvaille qui a nom : interprétation. Une telle trouvaille est bévée où le philosophe ne lit que synonyme de la déconstruction de son savoir.

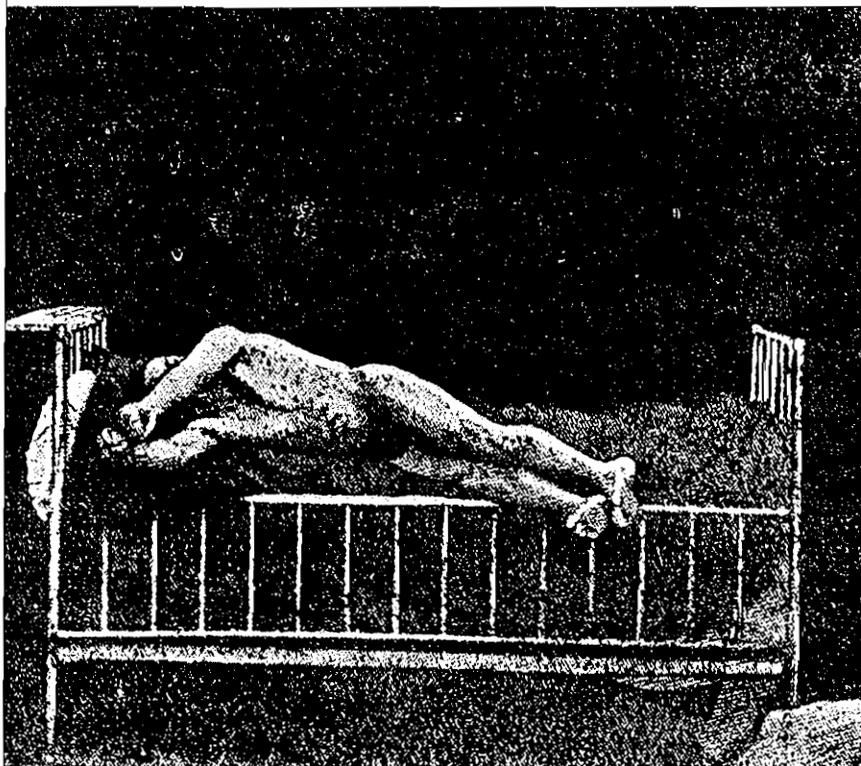
Ce livre fait-il acte ? A mon sens oui. Il apporte, en effet, une démonstration qui approche de la perfection. A lire Lacan avec la certitude d'y trouver de la pensée, on aboutit à une « déconstruction » que Milner attribue à Lacan et qu'il laisse (pour ne pas conclure ?) dans l'inachèvement. Or poser qu'il y a de la pensée, c'est poser qu'il y a de l'écrit comme signe de cette pensée. Cette conception d'une pensée qui s'écrit, pour naïve qu'elle puisse paraître chez un linguiste rompu à toutes les théories du signe, fonctionne comme un trou noir qui aspire le « faire constater » de Milner et le retourne en une formidable démonstration. Preuve est faite que faire constater qu'il y a de la pensée chez Lacan rencontre un impossible.

---

25. « L'histoire des hommes est la longue succession des synonymes d'un même vocable. Y contredire est un devoir. » écrit René Char, que Milner reprend, après Foucault, pour définir la coupure d'un discours à l'autre : suspens des synonymies. Ce qui implique, à l'intérieur de chaque discours, le règne absolu de la synonymie et d'où se déduit l'impératif wittgensteinien : « il y a de l'indicible » (du non-synonymique), « il faut le taire. »

26. Cf. Jean Allouch, *Freud, et puis Lacan*, Paris, E.P.E.L., 1993.

sa physionomie exprimer alternative



*Fig. 31. — Arc de cercle de côté (en avant).*

ou la joie, alors que ses mains restaient  
comme à la recherche d'un être imaginaire

---

## Lecture

---

# Jean-Christophe Bailly

## *Adieu*

### *Essai sur la mort des dieux\**

Françoise Jandrot-Louka

DÈS LE TITRE, *Adieu*, Jean-Christophe Bailly donne le ton à cet essai sur la mort des dieux, le ton de l'équivoque et de la polysémie signifiante et non celui d'un réquisitoire pour le déicide. Au service de ce thème une écriture, la prose, renoue avec le style des récits mythologiques. Partant du constat de l'absence des dieux, l'auteur nous invite à sortir de ce temps où les morts sans sépulture errent parmi les vivants. Offrir une sépulture aux dieux effectuerait une inscription dans le souvenir et ouvrirait à leur possible oubli.

Ce livre est composé de deux parties. La première intitulée *Dieu et son ombre* s'inscrit dans le genre essai philosophique désigné par le sous-titre. La deuxième partie consacrée à la mort du grand Pan tranche avec l'écriture de la précédente. La charge poétique de son style excède la visée esthétique et sert une pensée de la modernité.

Il n'y a pas lieu d'être surpris du large registre d'écriture de Jean-Christophe Bailly. Spécialiste des romantiques allemands sa pratique de la littérature vise le même objectif que ces derniers, chaque genre littéraire se relève dans un autre. Dans cet ouvrage comme dans les précédents<sup>1</sup> Jean-Christophe Bailly se rattache à une autre tradition, celle inaugurée par Baudelaire, reprise par Walter Benjamin qui se consacre à penser notre modernité. Cette pensée de la modernité interprète à partir des différents types de création artistique les relations de l'homme au monde. Dieu et les dieux ont occupé pendant un temps la place d'intercesseurs entre le monde et l'homme. L'annonce de Nietzsche que

---

\* Éditions de l'Aube, 1993.

1. Entre autres... *Le paradis du sens*, Paris, Bourgois, 1987 ; *La fin de l'hymne*, Paris, Bourgois, 1991.

Dieu est mort est restée sans effet. Dieu est absent, mais cette absence ne règle pas pour autant notre rapport au divin. La mort de Dieu comme toute autre mort requiert son effectuation. Bailly propose de donner une sépulture à Dieu afin que le deuil s'accomplisse. Bailly se démarque des donneurs d'opinions qui proposent des solutions du type éradication, c'est par une autre approche du rapport de l'humain au divin qu'il nous conduit dans ce livre.

L'histoire religieuse occidentale, fille de l'Égypte et de la Grèce antique se voit découpée en trois périodes, le monde antique, *le temps des dieux*, le monde chrétien, *le temps de Dieu* et le monde moderne ou *le temps sans dieux ni Dieu*. D'un point de vue d'historien ce découpage pourrait se voir contesté en particulier pour l'impasse sur le judaïsme, mais il sert ici la démonstration de l'auteur qui se situe dans un autre registre. La visée de cette périodisation est d'analyser les transformations de la relation de l'homme au monde avec la mise en jeu du divin et non de discuter les spécificités de chaque religion.

Bailly nous propose de penser notre rapport au monde dans cette modernité engluée dans le capital. Cette référence au capital excède les coordonnées de l'analyse marxiste. Pour l'auteur, le capital s'est emparé du legs chrétien mais en évinçant toute notion de dette ou d'offrande.

l'homme occidental n'a pas vraiment voulu la mort de Dieu, il a simplement perdu Dieu en route, et si bêtement qu'il ne s'en est même pas encore rendu compte. (p. 32)

Comment nous en rendre compte ? La voie proposée par Bailly se dégage des procédés de négation ou d'annulation. Il prend appui sur une affirmation, celle du départ des dieux, pour ouvrir à une pratique d'un mysticisme dans l'incroyance. Une phrase situe bien sa problématique

nous *descendons* des hommes qui crurent qu'il y avait des dieux, qu'il y avait Dieu. (p. 35)

C'est un point de vue généalogique plus qu'historique qui oriente le travail de Jean-Christophe Bailly. La mise en jeu de cette adresse à la première personne du pluriel requiert du lecteur plus qu'une simple attention.

L'athéisme ne nous épargne pas la prise en compte du divin. Nous avons envers les dieux et Dieu les mêmes devoirs qu'Antigone envers le corps de son frère. Nous avons à donner une sépulture aux dieux.

Bailly semble tirer un enseignement des échecs des tentatives iconoclastes. Avec la phrase de Rodin, *l'homme est un temple qui marche*, il

exemplifie les transformations de figuration du divin. Il suggère la critique et le refus de l'appropriation et de l'arrondissement du monde. Cette réponse d'une mystique laïque destitue l'homme de sa position de conquérant à l'endroit des règnes animal, végétal et physique. Elle ne lui promet pas le salut et l'incline à un retour à la révérence, à une façon de piété et au recueillement dont Nietzsche déplorait la disparition. A propos de ces noms si alourdis de sens Bailly écrit :

Il va de soi que « recueillement » ou « piété » ne sont ici que des noms provisoires, des noms qui nous viennent des religions et qui nous ne sont confiés, à nous, descendants, que pour qu'en relevant leur sens, nous les perdions.(p. 80)

A partir de la théorie du langage de Walter Benjamin, indissociable d'une réflexion sur la marchandise, Bailly développe une théorie de la nomination, véritable terreau où s'enracinent une approche de la mémoire et du deuil.

En rupture avec nos références linguistiques saussuriennes ou jakobsoniennes, Bailly cite Platon et particulièrement le *Cratyle* et *Phèdre*. Les termes de signifiant, de signifié ou de référent ne sont pas utilisés ici. Précédant le récit analytique de la mort du grand Pan, une douzaine de pages se focalisent sur le langage et l'art moderne. La référence platonicienne implique la question de l'origine, d'une origine non arbitraire des noms. La position de révérence à l'endroit du monde passe par le langage ainsi défini :

Donner un nom, c'est faire passer dans l'ordre du langage ce qui habite et croît hors de tout langage, c'est approprier les choses à leur silence.  
(p. 86)

Il y aurait eu un commencement d'avant le verbe. Le langage en garderait une dimension qui aurait à voir avec le divin mais,

ni la dénomination, ni le travail du souvenir de la dénomination, ni la pensée ni l'art poétique qui donnent forme à ce travail, ne sont des cultes.  
(p. 90)

Associé au langage l'art est pour Bailly comme une extension du nommer. Cette origine du langage d'avant l'écriture est une construction nécessaire pour penser la modernité mais elle n'implique pas une représentation d'un univers achevé. Dégagé de cette visée de réintégration, l'art moderne s'oppose au sacrifice. Émancipé de sa tutelle métaphysique, l'art moderne est sorti de la représentation. Cette sortie devrait

nous amener à repenser la question du sujet, de l'espace..., mais il est trop tôt nous dit Bailly pour identifier la forme symbolique de la modernité. L'instrumentalisation à tout crin du langage et de l'art font planer sur eux une menace qui les exclut comme modèles.

La dimension politique court tout au long de cet essai philosophique et le clôt avec cette interrogation que nous reprenons à notre compte :

le politique est toujours en retard d'un monde, [...] L'art dévoile dans son mode une politique de la non-sommation, de la dissémination et du hors-champ, toute entière à venir. Savoir si le politique peut se passer de la représentation, c'est la question qui nous est tendue aujourd'hui. (p. 98)

La deuxième partie intitulée *La mort du grand Pan* reprend à partir d'une réinterprétation des récits antiques de la mort de Pan – en particulier du texte de Plutarque – la problématique de la première partie : le rapport des hommes au divin, mais en la radicalisant au niveau de la théorie du langage. Le récit mythique de la mort de Pan joue le rôle d'une allégorie. Il prend la signification d'un moment historique et donne son assise à cette conception d'un langage d'avant l'écriture. Le personnage de Pan

est bien le langage, ou son frère, alors cela signifie qu'avec sa mort, c'est le langage, ou quelque chose du langage qui meurt. (p. 123-124)

Ce qui meurt avec Pan, ce dieu imprévisible, qu'on entend mais qu'on ne voit pas, plus qu'un dieu puisqu'il est l'écho des dieux c'est

une vérité qui serait une pure *phonè*, une voix d'avant les signes, maintenue pourtant dans les signes qui se souviennent de cette voix. (p. 136)

Nous l'invitons lecteur à écouter, dans les signes de Jean-Christophe Bailly, l'écho de cette voix qu'il a su si bien faire résonner pour nous.

# Wilhelm Waiblinger

## *Vie, poésie et folie de F. Hölderlin\**

Georges-Paul Cuny

**D'**ABORD BRIÈVEMENT : Hölderlin est né en 1770. Il connut une fulgurante carrière de jeune poète puis son esprit commença à se décomposer à partir de 1805 environ. Wilhelm Waiblinger, né en 1804, fait sa connaissance quelques quinze ans plus tard et lui rend visite durant cinq années à partir de 1822. En 1830, quelques mois avant de mourir, Waiblinger écrit un court texte sur la « folie » de Hölderlin mort, lui, en 1843. Voilà pour le contexte.

Avec *Vie, poésie et folie de F. Hölderlin*, Waiblinger a écrit un livre poignant qui laisse une cicatrice durable. Son attrait est d'autant plus dangereux, mais d'une dangerosité créatrice, qu'il est d'abord doux-reux. On y entre aisément, on s'y aventure et, il est trop tard lorsqu'on aperçoit le précipice où il nous a entraînés. Comme on dit d'un acide, c'est un texte qui « attaque ». Ou d'une fumée opiacée, c'est un texte qui envoûte.

C'est aussi un texte qui dérange, ce qui est aussi la seule manière pour un texte de mériter être écrit. Il dérange d'abord parce qu'il laisse entrevoir l'abîme de douleurs au-dessus duquel nous planons sans conscience et dans lequel, quand on a lu Waiblinger, on saisit mal ce qui nous empêche, provisoirement, d'être à notre tour précipités. On pourrait dire aussi que nous sommes ces nageurs au-dessus d'un gouffre marin que seule maintient à la surface de l'eau l'obscurité salvatrice de celle-ci, faute de laquelle le vertige nous paralyserait avant de nous tuer. Entre le malheur et nous, on veut dire ce malheur intime et exclusivement enfoui en nous, la paroi est mince et fragile et on ne sait, mais sans se satisfaire de cette ignorance, ce qui lui vaut de ne pas se rompre.

---

\* Paris, E.P.E.L., 1994, présentation et traduction de Catherine Daric, suivi de M. Moreau « Un psychiatre amateur en 1830 : Wilhelm Waiblinger », paru in *Annales médico-psychologiques* en 1932.

Waiblinger nous fait assister à l'anéantissement progressif d'un esprit, d'une sensibilité, d'une âme. Déjà il parle comme d'une bougie éteinte et inerte d'un être qui dans son jeune temps avait été une flamme ! Pages après pages, avec un regard froid de l'œil droit et chaleureux du gauche, sous une écriture de « théologien-poète » qui fait dire au psychiatre M. Moreau qu'il « eût pu être un véritable génie de la médecine mentale », Waiblinger nous montre les facultés de Hölderlin se pulvériser, s'émietter au fil des ans et de ses visites. A peine dit-il une phrase, puis une courte phrase que celle-ci est déjà de trop ! Bientôt un mot suffit, et encore ! C'est une pelletée de sable mise sur une autre pelletée de sable. Le tout s'écroule, ne cesse de s'écrouler dans une souffrance que Waiblinger constate plus qu'il ne la décrit. Et ce qui glace dans cette souffrance est qu'on ne perd pas une seconde la certitude qu'elle ne soit consciente. Waiblinger note qu'il y avait deux Hölderlin : celui qui se décompose, qui s'abolit, et celui qui assiste à cette décomposition qui dresse autour de son âme intacte une prison infranchissable. Van Gogh avait décrit une telle composition : « on ne saurait toujours dire ce que c'est qui enferme, qui mure, qui semble enterrer, mais on sent pourtant je ne sais quelles barres, quelles grilles, des murs ». Les tentatives impuissantes du poète pour parler à un autre, ses discours de plus en plus incohérents et vains ne l'empêchent pas de s'adresser sans cesse à lui-même. Les dialogues incessants de Hölderlin, ces marmonnements incompréhensibles pour autrui de soi à soi donnent l'impression qu'il s'agit de la supplication sans fin et sans réponse d'un prisonnier à son geôlier.

En même temps que la souffrance, ce qui alourdit le climat de cette rencontre avec Hölderlin c'est l'évidence de l'inutilité de souffrir de cette manière. Il y a des souffrances qui construisent comme il y en a qui détruisent. Il est rare d'assister ainsi aux ravages d'une souffrance qui non seulement n'a d'autre cause et d'autre objet qu'elle-même mais qui, pour faire bon poids, détruit sans contrepartie, sans laisser rien. Et quand on dit « rien », on a envie de se dire, ici, qu'on n'a jamais su ce que signifiait réellement ce seul mot de « rien », en quatre lettres, comme « Dieu ». Que c'est un mot qu'on a jusqu'à présent prononcé avec l'inconsistante myopie des gens heureux. On pressent presque physiquement l'acharnement de cette souffrance : le néant, le zéro, le trou noir. On pressent la présence remuante d'un maléfice particulier qui rode autour de chacun en l'attente anxieuse de la Faille.

Waiblinger, par endroits, voudrait trouver des causes à la faillite de Hölderlin. Il met en avant les premières années de son existence, « la funeste et subtile organisation de son esprit », l'orientation de séminariste à laquelle on l'a contraint quelque temps, insistant sur les « lourdes entraves » des établissements religieux envers lesquels il a des paroles d'une vérité féroce. Il parle aussi de déceptions littéraires et sentimentales. Mais rien là, apparemment, qui sorte du large spectre de bêtises, de sottises et de malignités à courte vue que subissent tous les humains en général, et c'est bien aussi ce qui est surprenant. S'il y a une chose que nous ignorons soigneusement de nous-mêmes, nous apprend Waiblinger, c'est que notre grossièreté, notre lourdeur font de nous des meurtriers sans doute « présentables, cravate et mains nettes, mais inconscients, rigolards et surtout futiles, extraordinairement futiles ! Nous savons, parfois, qui nous réjouissons. Nous ne savons jamais qui nous tuons.

Ces causes qu'il décèle au comportement suicidaire sans mort corporelle de Hölderlin, ce qui est la pire façon sans doute d'être suicidaire, Waiblinger les soutient par des « si », « s'il n'y avait pas eu ceci », « s'il n'avait pas connu cette déception... Hölderlin aurait... ». Ces conditionnels n'emportent pas l'adhésion et on se demande si Waiblinger y croit lui-même ou s'il ne les a placés là que pour nous avertir : « Voyez, on ne pouvait peut-être pas tout lui éviter, mais sans doute aurait-on pu lui épargner cela, et encore cela... et même si cela n'eût rien changé au fond pour lui, il en eût quand même été moins malheureux ! Que cela nous serve d'expérience ! »



# Françoise Héritier

## *Les deux sœurs et leur mère\**

*Charles-Henry Pradelles de Latour*

J'ai intitulé cet ouvrage *Les deux sœurs et leur mère* en raison des textes rencontrés qui parlent au masculin, c'est-à-dire qui présentent les prohibitions par rapport à un homme [...]. Ainsi la prohibition qui saute aux yeux porte sur des femmes dans les trois positions particulières d'une femme avec sa fille, ou de deux sœurs, ou même parfois de deux sœurs avec leur mère. C'est de façon très contournée que les textes parlent de l'interdit de partager un partenaire commun pour des femmes consanguines considérées comme point de référence (p. 23).

Françoise Héritier expose les résultats d'une recherche qu'elle conduit depuis plusieurs années sur les systèmes de parenté crow-omaha. Cette étude très spécialisée ne peut donc être abordée sérieusement qu'après avoir été replacée dans l'histoire et le champ de l'anthropologie auxquels elle appartient. J'esquisserai donc d'abord à grands traits les premières théories sur les nomenclatures de parenté qui ont déterminé ce type de recherche, je montrerai ensuite comment les systèmes crow-omaha ont amené Françoise Héritier à privilégier l'interdit de l'inceste dit de second type, et j'indiquerai en quoi cet interdit portant sur l'alliance est effectivement premier dans certaines sociétés par rapport à celui qui régit la filiation.

L'intérêt pour les nomenclatures de parenté est né dans la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle en Amérique du Nord, lorsque les Indiens, définitivement vaincus, devinrent les premiers anthropologisés. Lewis Morgan qui, en pionnier, fit œuvre de comparatiste remarqua que dans les no-

---

\* Paris, éditions Odile Jacob, 1994.

menclatures connues aujourd'hui sous le nom d'hawaïenne Ego<sup>1</sup> appelle « père » et « mère » tous les collatéraux de ses parents, et « frère » et « sœur » tous leurs enfants. Morgan déduisit, entre autres, de ce cas précis que les nomenclatures de parenté des sociétés primitives sont essentiellement classificatoires tandis que la nôtre est, par contraste, descriptive, chaque parent étant qualifié par un terme spécifique. Il émit ensuite l'hypothèse – dépassée aujourd'hui – que les nomenclatures hawaïennes reflètent un état antérieur de la société, proche de la horde primitive, dans lequel la promiscuité sexuelle était de rigueur entre les hommes et les femmes appartenant à la même génération. Telle est la raison pour laquelle leurs enfants les appellent tous « père » et « mère »<sup>2</sup>. Morgan fit des remarques similaires sur le mariage entre groupes à partir de la nomenclature de parenté des Iroquois, avant d'introduire ensuite dans sa théorie évolutionniste l'avènement du matriarcat. Au début du XX<sup>e</sup> siècle, Alfred Kroeber contesta l'approche de Morgan en montrant que toutes les nomenclatures de parenté, y compris la nôtre, sont classificatoires, car chacune d'elles possède en moyenne une vingtaine de termes pour désigner plus d'une centaine de parents. Les oncles et les tantes de notre nomenclature englobent non seulement tous les collatéraux des deux parents d'Ego, mais aussi, par extrapolation, les collatéraux des quatre grands-parents ainsi que leurs enfants. Comme les parents sont regroupés selon des critères qui diffèrent d'une nomenclature à l'autre, Kroeber en déduisit que toute nomenclature de parenté est fondée en définitive sur des différences qui ne tiennent, en dernier ressort, que du langage. Les nomenclatures, conclut-il, n'ont donc aucun rapport avec l'ordre social, fût-il même antérieur<sup>3</sup>. William Rivers, le père de l'anthropologie de la parenté en Angleterre<sup>4</sup>, s'opposa vivement à cette nouvelle conception qui sapait, à ses yeux, le fondement sociologique et réel des systèmes de parenté<sup>5</sup>. Quoi qu'il

---

1. Ego, « moi » en grec, indique que le lecteur est invité à s'identifier à ce locuteur de référence par rapport auquel les relations et les situations de parenté sont décrites.

2. Lewis H. Morgan, *Ancient Society*, 1877, *La société archaïque*, Paris, Anthropos, 1971, trad. fr., rééd. 1985, p. 481-490. Les nomenclatures hawaïennes sont appelées punaluennes par Morgan.

3. Alfred L. Kroeber, "Classificatory systems of relationship", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 39, 1909, p. 77-80.

4. Notons au passage que William L. Rivers est cité par Lacan dans *Les complexes familiaux*, Paris, Navarin, 1984, p. 15.

5. Cette discussion a été reprise par Robert H. Lowie, "Exogamy and the classificatory system of relationship", *Proceedings of the National Academy of Sciences*, vol. 1, 1915, p. 344-349.

en soit, les deux pôles de la logique parentale sont déjà, à cette époque, clairement définis. Le premier relève des différences symboliques purement langagières qui, parallèlement aux alphabets, reposent sur une vingtaine d'unités élémentaires, et le second est constitué par la réalité sociale à laquelle se rapportent, par extension, les groupes de consanguins, ainsi que les rapports parentaux (mariage et filiation), définis par l'ordonnance interne aux nomenclatures. La voie royale qui a ouvert le champ de l'anthropologie de la parenté est donc fondée sur les différences et les extensions, principales composantes d'une logique, entre lesquelles oscillent les interprétations. C'est ainsi que Lévi-Strauss a pu dire :

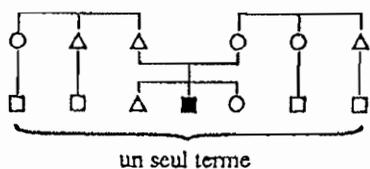
L'enjeu des nomenclatures ne consiste ni à fonder une correspondance terme à terme entre appellation et attitudes, ni à établir l'indépendance de ces deux ordres l'un par rapport à l'autre [...]. On a donc le droit, pour des raisons de méthode, de traiter les problèmes afférents à l'un et à l'autre comme des problèmes séparés<sup>6</sup>.

Pour définir le jeu des différences intrinsèques aux nomenclatures, Françoise Héritier se réfère (p. 258), comme la plupart des anthropologues aujourd'hui, au classement effectué par George Murdock<sup>7</sup>. Cet anthropologue américain, qui reprit les travaux de Kroeber, proposa d'ordonner les nomenclatures de parenté en s'appuyant uniquement sur les collatéraux appartenant à la génération d'Ego, soit ses germains (terme de l'ancien français qui subsume les frères et les sœurs et qui équivaut au *siblings* anglais), ses cousins parallèles issus de parents de même sexe que lui (de deux sœurs ou de deux frères), et ses cousins croisés issus de parents de sexes opposés (d'un frère et d'une sœur). Les cousins parallèles d'Ego sont, côté père, les enfants des frères de son père, et, côté mère, les enfants des sœurs de sa mère. Quant aux cousins croisés patrilatéraux et matrilatéraux, ce sont respectivement les enfants des sœurs de son père et les enfants des frères de sa mère. En partant des nomenclatures les plus indifférenciées aux plus différenciées, on a :

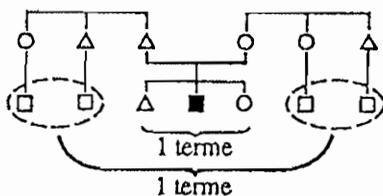
---

6. Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1957, p. 47.

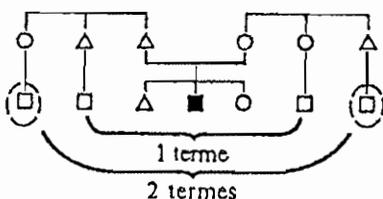
7. George P. Murdock, *De la structure sociale*, Paris, Payot, 1972, p. 221-223.



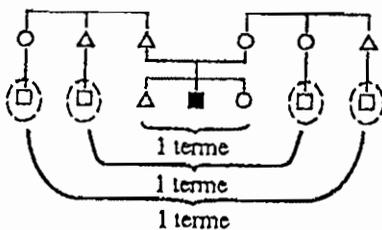
hawaïen



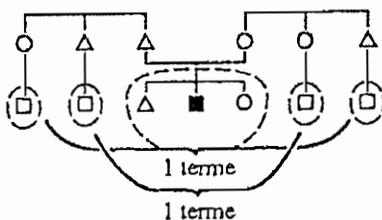
eskimo



iroquois,  
crow, omaha



soudanais



n'existe pas

Figure 1

– Les nomenclatures hawaïennes où Ego appelle « frère » et « sœur » ses germains (G) et tous ses cousins parallèles et croisés (CP et CC). Par conséquent :  $G = CP = CC$ .

– Les nomenclatures eskimo, auxquelles appartient notre nomenclature, qui différencie les frères et sœurs de tous les cousins. Donc  $G \neq CP = CC$ .

– Les nomenclatures de types iroquois et dravidien où les germains et les cousins parallèles sont distincts des cousins croisés, soit  $G = CP \neq CC$ .

– Les nomenclatures crow-omaha qui, en sus de la précédente, différencient les cousins croisés matrilatéraux (CCM) et les cousins croisés patrilatéraux (CCP). Donc,  $G = CP \neq CCM \neq CCP$ .

– Les nomenclatures soudanaises (togolaises et ivoiriennes entre autres) qui sont les plus différenciées. Soit  $G \neq CP \neq CCM \neq CCP$ .

Françoise Héritier a fort justement fait remarquer que, dans cette distribution, l'équation  $G = CC \neq CP$  n'existe pas (p. 257). Cette ordonnance constitue dans la logique de la parenté un impossible, qui indique que les cousins croisés portent à eux seuls la marque de l'altérité, et que les germains sont, par opposition, le support de l'identité. Les deux pôles de la parenté sont ainsi marqués, les frères et sœurs identiques à Ego sont toujours des consanguins, tandis que les cousins et cousines croisées peuvent être, dans certaines sociétés, des alliés, des conjoints conjugaux prescrits ou préférentiels.

Ainsi pouvons-nous affirmer que la notion d'identique, comme catégorie idéologique globale, n'a jamais été bâtie sur le primat absolu de la similitude d'Ego avec ses cousins croisés et avec eux seuls parmi tous les cousins.

Ce critère permet d'expliquer l'absence de la cinquième possibilité qui présuppose l'impensable, à savoir que le féminin puisse dominer le masculin. A cet égard, dans les systèmes de parenté, il n'y a là encore que trois possibilités. Notre système en réalise une, à savoir l'égalité (terminologique) des sexes. Dans la seconde possibilité, plus fréquente, le masculin est supérieur au féminin. Sa représentation extrême se trouve chez les Omaha où une sœur est l'équivalent terminologique d'une fille : elle n'est donc même pas de la même génération que son frère mais de la génération inférieure (p. 259).

Les nomenclatures crow-omaha d'origine sioux, que l'on retrouve sur presque tous les continents, amérindien, africain, australo-mélanésien et asiatique, ont pour principale caractéristique d'ordonner les parents selon les filiations matri- et patrilinéaires. Les nomenclatures crow

regroupent de façon privilégiée les parents du côté de la mère en un matrilineage (où Ego appelle ses oncles maternels et les frères de ses grands-mères maternelles du même nom), tandis que les nomenclatures omaha regroupent les consanguins du côté du père en un patrilignage (où le père et les grands-pères paternels constituent l'axe central). Françoise Héritier a eu le mérite de montrer que l'opposition structurale qui détermine ces deux nomenclatures repose sur le décalage générationnel en miroir des cousins croisés matri- et patrilatéraux. Alors que chez les Crow, Ego classe les enfants des frères de sa mère parmi ses enfants, chez les Omaha Ego appelle « enfant » les enfants des sœurs de son père. Étant donné que dans un système de parenté matrilineaire l'appartenance au groupe de filiation est transmise par la mère, la sœur est tenue pour supérieure à son frère. La relation frère-sœur équivaut ainsi dans l'ordre générationnel à une relation mère-fils, qui explique que, pour Ego, les enfants des frères de la mère soient des enfants. Dans un système de parenté patrilinéaire, c'est l'inverse. Comme l'appartenance au patrilignage passe par le père, celui-ci est automatiquement supérieur à ses sœurs, qui sont pour lui des filles. Par conséquent, pour Ego, les enfants des sœurs du père sont des « enfants ». Cette analyse structurale a amené Françoise Héritier à accorder une place privilégiée à la relation dissymétrique frère/sœur. Dans *L'exercice de la parenté*, elle tient ce couple de base comme étant « le point d'ancrage biologique » sur lequel repose tout l'ordre parental<sup>8</sup>. Cette relation est en effet grosse de tous les rapports parentaux : d'une part, comme on vient de le préciser, elle sous-tend la différence générationnelle d'où procède la bifurcation des filiations matri- et patrilinéaire ; d'autre part elle comprend la différence des sexes qui est au principe des alliances matrimoniales, puisque, selon les règles exogamiques, un frère doit céder une sœur pour acquérir en retour une épouse.

Lévi-Strauss a, pour sa part, classé les systèmes de parenté crow-omaha en fonction des alliances matrimoniales dans les structures semi-complexes de la parenté<sup>9</sup>. Qu'est-ce à dire ? Dans les structures élémentaires de la parenté, les échanges de femmes contre femmes peuvent être restreints ou généralisés. Les échanges restreints entre deux

---

8. Françoise Héritier, *L'exercice de la parenté*, Paris, EHESS/Gallimard/Le Seuil, 1981, p. 47.

9. Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris-La Haye, Mouton et Co., 1968, p. 534.

lignages se font selon un principe symétrique et réciproque – je te donne ma sœur tu me donnes la tienne – ; les échanges généralisés répondent à un principe circulaire qui suppose qu'un lignage A donne toujours ses sœurs à un lignage B qui les donne lui-même à un lignage C, lequel les donne à D, et D à A. Selon les implications inhérentes à ces deux types d'échange, les épouses prescrites – celles avec lesquelles Ego doit se marier – sont des cousines croisées spécifiques. Par contre, dans les structures semi-complexes, il n'y a pas d'échanges de femmes prescrites ; mais comme les interdits exogamiques sont très nombreux, Lévi-Strauss a émis l'hypothèse que ces systèmes ne laisseraient que des possibilités de choix relevant des structures élémentaires de la parenté, c'est-à-dire des mariages déterminés par les échanges restreints et généralisés de femmes contre des femmes. Telle est la conjecture que Françoise Héritier a été amenée à vérifier en s'appuyant sur des données statistiques recueillies chez les Samo du Burkina-Faso, qui ont une nomenclature omaha<sup>10</sup>. Les interdits exogamiques des Samo sont de deux types : ceux qui portent sur la filiation et ceux qui affectent le choix des alliés. Selon les interdits du premier type, Ego masculin n'a pas le droit d'épouser une femme qui appartient aux quatre patrilignages de ses grands-parents, c'est-à-dire une femme à laquelle il est relié uniquement par les hommes sur plusieurs générations ; il n'a pas le droit non plus d'épouser une femme située en dehors de ces quatre lignages, à laquelle il est relié par trois générations consécutives de parents, femme et homme confondus. Selon les interdits du second type, la polygynie sororale est prohibée, c'est-à-dire qu'Ego masculin n'a pas le droit d'épouser successivement deux sœurs, à moins que la première soit déjà morte, auquel cas il ne s'agit plus d'un redoublement interdit d'alliance entre deux lignages, mais du sororat permis ; de plus, Ego n'a pas le droit de redoubler les alliances matrimoniales déjà effectuées par les hommes appartenant à deux générations consécutives : la sienne, constituée par lui, ses frères et ses cousins parallèles patrilatéraux, et la génération antérieure à la sienne, composée de son père et de ses oncles patrilatéraux. « L'interdit de second type est essentiel aux systèmes d'alliance semi-complexe » (p. 157), car si un homme ne peut épouser deux sœurs, deux frères, par contre, peuvent échanger leurs sœurs, à condition de ne pratiquer cet échange restreint qu'en générations alternées (i.e toutes les trois générations). En outre, l'accumulation

---

10. Françoise Héritier, *L'exercice de la parenté*, *op. cit.*, chap. 2.

des interdits exogamiques implique que les hommes prennent pour épouse les femmes qui sont pour eux au plus proche des interdits, c'est-à-dire des femmes avec lesquelles ils sont reliés par quatre générations consécutives de parents. De sorte que les hommes pratiquent un échange de femmes qui se rapproche de l'échange généralisé. Françoise Héritier a pu ainsi conclure que

les systèmes semi-complexes fonctionnent comme des systèmes élémentaires, en ce sens qu'ils portent sur des groupes et non pas seulement sur des individus, mais ils s'en différencient car ils procèdent par prohibition et non par prescription. (p. 198)

A la suite de cette démonstration, Françoise Héritier s'est davantage intéressée à l'interdit de l'inceste de second type qui est peu connu en Europe, sinon chez les Anglais (p. 125). Dans la première partie de son livre, elle rappelle que ce type d'interdit est attesté depuis la plus haute antiquité chez les Hittites, chez les Babyloniens dans le code d'Hamurabi et chez les Grecs. Dans la seconde partie, elle reprend sa démonstration sur les systèmes semi-complexes de la parenté en montrant de nombreuses combinaisons fictives et réelles d'alliance auxquelles les Samo peuvent s'adonner sans transgresser les interdits exogamiques auxquels ils sont soumis.

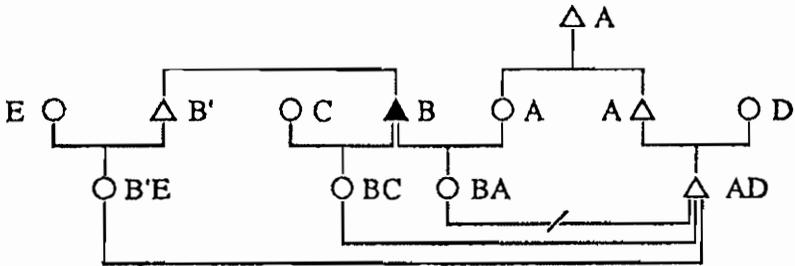


Figure 2

Ainsi, selon la figure reproduite ci-dessus, si un homme AD (issu, par son père d'un lignage A et par sa mère d'un lignage D) ne peut pas épouser sa cousine croisée patrilatérale BA (issue par son père d'un lignage B et par sa mère d'un lignage A), il ne lui est pas interdit par contre d'épouser une femme BC, la demi-sœur de BA par son père, et B'E la cousine parallèle de BC (p. 205). Le mariage polygamique d'un

homme B avec deux femmes A et C n'exclut pas que sa fille issue du mariage avec la seconde femme puisse épouser un homme AD appartenant au lignage de la première femme, sans que les interdits de l'inceste de premier et de second types soient transgressés. Grâce aux échanges de sœurs répétés en générations alternées et grâce à ces mariages licites dans la proche parenté, les Samo sont majoritairement endogames. Parmi les hommes, 28 % seulement épousent des femmes étrangères à leur regroupement villageois<sup>11</sup>.

En sus de ces démonstrations portant sur les systèmes de parenté crow-omaha, Françoise Héritier mentionne les nombreuses extensions auxquelles se prête l'interdit de second type. Les enfants des premiers lits d'une femme et d'un homme remariés ensemble ne peuvent généralement pas contracter de mariage entre eux, bien qu'ils n'aient aucun lien de consanguinité. Cet interdit tombe dans la catégorie des interdits de l'inceste de second type, car les deux conjoints redoubleraient l'alliance trop proche de leur parents. Ainsi a-t-il été reproché à Woody Allen d'avoir une relation avec la fille du premier lit de sa femme, qui rappelle, de façon intempestive, l'alliance qu'il avait contractée avec cette dernière (p. 356). Enfin, l'extrapolation ultime de cet interdit de second type est au fondement de la parenté spirituelle qui ne tient et ne perdure que si parrain, marraine et filleuls ne se marient pas entre eux. Françoise Héritier en déduit donc que l'interdit de l'inceste de second type, qui pose et soutient le primat de l'altérité et de l'alliance, est plus important que l'interdit dit de premier type.

Ainsi, l'inceste du deuxième type, l'inceste des deux sœurs ou de la fille et de la mère fait l'objet d'une condamnation sociale, et en même temps, il hante notre culture dans la quotidienneté comme dans la trame romanesque des œuvres qu'elle engendre et qu'il nous faut apprendre à décrypter (p. 360).

Désormais, pour Françoise Héritier, ce n'est plus le couple biologique frère-sœur qui prime dans l'ordre parental, mais la différence structurale qui sépare, au sein des alliés, non seulement le frère de la sœur, mais aussi celle qui sépare les filles de leur mère. Quand deux sœurs et leur mère ne peuvent pas être épouses du même homme ou de trois hommes reliés par un lien proche de consanguinité, il s'ensuit que ces femmes ne sauraient « être ramenées à l'identique » ou confondues.

---

11. Françoise Héritier, *L'exercice de la parenté*, *op. cit.*, p. 87.

L'altérité prônée par l'interdit de l'inceste de second type est incontestablement plus forte que celle qui découle de l'interdit de l'inceste de premier type.

Pour étayer cette thèse forte, Françoise Héritier aurait pu davantage insister sur le tabou de la belle-mère que l'on retrouve dans presque toutes les sociétés et surtout chez les Aborigènes, où cet interdit joue un rôle central. Parmi les Warlpiri du désert central d'Australie, le régime matrimonial dominant veut que les hommes échangent les filles de leurs sœurs. Les sœurs de ces deux hommes deviennent du même coup leur belle-mère respective. La prescription positive de l'alliance, qui repose sur l'échange de nièces utérines, est ainsi étroitement conjointe à la prescription négative, qui stipule un évitement radical entre belle-mère et gendre<sup>12</sup>. Un Warlpiri ne doit en aucun cas ni parler, ni regarder dans les yeux, ni s'approcher de sa belle-mère. Cet interdit de l'inceste de second type est plus fort que les interdits de l'inceste de premier type car tout l'ordre parental et social des Warlpiri est centré sur l'altérité de l'alliance. Mais laissons conclure Françoise Héritier :

Ce n'est pas parce que l'être humain s'est mis debout, a vu se régulariser le moment de la fécondabilité des femelles, qu'il a fallu instaurer la prohibition de l'inceste du premier type pour construire les régulations sociales. Cette prohibition-là découle de l'autre, ou plutôt est englobée par elle, de cette autre qui marque de façon éclatante le primat du symbolique, fondée qu'elle est sur un discours, étonnamment complet en tous lieux, tiré des prémisses de l'identique et du différent.

L'inceste premier prototypique, devient alors, avons-nous dit, la possibilité imaginée de l'inceste mère/fille, là où l'identité de la forme et de la matière est complète, et il a fallu bien des médiations de l'ordre du symbolique, bien des raisonnements à partir de l'observation de la circulation des fluides, et de leur circulation d'un corps à l'autre, parfois médiatisée par un corps tiers, pour faire apparaître clairement, dans les textes, qu'un homme ne peut avoir de rapports « avec les deux sœurs » ou avec des sœurs et leur mère : l'impossibilité de conjointre deux identiques ne serait-ce que par truchement (p. 365).

---

12. Barbara Glowczewski et Charles-Henry Pradelles de Latour, « La diagonale de la belle-mère », *L'homme*, XXVII (4), p. 27-53.

Laurent Cornaz  
*L'é.c.r.i.t.u.r.e*  
*ou Le tragique de la transmission\**

*Bernard Casanova*

COMMENT SAVOIR ce qui se transmet ? Et, ce qui se transmet, comment cela se transmet-il ? Voilà des questions que Laurent Cornaz pose dans son livre où, dès le titre et sa typographie particulière, le lecteur est averti qu'il va s'agir certes d'écriture, mais plus précisément des lettres de cette écriture dans leur rapport à la transmission.

En ouverture, le laboureur « sentant sa mort prochaine » pose parfaitement le problème ; il veut régler sa succession, transmettre à ses enfants l'héritage. Mais le trésor, présent dans la parole du père, manque dans le réel. Alors tromperie ou métaphore ? Quel est donc ce trésor transmis par le père mort ? Le vieux laboureur aurait-il échoué dans ce qu'« il voulait dire » à ses enfants et son message ne serait-il pas passé ? Car de trésor, il n'y a point dans le champ ; à moins que la récolte, ce blé, n'en soit le signe... mais précisément il n'est que le signe du trésor absent ; et passer, revenir du signe qu'est le blé au signifiant trésor, c'est, en quelque sorte, faire le deuil de l'objet absent. La célèbre fable est creusée, fouillée, bêchée par L. Cornaz, laissant apparaître l'énigme de ce « trésor » et de sa transmission ; « Il n'y a transmission que d'une question » et celle-ci « ne se pose que du lieu de l'absence » (p. 41). L. Cornaz souligne que « le lieu de la transmission est précisément celui de l'impossible communication » (p. 44) ; cela, le pédagogue, destinataire particulier et privilégié de l'auteur, ne devrait pas l'oublier.

Le signe et le nom. C'est là, nous a-t-il semblé, le point de départ et le noyau de la démonstration de L. Cornaz : nommer avec le signe serait une lecture précédant celle qui déchiffre avec la lettre. C'est dire que l'auteur va suivre davantage Lacan dans sa « conjecture sur l'origine de

---

\* Paris, l'Harmattan, 1994.

l'écriture » (Allouch) que Derrida. Le livre va développer « trois modes d'écrire » qui se voudraient supports de la transmission, mais qui n'en sont que les traces : le pictogramme, l'alphabet et l'écriture informatique ; chacune de ces « écritures » correspond certes à un moment dans l'histoire de l'humanité, mais ce n'est pas en cela qu'elles nous intéressent ici, mais bien en ce que chacune fait rupture avec la précédente en tant que tentative de s'assurer du savoir et de sa transmission.

L. Cornaz montre finement et de façon très éclairante comment écrire est « chiffrer la langue », que ce soit

– avec des hiéroglyphes ; et on ne se lasse jamais de reprendre l'histoire de la découverte de Champollion, comme si toute réflexion sur l'écriture devait, pour chacun de nous, repasser par là ; L. Cornaz, en quelques pages très claires nous en fait le rappel.

– ou avec les lettres de l'alphabet ; l'invention grecque entraîne aussitôt avec elle l'idée d'un achèvement, d'une complétude possible de l'écriture qui devrait permettre, par « une transcription sans reste », une transmission totale du savoir ; idéal illusoire car, comme l'écrit et le démontre l'auteur, « la langue excèdera toujours ce qu'un système d'écriture nous en donne à voir » (p. 106).

Transcription ? Ce mot alerte ceux qui s'essayaient aujourd'hui à transmettre un certain enseignement oral... Alors, qu'ils lisent donc les quelques pages de L. Cornaz sur Platon transcripateur de Socrate, Platon qui « va rendre son écriture aussi peu visible, aussi orale que possible » (p. 125) faisant semblant de s'effacer ; lui, l'écrivain, pour faire croire qu'il se contente de reproduire les paroles de son maître », c'est par Platon que Socrate nous parle encore. A l'opposé du sophiste qui va jouer avec le texte et même la lettre du discours, Platon incarne le philosophe cherchant la vérité dans un discours qui, pour lui, ne peut laisser aucune autonomie à la lettre.

C'est des lettres, notamment celles de l'alphabet, qu'il s'agit. Plus généralement des lettres qui constituent les noms – comme le dit la très moderne épitaphe du sophiste (qui dit que son métier est : le savoir), en décomposant son nom de Thrasymaque (p. 115) – les lettres de l'alphabet comme traces de la transmission ; « le système alphabétique (qui) met toutes les langues sur un pied d'égalité » (p. 137), et qui a donc permis le passage de la culture grecque, première alphabétisée, dans les autres langues.

Mais aujourd'hui, « dans ce commerce généralisé de l'écrit » (p. 149), avec l'informatique, sommes-nous toujours dans de l'alphabet ? La ques-

tion est posée par L. Cornaz à partir de l'écriture formelle, l'« écriture pure » logico-mathématique, qu'on aurait bien voulue, là encore, « écriture totalisante » (p. 153) et qui est à l'origine de l'écriture informatique. Celle-ci ne dispose en effet comme alphabet, que de l'alternance du courant électrique. L. Cornaz écrit que « l'écriture informatique ne traduit ni ne transcrit... elle repose exclusivement sur la translittération » (p. 158). L'utilisation à cet endroit de ce terme et même de ce concept de translittération, pourrait sans doute être discutée, cette « écriture », comme le dit lui-même l'auteur, ne naissant pas d'un écrit mais d'une alternance électrique. Quoi qu'il en soit, L. Cornaz montre que l'informatique génère « l'illusion analogique » de l'écriture alphabétique, et que l'intelligence artificielle, simulant ainsi une auto-lisibilité, mime « la langue vivante par l'animation programmée de son cadavre » (p. 161). Alors, technologie mise à part, y a-t-il progrès, ou plus précisément avec ce souci toujours présent pour l'auteur, progrès pour une pédagogie ? Le savoir se transmet-il mieux, plus complètement et plus certainement, par l'ordinateur ?

Il ne s'agit pas là dans la dernière partie de l'ouvrage, d'un discours nostalgique pour un retour à la plume d'oie contre l'efficacité technologique de la machine. Il nous semble plutôt que L. Cornaz veut souligner et rappeler que, pour qu'il y ait transmission d'un savoir, il faut faire l'épreuve de la vérité de ce savoir, et que cela ne peut avoir lieu, ne peut survenir comme événement, que par la rencontre avec les incertitudes d'un autre, et qu'il y a un certain impossible que la machine et ses fabricants voudraient nous cacher. Aujourd'hui où foisonnent et pullulent les commerçants de la « communication », un tel livre allant à rebrousse-poil est bien bon à lire. On regrettera toutefois, pour un texte traitant de l'écriture et si clairement écrit, que sa lecture en soit si souvent gênée par des erreurs typographiques, des fautes sur la lettre ; cette écriture aurait mérité meilleure (calli)graphie !

L'écriture représenterait la trace, ou le reste de la transmission ; c'est-à-dire que celle-ci, en tant qu'impossible de la communication, en serait l'en-deçà, l'« ombilic » (p. 145), pourrait-on dire le réel ? Ce qui échappe à l'écriture, son tragique, c'est ce que, comme tout écrivain, Laurent Cornaz veut transmettre à son lecteur.



# Erik Porge *Vol d'idées ? Wilhelm Fließ, son plagiat et Freud*

suivi de *Pour ma propre cause*  
de Wilhelm Fließ\*

Danielle Arnoux

LE TITRE *Vol d'idées ?* sonne d'abord joliment. Dans le ciel, des idées **L**voleraient à tire d'aile – à saisir au vol ? Et puis, le point d'interrogation met un doute. Des idées, surtout en l'air, ne sont pas à l'abri des voleurs, du moins tant que la confusion existe entre priorité et plagiat. Le sous-titre *Wilhelm Fließ, son plagiat et Freud* indique le plagiat comme un lien de Wilhelm Fließ, plagié, plagiaire, à Freud. Leur amitié commence en 1887,

elle connaît des moments passionnés en tout cas du côté de Freud dont seules les lettres ont été retrouvées. (p. 19)

L'année 1902 consacre la rupture entre les deux hommes. Fließ en prend l'initiative. (p. 58)

Les braises non encore éteintes de leur amitié vont susciter une dernière flambée avec l'affaire du plagiat, à partir de 1904. (p. 61)

Dans cette première esquisse biographique de Fließ, nous allons être pris à témoin de cette invraisemblable affaire de plagiat, impliquant Freud. Erik Porge, ici chroniqueur méticuleux d'un épisode jusqu'alors en grande partie méconnu, prend Fließ au mot, en tant que « celui qui aura été plagié ». (p. 116)

L'affaire de plagiat n'est pas une crise passagère pour Fließ... Le plagiat fait partie de la problématique relationnelle de Fließ. (p. 115)

Erik Porge confirme ce parti en traduisant et publiant, dans la deuxième partie du livre, des textes de Fließ, et d'autres le concernant

---

\* Paris, Denoël, 1994.

qui constituent un dossier inédit de cette affaire. *In eigener Sache, Pour ma propre cause*, ce titre répété, repris quatre fois par Fließ a pris

une valeur emblématique : il est comme une devise que Fließ pourrait écrire sur des armoiries. (p. 116)

### *Des idées en commun*

La correspondance tramée tout au long de cette rencontre, bien qu'elle « nous renseigne moins sur Fließ que sur l'état d'esprit de Freud » – remarque faite (p. 53) pour la période d'après la parution de la *Traumdeutung*, vraie tout au long – est considérée par les historiens et biographes de la psychanalyse comme le creuset où s'est élaborée sa découverte.

Échanges d'hypothèses théoriques et de points de vue cliniques si intriqués qu'il est parfois difficile de départager ce qui revient à l'un ou à l'autre dans l'édification d'une science nouvelle à laquelle ils croient et travaillent. Au premier rang de leurs intérêts communs, la sexualité adulte et la sexualité infantile. (p. 10)

La science en question est une science de la nature. Darwin fait pour les deux chercheurs référence commune. Ainsi, l'idée d'une périodicité vitale est-elle darwinienne. Fließ la promeut comme loi universelle régissant tout le monde organique, il la chiffre en périodes de 28 et 23 jours. « Freud collabore activement à l'édification de cette théorie » (p. 12), les calculs de périodes entrent dans l'élaboration freudienne. Erik Porge, dans l'introduction, en propose un balisage qui, sans faire une recension exhaustive, donne cependant un aperçu de l'importance de leur incidence. « Freud n'a jamais complètement coupé les ponts avec les conceptions de Fließ ». (p. 19)

L'autre idée (*Einfall*) essentielle de la théorie fliesséenne concerne la bisexualité. En 1898, Freud écrit enthousiaste :

Je suis véritablement subjugué par l'insistance de la bisexualité et je tiens cette idée incidente de toi pour la plus importante dans mon thème depuis la « défense ». (p. 17)

Or, la conception de cette notion n'est pas la même pour Fliess et pour Freud. Freud « se hérisse » (les guillemets sont de Freud), contre la liaison entre bisexualité et bilatéralité chère à Fließ ! On retrouvera le « hérissement » contre la libido homosexuelle à propos de la posture de réaction de Schreber. (p. 222)

Freud est sceptique sur cette corrélation, bisexualité / bilatéralité (prédominance dans la partie gauche du corps des caractères sexuels opposés au sexe du sujet), qu'il appelle ironiquement la bi-bi. (p. 48)

Fließ inventera après 1900 un nouveau mot : *Doppelgeschlechtigkeit*, la double sexuation. (p. 17 et p. 157 à 163) Freud, quant à lui, va témoigner d'un embarras, dit Erik Porge, chaque fois qu'il utilisera cette notion, pas seulement, comme il peut le dire à tel moment dans *Psychopathologie de la vie quotidienne*, pour la priorité qu'il doit reconnaître à Fließ de cette trouvaille. En fait, il ne s'agit pas de la même chose. Freud ne fait pas de la bisexualité le fondement biologique du refoulement. Saisir l'essence de ce que l'on nomme masculin et féminin se volatilise en activité ou passivité ce qui est trop peu (p. 18). Erik Porge indique les successives positions de Freud sur ce sujet en repérant que le nom de Fließ est tantôt avancé et tantôt effacé par Freud dès lors qu'il parle de bisexualité ; la rupture entre les deux amis n'aura pas laissée indemne l'utilisation freudienne de cette notion. L'effacement du nom en fait partie. On peut noter que la divergence contenait déjà les germes manifestes de la rupture. Fließ, le premier, en prendra acte lors de la dernière rencontre avec Freud au lac d'Achen. Erik Porge à cet endroit n'engage pas une discussion sur l'écart de ces deux conceptions de la bisexualité, il va consacrer plus loin un chapitre à l'étude de la conception fließsénienne comme « tentative d'écriture du rapport sexuel ». Freud une fois engagé dans la querelle parlera avec ironie de la « bisexualité *made in Fließ* ». Évidemment on pourra s'étonner qu'il soit question de vol d'un objet « commun » qui n'existe pas et qui s'appelle bisexualité.

## *Lettres vendues*

Établissant une série des différentes sortes d'effacement des traces laissées par la rencontre de Freud avec Fließ, Erik Porge fait remarquer que le titre donné à la publication des lettres du seul Freud – qui plus est censurées dans l'édition française – *La Naissance de la psychanalyse*, induit en erreur (p. 23). Cette conversation dont reste une seule contribue à effacer l'importance de la part de Fließ dans cette histoire des commencements. L'enquête d'Erik Porge l'amène à publier la lettre de Freud à Ida Fließ au sujet de la probable destruction par lui, Freud (après 1904), des lettres de Fließ (p. 32). On se rallie volontiers à l'hypothèse d'Erik Porge, qui va jusqu'à avancer une date que Freud ne donne pas à Ida :

Freud exclura concrètement quelque chose de lui en détruisant peu après 1906, les lettres de Fließ, alerté sans doute par l'usage public que Fließ avait fait de certaines des siennes. (p. 86)

Freud avait eu le désagrément de voir publiées par Fließ et Pfennig, et utilisées contre lui « dans le registre procédurier d'un rassemblement de preuves et de justifications » (p. 82) dans l'affaire du plagiat, sans son accord, ses lettres de 1904 envoyées à Fliess (p. 82 et 257 à 259). Freud précise à Ida :

Certainement je serais également heureux d'apprendre que mes lettres à votre mari, mon ami intime pendant de longues années, ont trouvé un sort qui les préserve de toute utilisation à venir. (p. 32)

On sait donc que tel ne fut pas le cas. Erik Porge nous apprend ici comment ces lettres cheminèrent jusqu'à Marie Bonaparte qui, bien que placée en première ligne, reçut et transmit une version erronée de leur mise en circulation (p. 67, 68). Une lettre inédite est exhumée et enfin publiée où Charles Fließ raconte à son frère les circonstances pénibles de la vente, peu lucrative, des lettres de Freud, avec certains autres papiers de leur père. Cette vente eut lieu à son initiative et à l'insu de leur mère, dans l'unique but de mettre les précieux documents à l'abri de la persécution nazie ; le marchand n'avait en fait respecté aucune clause du contrat proposé par Charles Fließ, et notamment concernant le délai de leur revente<sup>1</sup>. En se reportant à ce qu'en dit Celia Bertin, dans *Marie Bonaparte*, (Paris, Perrin, p. 348) on voit comment se fabrique une légende. Marie Bonaparte, tout bonnement avait accrédité la version de Reinhold Stahl :

Avant de se résigner à voir partir ces documents, il les apporte à Marie. Il demande 12 000 francs pour le tout.

Le marchand (pressé de vendre à cette acheteuse en or) lui faisait valoir qu'il tenait les lettres d'Ida Fließ, méchante femme dans l'opinion de Marie, qu'il avait reçu des propositions d'Amérique et qu'il hésitait. Marie Bonaparte dès lors avait mission de sauver les lettres.

---

1. Document publié *in extenso* ici même, p. 139.

## *Redonner la parole à Fließ*

Sur le silence généralement entretenu au sujet de Fließ, Erik Porge livre son hypothèse :

Entretenir l'image rassurante d'un personnage silencieux, mis en place de supposé analyste de Freud, afin précisément de garder le mystère sur l'acte par lequel Freud devint analyste. (p. 23)

Et il enchaîne (c'est moi qui souligne) :

Quoi qu'il en soit, l'incidence des théories de Fließ sur la pensée de Freud *et ce qu'il faut bien reconnaître comme le noyau délirant chez Fließ – qu'elles recèlent et révèlent tout à la fois* – n'ont jamais été véritablement abordés. (p. 23)

Un des enjeux annoncés du livre d'Erik Porge consistera donc à « redonner la parole à Fließ ». Cet enjeu mérite discussion. Évidemment, redonner la parole à Fließ dans ce dialogue avec Freud eût été publier chacune des lettres (détruites) auxquelles celles de Freud répondaient du temps de la folle passion de recherche partagée. Les textes (seuls accessibles) postérieurs à la rupture, qui accusent non sans violence ou constituent un plaidoyer *pro domo* répétitif et relativement stérile, sont dans un autre registre Erik Porge le dit :

Les accusations de plagiat sont stéréotypées et monotones. (p. 114)

Ces textes font valoir un Fließ dans le temps où il n'a plus la parole avec Freud. La parole ne lui est pas redonnée au bon endroit, et pour cause. Cette conversation dont nous avons entendu la seule voix de Freud s'est rompue. Et Fließ, l'interlocuteur que nous n'avons pas entendu, fait entendre sa plainte. Or cette base infléchie est posée pour introduire une question d'Octave Mannoni :

En redonnant la parole à Fließ, notamment à travers les documents traduits voire publiés ici pour la première fois, nous commençons à répondre à la question d'Octave Mannoni : « Où passe donc exactement cette ligne subtile et presque insaisissable qui sépare le délire de Fließ du savoir de Freud ? (p. 24)

Ainsi est-il amené comme évident que Fließ délire, le lecteur doit reconnaître ce diagnostic.

Une présentation rigoureusement documentée dont on suit pas à pas le cheminement débouchera ainsi parfois sur un forçage conclusif

abrupt que l'on va hésiter à adopter, notamment dès qu'il va être question du « délire de Fließ » ou, qui plus est, de sa paranoïa.

### *La paranoïa de Fließ*

On disposait jusqu'alors d'une version freudienne de la paranoïa de Fließ comme conséquence de la rupture, « une partie de l'investissement homosexuel retirée et utilisée pour l'accroissement du moi propre », argumentant pour Ferenczi le trop fameux :

J'ai réussi là où le paranoïaque échoue (Lettre de Freud à Ferenczi du 6 octobre 1910 citée p. 218).

Ou Freud, confiant à Jung que sa théorie de la paranoïa (rédaction du cas Schreber) était une conséquence tirée de l'affaire Fließ et ajoutant :

Mon ami d'alors, Fließ, a développé une belle paranoïa après s'être débarrassé de son penchant pour moi qui n'était certes pas mince. (Lettre de Freud à Jung du 6 octobre 1910 citée p. 219)

Or, cette version freudienne s'est forgée à la suite de l'affaire de plagiat, postérieure à la rupture des relations épistolaires. Freud qui ne s'est pas posé cette question plus tôt va considérer que Fließ est paranoïaque à la suite de l'épisode où Fließ l'aura accusé d'avoir voulu lui nuire intentionnellement. Dans sa correspondance avec Jung ou avec Ferenczi, comme à l'adresse des biographes, cette version freudienne vaut en quelque sorte comme injonction à s'en tenir là, à n'y point toucher.

Le livre d'Erik Porge, à l'endroit de cette version freudienne, loin de se démarquer, en rajoute en quelque sorte. Il va s'emparer de cet épingle freudien de paranoïa, et il met en place des éléments destinés à convaincre que « ce qu'il faut bien reconnaître comme le noyau délirant » aurait commencé à se manifester plusieurs années (il précisera 1895) avant le moment où Freud s'en aperçoit. Par conséquent, du point de vue d'Erik Porge, les textes du dossier plagiat, dont la publication constituerait « le seul passage à l'acte » (p. 135) qui « témoigne » du délire de Fließ, ne sont pas fondamentalement différents de ses textes de recherches théoriques. Si « le délire affleure » au lac d'Achen (p. 135), Erik Porge le repère quant à lui à partir de la date (la grossesse d'Ida) où Fließ, passant à un système spéculatif sur les périodes masculines et féminines, déclare qu'il a résolu le problème de la conception.

La découverte de Fließ se situe sur un autre plan que celui de l'expérimentation biologique. (p. 39)

La soudaineté avec laquelle Fließ a trouvé les chiffres 23 et 28 est décelable dans les *Relations*. En effet, la loi des périodes y est présentée inopinément au beau milieu du livre (chapitre 8) sans que rien ne l'annonce ni ne la justifie. A partir de ce chapitre d'ailleurs, les calculs commencent à envahir les pages et Fließ devient péremptoire dans l'affirmation de sa certitude. (p. 40)

Serait tombé ainsi sur Fließ au moment où il allait être père l'*Einfall* d'une théorie marquée par « l'exclusion de la fonction paternelle dans la transmission des périodes » (p. 200). Erik Porge met cet événement en série, dans un chapitre intitulé « La place du père dans la théorie de Fließ », avec le suicide du père de Fließ. Que Fließ ait menti à Freud pour garder ce secret amène Erik Porge à faire des commentaires et des suppositions sur ce qu'il trouve là de problématique, témoignant d'une « forme de méfiance vis-à-vis de l'autre et du lien de parole qui peut exister avec lui » (p. 197).

Or il a donné auparavant des éléments qui manifestent que la méfiance de Fließ est justifiée. Freud ne s'y trompe pas totalement quand il écrira à ce sujet à Ferenczi :

La conviction que son père mort d'érysipèle après de longues années de suppuration nasale, aurait pu être sauvé, a fait de lui un médecin, dirigeant même son attention sur le nez. La mort subite de son unique sœur deux ans plus tard, au deuxième jour d'une pneumonie, dont il ne pouvait rendre les médecins responsables, lui a inspiré la théorie fataliste des dates prédestinées de la mort – comme pour se consoler. Ce bout d'analyse, contraire à son désir, fut le motif intérieur de la rupture qu'il mit en œuvre de façon si pathologique (paranoïaque) ». (lettre de Freud à Ferenczi du 10 janvier 1910, citée p. 26).

Freud aura tenté un bout d'analyse sauvage. Fließ invente alors en réponse non dépourvue d'ironie une version « freudienne » *ad hoc*. Il a vu venir le « liseur de pensées » avec lequel la rupture est inévitable.

En ayant recherché de nouveaux documents, vérifié les sources, traduit des passages censurés de la correspondance et les textes de Fließ, Erik Porge fournit à son lecteur les moyens d'aboutir à une autre conclusion possible. Comme pour le « mensonge » au sujet de son père, nous ne le suivons pas dans l'interprétation de la rencontre d'Achen.

A propos de la rupture proprement dite, Erik Porge tente de reconstituer ce qui s'est passé exactement à Achen. Embarrassé qu'il est par

le témoignage accusateur – Freud aurait voulu tuer Fließ – de Peter Swales (qui dit tenir sa version du fils d'un ami de Fließ) Erik Porge en déduit abusivement :

Les accusations de Fließ sont plutôt à mettre sur le compte d'un moment délirant. (p. 57)

Il dit aussi que le délire de Fließ affleure, lors de la rencontre au lac d'Achen,

quand il est convaincu que Freud veut l'assassiner et qu'il le fait savoir à qui veut l'entendre. (p. 135)

Nous disons abusif de faire une telle déduction sur la base du texte de Swales en disant « les accusations de Fließ » ou « il le fait savoir à qui veut l'entendre » (soit donc le fils d'un ami – cf. Swales). La version (directe) de Fließ lui-même, est clairement écrite et circonstanciée dans *Pour ma propre cause* (récit d'Achen p. 255) et dans la conférence de 1906 longuement citée (récit d'Achen p. 107), et même dans sa première lettre à Swoboda (p. 78). Ces récits permettent de comprendre qu'une dispute a eu lieu où Freud a mis en question le déterminisme exclusif de la périodicité sur les phénomènes psychiques, qui savait la valeur de ses propres découvertes (cf. lettre du 19 septembre 1901 citée p. 235). Fließ met cette contestation sur le compte de l'envie alors que ce sentiment n'est plus de mise pour Freud. Erik Porge mentionne également l'aveu de Freud dans *Psychopathologie de la vie quotidienne* où, procédant à l'analyse d'un oubli, Freud s'accuse d'avoir voulu dérober à son ami la priorité de l'idée, aveu monté en épingle par Fließ à la suite de la rupture.

La découverte de la double sexuation permanente lui (à Freud) sembla être quelque chose de fondamental et de très précieux. Il aurait bien aimé la faire lui-même. Ainsi essaya-t-il de se l'approprier. Ma protestation ne le lui permit pas. (p. 85 et 108)

Par ailleurs, Erik Porge trace fort bien, en suivant pas à pas les lettres de Freud, les lignes de fracture en amont ; ainsi, voit-on Freud déclarer qu'il ne croit plus à sa *neurotica*, objecter à la « bi-bi », imposer un « bout d'analyse » contraire à la volonté de son ami (p. 50 à 61). Et surtout quand Freud, ayant proféré « Que le rêve soit », après le rêve de la préparation anatomique, peut publier la *Traumdeutung* (p. 228 et 229), il a trouvé le lieu où il doit porter sa découverte par-delà son *Publikum* Fließ. Désormais, leurs routes divergent.

## Le plagiat

La correspondance, rarifiée en 1900, a totalement cessé en 1902. En 1904 peu après que Fließ ait accueilli amicalement *Les périodes de l'organisme humain dans leur signification biologique et psychologique* de Swoboda, Freud lui écrit qu'il a été l'instigateur intellectuel de ce livre (p. 257). Une correspondance aigre-douce va s'ensuivre (p. 257 à 264) dès que Fließ aura pris connaissance de *Sexe et caractère* de Weininger (suicidé depuis), de l'existence de liens d'amitié entre Swoboda et Weininger et du fait que Freud avait lu et critiqué le manuscrit de Weininger avant sa publication. Il apparaît à Fließ que ses deux idées inséparables à lui : « la périodicité de tous les processus de vie et la double sexuation permanente des êtres vivants » ont été produites séparément comme des découvertes par chacun de ces auteurs, puis il interprète que cela ne s'est pas produit séparément mais en tant qu'ils « étaient l'un avec l'autre dans l'amitié la plus intime et avaient accès à une seule et même source : au Prof. Sigmund Freud à Vienne » (p. 243).

Cette corrélation est indiquée dans un rajout intitulé « Pour ma propre cause » à la fin du livre de Fließ qui paraît en novembre 1905 : *Le cours de la vie, fondements pour une biologie exacte*. Erik Porge note cette simultanéité en se demandant s'il n'y a pas là un trait qui caractérise la position d'auteur de Fließ :

en même temps qu'il produit une œuvre, il dénonce ceux qui la lui volent, comme si produire une œuvre revenait à se la faire voler. (p. 88)

C'est ce type de crainte qui lui a valu l'ironie de Swoboda lui écrivant dès juin 1905 :

Le contrôle de la descendance ne va pas plus loin que l'*emissio seminis*. Après, les choses vont leur propre chemin et on est condamné au rôle de spectateur. C'est la même chose en ce qui concerne les productions intellectuelles. Si l'on ne veut pas être stimulant, il faut écrire des ouvrages posthumes. (p. 89 et 346)

Ou les remarques qui se trouveront à la fin d'un article de Hirschfeld au cœur de la querelle en septembre 1906 :

Aucune pensée ne naît d'une génération spontanée ; chacune mûrit comme fruit des précédentes. Une dispute de personnes comme celle que Fließ a provoquée ne fait pas progresser la science mais en inhibe l'avancée. (p. 101)

Freud a publié la même année 1905 *Trois essais sur la théorie du sexuel* et le livre sur le *Witz*.

L'affaire dite du double plagiat éclate avec la publication début 1906 d'un pamphlet de Richard Pfennig, *Wilhelm Fließ et ses découvreurs imitateurs*. Ce personnage, bibliothécaire royal est un dénonciateur de plagiaire par vocation, au « style méticuleusement hargneux » (p. 90), manifestement ravi de venir mettre une plume venimeuse au service de Fließ qu'il admire. Pfennig dénonce le plagiat dont Fließ est victime de la part de Swoboda et Weininger via Freud. Du fait qu'il s'agit de disciplines différentes – la biologie ayant été par Fließ « émancipée » de la métaphysique – il s'agit non de priorité mais de plagiat, argumente-t-il.

Swoboda, lui, va tenter à Fließ un procès en diffamation. Erik Porge recense vingt-cinq journaux d'information générale (liste non exhaustive) parlant de l'affaire pendant toute une année.

Le sentiment d'avoir été plagié implique la participation d'un public. (p. 87)

Le lecteur du livre d'Erik Porge est convoqué à faire partie du public de cette affaire. Trois chapitres instruisent le dossier en ordonnant minutieusement la chronologie des événements. Les documents sont présentés dans le détail, cités, traduits, publiés pour la première fois. Porge entre dans l'argumentation de Fließ avec précision et patience. Il montre aussi la façon dont Freud, par lettres et par voie de presse, s'en mêle avec sérieux – *oui la bisexualité fut d'abord made in Fließ* ! Nous voyons Freud pris à un piège imaginaire. Nous sommes tentés de mettre un bémol à la claironnante affirmation ultérieure de sa réussite à se tirer de cette affaire.

Un troisième chapitre questionne « la réalité du plagiat » laissant entendre que cette question a encore lieu d'être posée, une fois l'affaire instruite. Erik Porge a donné pourtant une explication dont nous pouvons nous contenter :

On s'aperçoit que derrière la revendication d'originalité, ce qui est en question c'est une revendication de la scientificité même de ces découvertes, précisément dans la mesure où elle n'est pas garantie. La querelle de plagiat naît de cette faille ; à ces inventions, qu'elles soient confirmées ou non, manque la garantie de scientificité. Là où cette garantie fait défaut, s'engouffre l'inflation imaginaire de l'intersubjectivité. (p. 124)

## *Trop de preuves*

Erik Porge se dit surpris de constater que les biographes et commentateurs de Freud n'aient pas tellement confirmé le diagnostic freudien de paranoïa. Selon lui, l'on n'a pas jusqu'à présent

aperçu la profonde solidarité entre la querelle de plagiat et les théories de Fließ. En présentant sa théorie comme une sorte de calque de la Nature, effaçant son énonciation, Fließ élève l'ensemble de sa théorie à la dimension d'un plagiat de la Nature. (p. 141)

La bisexualité, le savoir de la Nature, le père avec la transmission des périodes sont autant de thèmes où la théorie fliesséenne va être ici relue à la lumière du plagiat, où chaque fois « une zone de fragilité subjective *fait retour* » (p. 144, c'est moi qui souligne). Trois chapitres à nouveau. Autant de séries de preuves avancées pour convaincre qui douterait encore que Fließ délire, le style y concourt.

La forme interro-négative commençant par « on peut se demander si... ne... pas... » (p. 126), « ne peut-on saisir par là... » (p. 129), « n'est-ce-pas parce que... » (p. 130) l'affirme en se voulant prudente.

Ou bien le fait est acquis et il suffit d'y introduire des nuances :

Ce qui accrédite la réalité du plagiat tient en définitive, à un certain mode d'énonciation de Fließ qui, *sans aller toujours jusqu'à l'interprétation délirante*, la favorise (p. 130). (c'est moi qui souligne)

La relative limitation du délire de Fließ explique les jugements mitigés voire contradictoires auxquels il a donné lieu. (p. 136)

Ou, par exemple, un énoncé d'allure lacanienne (*ce qui du sujet a été rejeté* – formule sibylline au demeurant – *fait retour*), en évoque un autre pour le lecteur qui croit bien connaître son Lacan, le Lacan qui a donné la formule applicable à la psychose : « *ce qui a été rejeté* du symbolique *fait retour* dans le réel » – sous la forme par exemple de l'hallucination. L'expression *faire retour* est ainsi employé plusieurs fois pour donner analogiquement son statut à la revendication de plagiat :

*Ce qui du sujet a été rejeté* et ce qui de l'écart entre l'oral et l'écrit n'a pas trouvé son lieu *fait retour* et s'envole *dans l'efflorescence des accusations intersubjectives du plagiat* (p. 133, c'est moi qui souligne).

Le vol qui porte atteinte à son œuvre n'est, à son insu, que l'envers ou le *retour dans le réel* du plagiat de la Nature dont ses travaux à ses yeux tirent leur garantie (p. 142, c'est moi qui souligne).

Puis on doit avoir un sentiment, *penser au délire*, et plus loin ce sera une *impression*

En parcourant l'ensemble de ces documents on ne peut pas ne pas *penser au délire* et en mesurer le poids (p. 143, c'est moi qui souligne).

Dans le chapitre intitulé « le savoir du langage » deux exemples montrent « l'adéquation des césures de la Nature aux ponctuations de Fließ ». La Nature parle à Fließ par idées soudaines.

Nos pensées fécondes ne viennent-elles pas aussi soudainement sans que nous sachions, comment ? (p. 185)

On a affaire là à une particularité du style de Fließ, notamment un usage inhabituel de la virgule :

La virgule est comme la trace d'une idée incidente surgie soudainement sans que Fließ sache comment... c'est l'élosion qui ne peut être symbolisée... (p. 190)

Ensuite les deux points, multipliés dans le texte de Fließ. Leur emploi évoque à Erik Porge ce que peut être, au style direct, le récit d'une hallucination verbale :

Dans la mesure où le texte de Fließ se constitue comme citation de la Nature, qu'il finit par se réduire et s'identifier à la ponctuation (« deux points, ouvrez les guillemets ») de celle-ci, il *donne au lecteur l'impression* de se structurer comme une hallucination. (p. 193)

Arrive à cet endroit une conclusion qui se qualifie sur ce point comme impressionniste. En effet, on peut montrer que chacune des preuves prises une à une s'avèrera ne pas pouvoir permettre de trancher sérieusement. Trop de preuves sont accumulées et aucune ne suffit. Allons-nous engager un débat de psychopathologie ? Dire ce qu'est la *paranoïa scientifica* pour de vrai, en français plutôt qu'en latin ? Sinon, comment ferons-nous à l'inverse la preuve que Fließ ne délirait pas tant que ça, pas plus que d'autres scientifiques en mal de scientificité de son époque et de la nôtre ? Que cette théorie unitaire apparaisse « structurée comme un délire » exemplifie la pertinence de la question posée par Freud dans le texte sur Schreber de la proximité entre délire et théorie :

L'avenir dira si la théorie contient plus de folie que je ne le voudrais, ou la folie plus de vérité que d'autres ne sont aujourd'hui disposés à le croire (cité p. 239).

Notre refus de prendre parti sur ce point n'implique pas de tout rejeter en bloc. Cette option ouvre la possibilité de mesurer l'impact de la théorie de Fließ sur celle de Freud, de repérer leur divergence, de suivre les linéaments de la rupture dans la correspondance et sa violence, d'en lire des conséquences jusque dans la théorie freudienne sur la causalité transférentielle du délire de Schreber. Nous sommes reconnaissants à Erik Porge d'avoir recherché le fantôme Fließ, jusque dans les bibliothèques de Berlin, de Jérusalem, de Washington et de l'avoir dépoussiéré pour nous.

Mais voilà que tout près de la conclusion, le fait contingent semble devenir un point d'origine nécessaire. Il faut qu'il y ait eu le délire à cette place au commencement de la psychanalyse (p. 211, 218, 231, 238). Anzieu (bien qu'il n'eût pas besoin que Fließ délirât), avait déjà supposé que

sans Fließ, la découverte de la psychanalyse n'aurait sans doute pas eu lieu (cité p. 140).

Comment savoir ? Ici, cela devient « probable » avec le délire en plus :

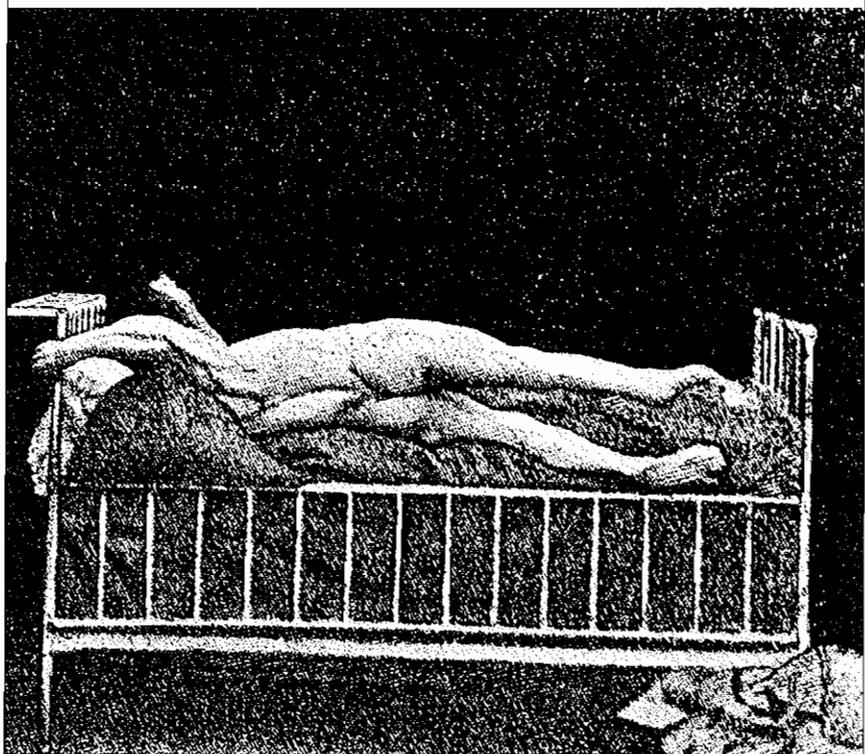
Si Freud n'avait pas été jusqu'à ce point de l'envers délirant du sujet supposé savoir, s'il ne s'y était pas laissé transférer par Fließ, il est probable qu'il n'aurait pas découvert l'inconscient. (p. 238)

Ou dit plus simplement :

La méconnaissance du côté délirant du système de Fließ a permis à Freud d'écrire la *Traumdeutung* et de nommer l'inconscient. (p. 211)

Alors, s'il s'avérait que Fließ n'avait pas été un paranoïaque délirant, est-ce toute l'invention de la psychanalyse qui dégringolerait ? On n'ose y penser. Et s'il n'y avait pas eu de pomme, qu'aurait fait Ève ? Et Newton aurait-il inventé la gravitation ?

e fois a persisté pendant près de six jo



*Fig. 32.* — Arc de cercle de côté (en arrière).

e malade veut parler, quelques sons  
és sortent seuls de sa bouche : il s'im

---

# Document

---

## Lettre de Charles Fließ à son frère Robert

au sujet de la correspondance  
de Freud avec leur père Wilhelm Fließ\*

*Traduction de l'anglais par Catherine Béziat  
Introduction et notes par Erik Porge*

*Cette lettre de Charles Fließ a été rédigée en anglais. On notera que les deux frères s'écrivent dans la langue du pays où ils ont émigré (Robert aux États-Unis, Charles en Angleterre). Cependant, dans le manuscrit, certains mots sont écrits entre guillemets et en caractères gothiques, nous les avons laissés en allemand et soulignés (en italiques) dans la traduction. Nous ignorons le contenu exact de la lettre de Robert à laquelle Charles répond. Dans cette lettre d'août 1946, Charles révèle le point de départ et les circonstances de la mise en circulation de la correspondance Freud-Fließ qui n'avaient pas été rendues publiques jusqu'à présent...*

*Cette correspondance se situe dans le temps préparatoire à la publication en allemand mais à Londres des lettres de Freud à Fließ qui aura lieu en 1950. Ces lettres avaient été rachetées à un libraire berlinois en 1937 par Marie Bonaparte qui les ramena en France en 1938, puis en 1945 en Angleterre. C'est alors qu'on a dû envisager de les publier. Anna Freud, Marie Bonaparte et Ernst Kris ont fait un tri et une censure des lettres qui parurent dans le volume intitulé La naissance de la psychanalyse (traduit en français aux PUF en 1954). C'est à Ernst Kris, par ailleurs marié à une nièce de W. Fließ, que l'on doit l'Introduction, les notes et les commentaires.*

---

\* Elle appartient au fonds Fließ, déposé à la Bibliothèque hébraïque de Jérusalem que nous remercions.

D<sup>r</sup> Robert Fließ  
137 East 38th Street  
New York City 16,  
États-Unis (par avion)

9, Porchester Place  
London W.2.  
19 août 1946

Cher Robert,

Ta lettre du 6 août exige une réponse rapide. Je pars demain pour Exeter où je resterai une semaine. J'en profiterai pour répondre en détail à ta lettre du 8 juillet, et pour mettre un mot à Éléonore<sup>1</sup>.

Tu as très bien réagi à l'approche de Kris. C'était la seule façon de réagir, à savoir, la seule façon convenable. Maman<sup>2</sup> aurait apprécié ce que tu m'as écrit. Je n'ai reçu aucune lettre de Kris à ce jour. D'après ce que tu dis, c'est lui qui a sauvé, comme dirait Marianne<sup>3</sup>, les lettres de Freud à père. Je ne le savais pas. Je l'ai parfois rencontré à Londres en 1939 et en 1940 et j'aurais aimé qu'il me demande à cette époque de lui raconter les circonstances de leur vente.

Maman n'a jamais été impliquée dans la vente, bien entendu. C'est moi qui les ai vendues et qui en suis responsable. Elles sont parties avec – la copie (fac-similé) du manuscrit de *Ablauf* MS<sup>4</sup> ! Tu te souviens peut-être qu'en 1905, père, par mesure de sécurité, utilisait un vieux modèle de duplicateur ;

– en même temps une vingtaine de dossiers contenant des renseignements, des références, des lettres, des notes, autrement dit, des sources dont père se servait pour ses recherches. J'avais pris soin de les classer après sa mort ;

– de très nombreux off-prints, pamphlets, copies de *Beleg*<sup>5</sup>, etc. de notre père, ainsi de suite, faisant référence à, ou ayant un rapport avec son œuvre (environ 16 cartons) ;

---

1. Éléonore, épouse de Robert Fließ. Cf. Erik Porge, *Vol d'idées ? Wilhelm Fließ, son plagiat et Freud* suivi de Wilhelm Fließ, *Pour ma propre cause*, Paris, Denoël, 1994.

2. Ida Bondy, épouse de Wilhelm Fließ, mère de Robert, Charles et Pauline.

3. Marianne, épouse de E. Kris et nièce par alliance de Wilhelm Fließ ; Marianne est une fille de Mélanie Bondy, sœur de Ida Bondy.

4. *Der Ablauf des Lebens. Grundlegung zur exakten Biologie*, (*Le cours de la vie. Fondement d'une biologie exacte*), Leipzig und Wien, Franz Deuticke, 1906. Il s'agit de l'ouvrage « fondamental » de W. Fließ sur les périodes, qui est paru en même temps que s'est portée au public l'affaire de plagiat. Cf. à ce sujet Erik Porge, *Vol d'idées ? op. cit.*

5. *Beleg*, preuve, pièce justificative.

- beaucoup de lettres personnelles qui valaient la peine d'être conservées du fait de leur contenu et des personnes qui les avaient écrites, disons, sur toute la période, Hans v. Bülow, Bleibtreu, Rob. Davidsohn au début, Blüher et Rilke à la fin, et au milieu, Reuleaux ;
- quelques livres classiques, comme *Geschichte von Florenz*<sup>6</sup> du dit Davidsohn dont les exemplaires étaient devenus rares à l'époque ;
- quelques dessins, etc.

Tout a été vendu pour une somme comprise entre RM 200 et RM 300. Je te laisse le soin de calculer sur la base de cette somme globale, la valeur proportionnelle des lettres en question. Il y en avait des quantités. Je n'ai guère besoin de préciser que je n'ai pas gardé l'argent.

J'avais l'intention d'assurer la préservation des lettres et de tous les autres papiers en m'en séparant à l'époque où je m'apprêtais à quitter l'Allemagne<sup>7</sup>. Il me semblait qu'il était de mon devoir de ne pas les exposer à une fouille par les nazis. J'avais déjà eu l'occasion une fois d'avoir la police dans ma chambre et cela m'avait suffi. Sortir du pays n'était pas chose facile. J'ai donc décidé de ne rien emporter avec moi. Je ne pouvais demander à aucun de mes amis de s'occuper des lettres de Freud dont les livres avaient été brûlés en public. Je ne pouvais contacter aucun Institut à l'étranger à cause de la censure allemande. Je me rendais bien compte que les gens malins se débrouillent toujours. Il fallait donc soit être malin, soit connaître quelqu'un qui l'était. Et moi je ne connaissais personne. Un marchand (*Antiquar*<sup>8</sup>), en revanche, était dans une tout autre situation. Cela faisait partie de son travail d'être en contact avec des personnes et des sociétés à l'étranger, et le gouvernement avait besoin de devises étrangères. Étant donné la situation, je devais trouver un marchand juif, et il en restait peu. S'il n'y avait parmi eux qu'une seule brebis galeuse, c'est bien celui que j'ai choisi. Peut-être « l'acheteur anonyme » auquel tu fais allusion dans ta lettre et lui ne font qu'un. Dans ce cas, il a en effet de bonnes raisons de garder l'anonymat. J'avais fait ajouter certaines clauses au contrat, ou plutôt certaines dispositions, concernant le délai et les conditions de revente. Il n'en a respecté aucune.

---

6. Histoire de Florence.

7. Charles a quitté l'Allemagne le 8 novembre 1938.

8. *Antiquar*, marchand de livres anciens ou d'occasion.

Comme tu le sais, après sa mort, les manuscrits et notes préparatoires de père sont allés à la *Preussische Staatsbibliothek*<sup>9</sup> qui les avait réclamés. Les lettres de Freud, ainsi que plusieurs autres lettres devaient suivre le même chemin. Peu de temps après la mort de père, étant donné les circonstances, j'ai vidé tous les tiroirs et les cartons pour essayer de faire un tri. Les manuscrits, comptes bancaires, cahiers, lettres, journaux, factures et reçus étaient complètement mélangés. Il y avait aussi une quantité effrayante de lettres de famille, une correspondance d'environ 40 ans. Comme père tirait aussi des dates et des renseignements biologiques de ses lettres personnelles, j'ai pensé qu'il valait mieux ne pas tout déchirer. Et c'est à cette occasion que j'ai parcouru les lettres, y compris celles de Freud. Chaque fois que je rencontrais un passage susceptible de présenter un intérêt, je mettais la lettre de côté sans en lire davantage. Je n'ai pas besoin de dire qu'en ce qui concernait les lettres de Freud, je n'avais pas besoin d'en lire beaucoup. J'en fis bientôt un paquet séparé et je les classai par ordre chronologique, avec quelques courts manuscrits de Freud. Comme mère ne pouvait se décider à se séparer d'aucune lettre, elles sont donc restées au *Heydstr.* 1<sup>10</sup>, lorsque les manuscrits de père ont été envoyés à la *Preussische Staatsbibliothek*<sup>11</sup>. Avant d'en faire un compte rendu à une personne extérieure à la famille, quelle qu'elle fût, en temps normal, il est certain qu'il aurait fallu d'abord les examiner. A partir de 1936, l'époque n'était plus normale, et ce monsieur, le marchand, refusait catégoriquement d'attendre. Il disait que plus tard, il n'aurait quasiment plus l'occasion de faire passer les lettres à l'étranger. Ainsi, je me suis simplement assuré qu'un certain paquet de lettres n'était pas parmi les papiers que je lui ai remis. Ce paquet à part contenait les lettres de Freud et d'autres personnes qui évoquaient la querelle désagréable entre père et Freud. Je les avais trouvées et mises de côté à l'époque où j'avais trié les manuscrits de père, etc. autrefois.

Rétrospectivement je me demande si j'aurais fait tout ça si j'avais su comment cela tournerait. Je dirais que j'ai choisi la mauvaise personne au mauvais moment et la mauvaise manière. Cela ne pouvait aboutir

---

9. La *Preussische Staatsbibliothek* est l'équivalent, à Berlin, de notre Bibliothèque nationale. Les archives Fließ y sont encore. Elle se trouvait dans l'ancienne zone Est de Berlin.

10. *Heydstrasse, 1*, l'adresse du domicile où W. Fließ emménagea après son mariage et resta jusqu'à sa mort.

11. Cf. note 9.

qu'à une indiscrétion. J'aurais dû te raconter toute l'histoire à l'occasion, mais, il n'est pas besoin d'être un grand psychologue pour comprendre pourquoi cette histoire m'est sortie de l'esprit. Car il y a une suite. Étant donné les antécédents, à savoir, la dispute, j'ai encore du mal à comprendre que les deux Kris aient implicitement attaché à la vente le caractère odieux d'une transaction à but lucratif.

Je n'étais chargé que des notes et des lettres restantes dont je devais hériter. Maman en était la propriétaire. Quand je lui ai parlé de la manière de préserver les lettres, elle a refusé la suggestion d'inclure des lettres dans la vente. Au moment de la transaction, dont je l'ai tenue informée, je ne lui ai même pas reparlé des lettres de Freud. Peu après, Oscar<sup>12</sup>, poussé par Marianne, a interrogé maman au sujet de la vente des lettres en question. C'est ainsi qu'elle a appris, et que j'ai appris, ce qui leur était arrivé. Je ne m'étendrai pas sur le déjeuner à la table familiale ce jour-là. J'entrepris de répondre à Oscar. Maman a pu, ou non, par la suite raconter toute l'histoire pour Oscar à sa manière.

C'est ici que les choses se compliquent. Étant donné la censure, il m'était difficile dans une lettre de révéler que mère n'était pas au courant des détails décisifs de la vente d'objets qui lui appartenaient alors que cette vente s'était déroulée sous son nom. C'est pourquoi j'ai écrit, cette fois avec son assentiment, que c'était moi qui l'avais convaincue de vendre les lettres afin de les préserver et seulement pour cela. J'ai même mentionné la somme négligeable que j'avais reçue en échange de tout le paquet, pour ne laisser aucun doute au sujet du véritable motif de la transaction. Évidemment, j'ai dû laisser au lecteur le soin d'imaginer les circonstances pressantes, que j'ai évoquées plus haut, dans lesquelles la vente s'est déroulée. Je suis tout à fait sûr qu'Oscar n'a pas agi de façon hostile envers moi et maman. Je suis moins sûr qu'il ait transmis à Kris toute mon explication, peut-être ne lui en a-t-il raconté qu'une partie. Il est clair que Kris a gardé cette information pour confirmer, si peu que ce soit, sa supposition. La déclaration de Kris, qui n'est que formellement exacte, passe à côté de l'essentiel. Il est vrai, en même temps, qu'il ne connaissait pas toute la vérité.

La manière la plus rapide, et celle qui te permet de tout contrôler, me semble être de transmettre tous mes renseignements ou du moins ceux que tu jugeras bon à Kris, ce que je t'autorise à faire expressément. Tu peux lui dire qu'entre-temps tu m'as demandé des explications au

---

12. Oscar Bondy, frère de Ida Bondy et beau-frère de Wilhelm Flicß.

sujet de l'acquisition. Au lieu d'exposer maman à la réprobation générale pour quelque chose dont elle n'était absolument pas responsable, Kris peut me désigner nommément, M – non, D<sup>r</sup> – Charles William, ou, s'il préfère, Konrad Wilhelm Fließ, pour rendre toute confusion entre toi et moi impossible. Certes, une ligne ou une demi-ligne de texte imprimé au sujet de la procédure d'acquisition ne peut rendre compte des motifs de la vente<sup>13</sup>. Il serait par conséquent peut-être plus juste de les omettre complètement. Toutefois, s'il juge que cela ajoute au tableau, je ne m'y oppose pas.

Affectueusement,  
Charles

PS : J'ai déchiré ta lettre du 6 août avec un certain regret pour ne pas compliquer les choses davantage.

---

13. On peut lire dans l'avant-propos des éditeurs de *La naissance de la psychanalyse* : « Sous le régime nazi, ces lettres, ainsi que d'autres documents laissés par Fließ, tombèrent entre les mains d'un bouquiniste puis, par ce détour, entre celles des éditeurs. Les lettres de Fließ n'ont pas été retrouvées ». Et cette note : « Le manuscrit I publié dans le présent volume était resté en possession du D<sup>r</sup> Robert Fließ après la mort de son père. En émigrant aux États-Unis, il l'avait emporté comme souvenir. »

# Nécrologie de Wilhelm Fließ par Max Hirsch\*

*Traduction de l'allemand par Madeleine Drouin,  
revue par Erik Porge*

LE 13 OCTOBRE au matin, Wilhelm Fließ a succombé à une longue maladie. Ce n'est pas une tâche facile, dans un court éloge, de rendre hommage à la personne et à l'œuvre d'un homme qui, pendant des décennies, en dehors des formes de travail et de pensée scientifiques traditionnelles a suivi son propre chemin et a pénétré profondément la nature et le monde humain. Presque jusqu'à son dernier souffle, il a défendu passionnément sa doctrine contre un monde de résistance et n'a trouvé l'assentiment que dans une mesure restreinte.

Doué d'un sens aigu de la nature, il a l'incontestable mérite de s'être efforcé avec un regard intuitif de sonder pour chaque être humain, dans leurs liens temporels les plus profonds, les phénomènes actuels du cours rythmique de certains phénomènes naturels, du changement des jours et des saisons, du cours des astres, des ondes lumineuses et sonores, du fonctionnement du cœur, de la température corporelle, le sommeil et la veille, le rut et les mues, ainsi que le développement des plantes, des animaux et des êtres humains. Grâce à cela et aussi à son courant de pensée sur les sciences sexuelles il a saisi une image de la nature dont le noyau rythmique et biologique a été confirmé ces derniers temps, dans une certaine mesure, par des résultats de biologie expérimentale. En développant sa tendance à la synthèse, il a établi pour le sexe masculin une période de 23 jours, découlant du laps de temps périodique oscillant de 28 jours chez la femme. Enfin, l'année lui apparut comme une grandeur préposée. Le rythme annuel va des ascendants vers les descendants. Sa cadence agit sur le sang des descendants et certaine-

---

\* Paru en 1928 dans *Archiv für Frauenkunde*, Berlin.

ment aussi sur le destin des familles. Elle est héréditaire comme les caractéristiques du corps et de l'esprit.

Sur la base de ces deux périodes, de leur somme, de leur différence, de leur produit et de leur élévation à une puissance, la nature et ses connexions se dévoilent à lui. Et là où l'esprit naïf et de bonne volonté ne peut souvent rien reconnaître qu'un hasard, il progresse vers un déterminisme qui, à bien des égards, est insupportable. La vie et la mort, le rapport numérique des sexes<sup>1</sup>, les enfants mort-nés, les morts prématurées et les fausses-couches, l'évolution, les maladies, les accidents, la volonté et l'activité humaines, non seulement dans la vie de chacun mais pour la lignée tout entière, sont assujettis à une prédestination qui donne prise à la prédiction. Fließ n'a pas reculé devant cet usage prophétique.

C'est à ce point que se situe l'une des racines d'où naît la résistance à la doctrine de Fließ. En présentant comme un phénomène endogène les « jours critiques » de la vie humaine au cours desquels s'accroissent naissances et morts à l'intérieur des générations, il réduit l'influence de l'environnement à l'insignifiance, ce qui est fortement opposé à la doctrine de la fin du siècle passé sur l'origine des maladies. Cependant il me semble que cette opposition est aujourd'hui considérablement atténuée. Depuis que la recherche sur l'hérédité et la science de la constitution se sont emparées du monde des idées médicales, le type de réaction endogène de l'organisme humain aux influences de l'environnement a gagné une importance qui rejoint la doctrine de Fließ quand celle-ci se limite à la constatation que, pendant ces jours critiques, l'organisme est particulièrement sensible aux influences de l'environnement et qu'il y succombe facilement et vite.

Une seconde racine de la résistance réside dans le mode de réflexion de Fließ inhabituel à la méthodologie médicale, le pur établissement numérique et l'élaboration de processus biologiques avec des moyens mathématiques. L'auteur de ces lignes s'est très souvent efforcé, au cours de discussions scientifiques, de réfuter ses lois des nombres, tout au moins lorsqu'elles concernaient la théorie du rapport sexuel ; cependant il a toujours cru, lors des débats sur la doctrine de Fließ concernant les périodes, devoir se souvenir de la sentence de Leibniz selon laquelle la science des organismes vivants est soumise aux lois inébranlables de la mécanique mathématique, et selon laquelle si quelqu'un

---

1. Voir Archives, tome XII, pp. 74 *sq.*

comprend la partie interne des choses et peut prendre en compte toutes les circonstances, il serait, dans le temps présent, en mesure de voir prophétiquement l'avenir.

Sentant l'importance de la doctrine de Fließ, l'auteur de ces lignes lui a maintes fois donné l'occasion de présenter ses arguments et de se défendre au cours de conférences à la *Société médicale pour la science sexuelle et la recherche sur la constitution*. Un accord ou même un rapprochement des adversaires n'a jamais pu être obtenu.

Sa pensée est consignée dans ses ouvrages « Le cours de la vie », « L'année dans le vivant », « De la vie et de la mort ». Quand on ouvre ses livres, on a l'impression d'avoir devant soi un manuel de mathématiques. Cependant leur langage s'élève souvent dans une exaltation sans limites jusqu'à une beauté poétique.

Les idées intuitives et empiriques qu'il avait acquises sur la double sexualité permanente de tous les vivants et qui plus tard à l'issue de recherches expérimentales faites dans un tout autre courant de pensée par Correns, Goldschmidt, reçurent le soutien d'observations médicales auraient été acceptables s'il ne les avait pas reliées à l'affirmation de la sexualité opposée de la moitié gauche du corps. Et s'il n'avait pas toujours poussé cette doctrine de l'immanence des tendances des sexes si loin qu'il rangeait tous les hommes créateurs, artistes, poètes et hommes d'État dans le groupe des êtres vivants dont le côté gauche, féminin selon lui, était fortement accentué ; il y rangeait même Napoléon et Helmholtz.

Ces exagérations conçues avec passion et souvent défendues avec une trop grande sensibilité, ont contribué à cacher le vrai noyau de sa doctrine et à laisser le souvenir de quelqu'un de fantasque et d'original.

Cela fit du tort à son œuvre et à sa personne. Il subsiste le mérite certain à une époque où la médecine et les sciences de la nature se disloquaient dans des recherches individuelles d'avoir mis en place une vue d'ensemble d'une vaste portée et d'une profonde pénétration, ayant ainsi précédé de façon exemplaire et stimulante la direction synthétique actuelle.

C'est en cela que je vois l'importance, historique et fondée sur des principes, de son œuvre, que sa doctrine sur un point ou l'autre ait été rejetée ou reconnue, ou que, par exemple, sa théorie des relations entre les cornets du nez et les organes génitaux soit ou non vérifiée. Cette doctrine a assurément trouvé des adeptes mais elle doit être regardée

comme non prouvée. Souvent elle a conduit à des guérisons suggestives mais plus souvent encore elle a provoqué des aberrations thérapeutiques.

Un esprit volontaire, stimulant, sérieux et durement combatif s'est éteint. Son œuvre restera controversée pour celui qui explore la vie, même si au fil du temps une bonne partie est balayée.

---

# Erratum

---

## Une erreur de perspective une erreur de comptage aussi bien

Jean-Michel Vappereau

CE DESSIN<sup>1</sup> paru dans *Scilicet* 6/7, accompagne les conférences et les Centretiens de Lacan dans les universités nord-américaines. Il est reproduit deux fois (page 39 et page 57 figure 2.)

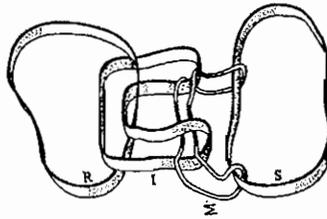


Figure 2.0

Dans cette présentation, la largeur du ruban noté I cache un croisement propre au rond  $\Sigma$ . Cette occultation est rendue possible par la perspective. Nous pouvons faire apparaître ce croisement en déplaçant le rond I légèrement vers le bas.

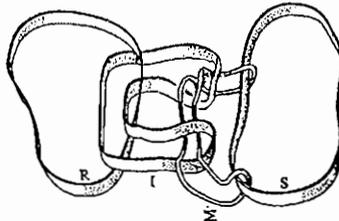


Figure 2.1

---

1. Il a été cité tel dans Marie-Magdeleine Chatel, « Dialogue avec le symptôme », *Revue du Littoral* n° 41, p. 124.

Nous appelons croisement propre, un croisement produit par la rencontre de deux éléments de corde qui appartiennent tous les deux au même rond.

Lorsque les deux éléments de ficelle appartiennent à deux ronds distincts, nous parlerons de croisement impropre.

La présence de ce croisement propre, masqué par I dans le dessin initial, justifie que la rencontre de  $\Sigma$  et de S, à la hauteur de quatre croisements impropres, se fasse selon un ordre alterné, dessus-dessous-dessous-dessus, si nous parcourons le rond S, afin que ces deux consistances ne soient pas enlacées entre elles.

Cette alternance est une condition nécessaire pour que la chaîne soit borroméenne.

Mais, pour la même raison, le non-enlacement des ronds, le rond I ne présentant pas de croisement propre, la rencontre de I et de  $\Sigma$  doit se faire selon un ordre non alterné, dessus-dessous-dessous-dessus ou dessous-dessus-dessus-dessous, si nous parcourons le passage redoublé du rond  $\Sigma$  dans le rond I.

Or c'est précisément cette seconde condition nécessaire qui n'est pas respectée par le dessin dont nous commentons l'aspect erroné.

La chaîne présentée ainsi dans ce dessin n'est pas borroméenne car il faut et il suffit de retirer le rond R pour constater qu'elle possède une sous chaîne de trois ronds qui ne sont pas libres entre eux, cette sous chaîne n'est pas triviale (ronds séparés). Nous laissons au lecteur le soin de le vérifier par des constructions en corde ou des dessins.

Nous appelons contrainte de perspective, la relation entre la présence ou l'absence de ce croisement propre et l'ordre de passage d'un rond plié par rapport à un élément d'un autre rond.

Il y a quatre configurations sans enlacement, deux sans perspective (absence du croisement propre), deux avec perspective (présence du croisement propre).

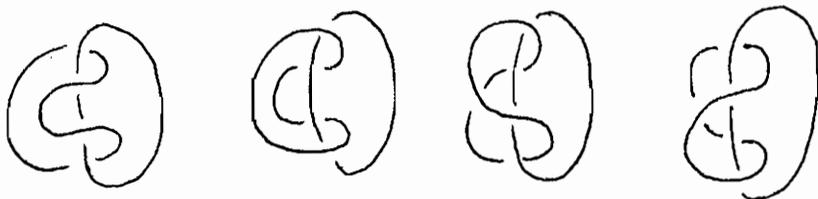


Figure a<sub>1</sub>

Il y a six configurations avec enlacement, deux sans perspective (absence du croisement propre), quatre avec perspective (présence du croisement propre).

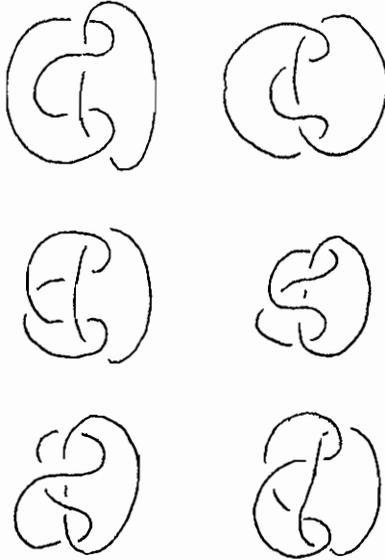


Figure a'

Mais il y a aussi, avec perspective, la chaîne de Whitehead, sans enlacement où nous changeons les croisements propres de la Figure a<sub>1</sub>.

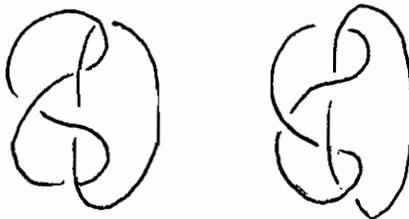


Figure a<sub>2</sub>

L'erreur de perspective peut être corrigée de deux manières, pour cela il suffit :

– soit d'inverser, entre I et  $\Sigma$ , les quatre croisements en haut de la figure

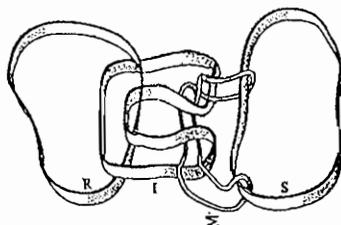


Figure 2.3

– soit inverser, toujours entre I et  $\Sigma$ , les quatre croisements en bas de la figure

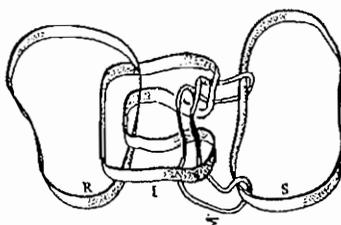


Figure 2.2

Avançons une analyse de cette erreur<sup>2</sup>.

En ayant masqué le croisement propre dont dépendait le principe de l'alternance s'imposant entre S et  $\Sigma$ , le graphiste s'est tendu son propre piège consistant à respecter ce même principe de l'alternance entre  $\Sigma$  et I lorsqu'il n'y a pas de croisement propre, afin de ne pas provoquer d'enlacement dans une chaîne de ce type (chaîne fikéenne de Soury).

---

2. Ce que nous en disons ici ne prétend pas être vrai, mais irréfutable : personne ne peut prouver le contraire. Nous mettons ainsi en évidence un savoir du graphiste qui a visé si juste dans l'erreur.

Nous avons construit depuis lors une méthode de coloriage<sup>3</sup> qui peinturlure ce comptage rigoureux dans les chaînes et les nœuds, afin de permettre de contrôler, chacun pour son propre compte, l'effet de ses erreurs et l'acte qui consiste à faire glisser le rond  $\Sigma$ .

Cet événement est au principe de la structure du sujet écrite en termes de nœuds dans la présentation de Lacan.

Nous avons pu construire ensuite dans cet ordre d'idée un mouvement entre chaînes qui donne son effectivité à la transformation effectuée, dans son séminaire *R.S.I.*, par Lacan, afin de libérer le rond  $\Sigma$  (Œdipe, réalité psychique, symptôme) de cette chaîne à quatre ronds et de la réduire ainsi à la chaîne à trois ronds (effectivité).

Le dessin de la figure 3, page 57 *Scilicet* 6/7, est aussi fautif. L'articulation de la faute, de l'erreur et du lapsus avec le « fait exprès » est toujours d'actualité, plus de quinze ans après<sup>4</sup>. « L'erreur de bonne foi est de toutes la plus impardonnable<sup>5</sup> ». Il y a donc matière à y revenir une prochaine fois, entre folie, non-dupe et dupe de la manière qui conviendrait.

---

3. J.-M. Vappercau, « D'une autre orientation dans le champ des chaînes et des nœuds et du nombre de nœuds », *Cahiers de géométrie différentielle et de topologie catégorique*, Amiens 1995.

4. *R.S.I.* leçon du 11 mars 1975, *Ornicar* ? n°5 pages 22 à 25, édition dactylographiée page 107 à 110, figures pages 117 à 122.

5. Jacques Lacan, « La science et la vérité », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 859. (Nous avons rétabli le pluriel à « toutes ».)



Résumés  
Resúmenes (*traducidos por Rodrigo Toscano*)  
Abstracts (*translated by Catherine Béziat*)

*Guy Le Gaufey*

« Tous ces objets qui nous tournent le dos... »

Plutôt que de traiter de l'**objet fétiche** isolément, on propose ici de le prendre à l'intérieur d'une série où il côtoierait à la fois la **relique chrétienne** et l'**objet phobique**, au titre de ces « objets » dont la mise en fonction fait... qu'ils nous tournent le dos, qu'ils ne nous présentent aucune *face* dans laquelle nous pourrions narcissiquement nous reconnaître. D'où une brève étude de la relique au temps de saint Augustin, et un aperçu de quelques conséquences liées à l'existence de tels objets dans l'univers classique de la **représentation**, univers qui reste massivement celui de Freud.

« Todos esos objetos que nos dan la espalda... »

Mas bien que tratar aisladamente del **objeto fetiche**, se sugiere situarlo al interior de una serie donde bordearía simultaneamente la **reliquia cristiana** y el **objeto fóbico** con rango des esos «objetos» cuya puesta en función hace... que nos den la espalda, que no nos presenten ninguna faz en la cual, narcicfsticamente, pudiéramos reconocernos. A partir de ahí el breve estudio de la reliquia en tiempos de San Agustín y un vistazo sobre algunas consecuencias en relación a la existencia de esos objetos en el universo clásico de la **representación**, universo que, masivamente, es el de Freud.

“Objects with their backs turned...”

Rather than treat the **fetish object** separately, we have studied it as part of a wider category, alongside the **Christian relic** and the **phobic object**. It belongs to that group of “objects” which, because of their function... turn their backs on us and present no face to recognize ourselves in narcissistically. Hence a brief study of the relic at the time of Saint Augustine, and of certain consequences of the existence of such objects in the classical universe of **representation**, which remains fundamentally that of Freud.

*Paul-Laurent Assoun*

« Le fétiche ou l'objet au pied de la lettre »

En indiquant comme **fétiche** un certain « éclat sur le nez », Freud débusque un jeu sur les mots – translinguistique – qui révèle que le **fétichisme** peut naître d'un « pataquès ». « Collage » d'un appendice anatomique et d'un effet « incorporel » qui place le fétiche en ce point d'épreuves de forces entre le **corps** et la **lettre**. Cela permet de fonder la métaphore freudienne d'origine de la **Spaltung**, « **clivage** » à prendre au sens propre, cristallographique. Le fétiche permet d'archiver la « **sédimentation** » du sujet face à l'épreuve de castration. Prise du sujet dans la lettre qui aurait un « **pied** »... dans l'objet.

### «El fetiche o el objeto al pie de la letra»

Al indicar como **fetiche** un cierto «brillo en la nariz», Freud hace emerger un juego de palabras – translingüístico – que revela que el **fetichismo** puede nacer de un «disparate» («pataqués»). Enredo («Collage») de un apéndice anatómico y de un efecto incorporal que sitúa al fetiche en un punto de forcejeo entre el cuerpo y la **letra**. Ello permite fundar la metáfora freudiana del origen de la **Spaltung**, «**clivage**» a tomar en su sentido propio, cristalográfico. El fetiche permite archivar la «sedimentación» del sujeto ante la prueba de castración. Captura del sujeto en la letra, la cual estaría con un «**pie**»... en el objeto.

#### “The fetish or the literal object”

By calling a **fetish** a certain “*glance on the nose*”, Freud found a translinguistic wordplay which showed that **fetichism** can arise from a mispronunciation. The connection of a body part to an intangible effect places the fetish at the point where the body and the **letter** come into conflict. This is the foundation of the Freudian metaphors at the source of the **Spaltung**, literally a “**splitting**” in the crystallographic sense. The fetish makes it possible to classify the layers of the subject, build up in response to the fear of castration. The subject is in the grips of a literal meaning with **roots** in the object.

Alfred Binet

#### « Le fétichisme dans l’amour »

Par cet article de 1887, Alfred Binet (1857-1911) inaugure l’usage sexologique du « **fétichisme** » que reprendra Freud dans ses **Trois essais sur la théorie du sexuel**. Cherchant à comprendre pourquoi on aime « telle personne plutôt que telle autre », Binet analyse ici la prégnance du **fétiche** dans l’**amour**. A la symphonie « polythéiste » des excitations, le fétichiste n’accède pas ; il *revient toujours au premier amour* « monothéiste » d’un unique objet, préférant la partie au tout.

#### «El fetichismo en el amor»

Con este artículo del año 1887, Alfred Binet (1857-1911) inaugura el uso sexológico del «**fetichismo**» que Freud retomará en sus **Tres ensayos de teoría sexual**. Binet analiza aquí lo apremiante del **fetiche** en el **amor** buscando comprender el por qué se ama «tal persona más que a tal otra». El fetiche no tiene acceso a la sinfonía «politeista» de las excitaciones; él *vuelve siempre al primer amor* «monoteista» de un único objeto, prefiriendo la parte al todo.

#### “Fetichism and Love”

In this article dated 1887, Alfred Binet (1857-1911) was the first to discuss **fetichism** from a sexological point of view, as it was taken up later by Freud in **Three Essays on the Theory of Sexuality**. Binet explores why one loves “*a certain person and not another*”, and analyzes the potency of the **fetish** in the feeling of **love**. The fetishist does not have access to the “polytheistic” symphony of stimulations and always reverts to his or her first “monotheistic” love for a single object, preferring the part to the whole.

Frédéric Gros

## « La relation d'œuvre »

Le **fétiche**, tel que la psychanalyse le conceptualise, se comprend mieux à partir d'une **relation d'œuvre** qu'à partir de ce rapport du sujet à l'objet dont une large part de la tradition philosophique tente de faire état. La relation d'œuvre, donnée dans l'expérience artistique, introduit entre l'affirmation du créateur et la présence de l'œuvre un jeu de perpétuelles esquives. Ce jeu est étudié avec deux textes : le **Pygmalion** de Rousseau, et **Le chef-d'œuvre inconnu** de Balzac. S'y donnent à penser deux figures historiquement distinctes de la relation d'œuvre (et donc aussi bien du fétiche) confrontées en conclusion à l'énigmatique **absence d'œuvre** de Foucault.

## «La relación de obra»

Tal como el psicoanálisis lo conceptualiza, el **fetich**, se comprende mejor a partir de una **relación de obra** y no de esa relación del sujeto al objeto de la cual una gran parte de la tradición filosófica intenta dar cuenta. La relación de obra, dada en la experiencia artística, introduce entre la afirmación del creador y la presencia de la obra un juego de esquivas perpetuas. Tal juego se estudia con dos textos: el **Pigmalión** de Rousseau y **La obra maestra desconocida** de Balzac. Ahí se dan para pensar dos figuras históricamente distintas de la relación de obra (y también pues del fetiche) confrontadas en conclusión a la enigmática **ausencia de obra** de Foucault.

## “The relation to the works”

The psychoanalytical concept of the **fetish** is easier to understand on the basis of the **relation to the works** than the subject's relation to the object, to which much philosophical thought has been devoted. The artist's relation to his work, a given of the artistic experience, introduces a unending play of avoidance between the artist' affirmation and the presence of the work. We have studied this play through two works: Rousseau's **Pygmalion** and Balzac's **The Unknown Masterpiece**. These works provide two historically distinct forms of the relation to the work of art (and hence to the fetish). Lastly, we confront both views to Foucault's enigmatic concept of the **absence of works**.

Bernard Casanova

## « Éclats de clinique »

Il semble que, dans la pratique analytique, le ternaire lacanien **RSI** ne fasse pas obstacle à la vieille classification psychopathologique **perversion, névrose, psychose** ; et pourtant celle-ci concerne un appareil psychique étranger à RSI. Alors quelle **clinique** pour la psychanalyse aujourd'hui ?

## «Destellos de clínica»

Parece que en la práctica analítica, el ternario lacaniano **RSI** no plantea obstáculo a la vieja clasificación psicopatológica: **perversión, neurosis, psicosis**; y por lo tanto ella tiene que ver con un aparato psíquico ajeno a RSI. Entonces, qué **clínica** hoy para el psicoanálisis?

## “Glances on a type of clinic”

In the practice of analysis, Lacan's **RSI** triad does not seem to contradict the old psychopathological classification of **perversion, neurosis** and **psychosis**. Yet the old classification relates to a radically different psychical system from that of RSI. The question is what **clinic** applies to psychoanalysis today.

# Littoral a publié

## Blasons de la phobie

n° 1 juin 1981

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

## 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. Villard*. Les procédés de figuration du rêve, *M. Safouan*. Un concept de Freud : *Die Rücksicht auf Darstellbarkeit*, *D. Arnoux*. Quand... «la plupart des rêves vont plus vite que l'analyse», *F. 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 Gaufey*. Un lieu commun à la paranoïa et à la psychanalyse, *P. Alerini*. Jean-Jacques ou Jean-Baptiste, *B. Saint Girons*. «Des trésors aveuglants d'authenticité», *C. Amirault*.

## Abords topologiques

n° 5 juin 1982

Une écriture de contours, *J.-C. Terrasson*. Note sur la Trinité, *P. Julien*. De l'écriture nodale, *E. Porge*. Séances mathématiques, *P. Soury*. Lire autrement que quiconque, *M. Villard*. Du discord paranoïaque II, *J. Allouch*. L'écriture de l'araignée divinitrice, *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 Gaufey*.

## Intension et extension de la psychanalyse

n° 6 octobre 1982

Kant avec Sade ?, *T. Marchaisse*. Du discord paranoïaque III, *J. Allouch*. Remarques sur *Das Ding* dans l'«Esquisse», *J.-P. Dreyfuss*. Séances mathématiques II, *P. Soury*. J.-M. Olivier : «Lautréamont le texte du vampire», *R. 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. Stoianoff*. 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. Bourdiau*.

## La discursivité

---

n° 9 juin 1983

Qu'est-ce qu'un auteur ? *M. Foucault*. Les trois petits points du «retour à...», *J. Allouch*. Le discours mystique. Histoire et méthode, *A. de 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-Brunval*. 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 Gouffey*. M. Duras ou le ravissement du réel, *J.-L. Sous*. De l'amitié, *A. Mizubayashi*. Premiers pas, *J.-Y. Pouilloux*. Amae 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 scientiste : Empédocle chez Freud, *J. Bollack*. So what ?, *J. Allouch*. L'amour entre savoir et ignorance, *D. Arnoux*. Deuil et passion : un art de perdre, *D. Cromphout*. Stratégie de la rencontre, *J. 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 Gouffey*. 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. Georjin*.

## **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 Gouffey*. 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. Hajlblum. «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 Gaufey. 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 Gaufey. 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. Ritvo. 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 Gaufey. Masculin et féminin, W. Fließ. 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 Möbius 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, Esquirol, 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 Gaufey. 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. Melanotte. Perturbation dans pernépsy, J. Allouch. De l'efficiency 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-Théliér. 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 griffonnage, 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 Gaufey. 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 frérocité

---

n° 30 octobre 1990

Pour introduire à la frérocité, M.-M. Chatel. Un écran à l'envie, E. Porge. Frère semblant, J. Aulal. Les germains patri- et matrilineaires : 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 frérocité du pacte, G. Le Gaufey. Sigmund 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 Blan-

chot, *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 Tasinato, *J. Allouch*. *Ethnopsychanalyse en pays bamiléké*, Charles-Henry Pradelles de Latour, *M. Abélès*. *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. Maillet*. Max Graf, *gobetweeen* 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 fon-

dements 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. Moraless*. « 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 nuncijs)*, 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'autre monde*, Berbiguier de Terre Neuve du Thym, *G. Zimra*. *Penser la folie, Essais sur Michel Foucault*, *B. Casanova*. *Présentation du Thésaurus Jacques Lacan*, (T.1) *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. Paira-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*.

### **Pléthore de sens**

---

n° 39 février 1994

Sens ou effet de sens, *M.-M. Chatel*. La dictée de Jung, *G.-H. Melenotte*. La méditation de Dora, *C. Dorner*. Les origines du mal dans la mythologie africaine, *C.-H. Pradelles de Latour*. Giordano Bruno, l'expérience tragique de l'insensé, *L. Favard*. D'un cas de paranoïa qui résiste à la théorie freudienne, *G. Pelland*. *Écrits sur la psychanalyse*. Louis Althusser, *B. Casanova*. *La main du prince*. Michele Benvenaga, *Tomaso Costo*, *T. Negri*. *La parole ou la mort*. Moustapha Safouan, *P. Julien*, *Naître à la folie*. Henri Grivois, *D. Arnoux*. *Louis II de Bavière selon Ernst Wagner, paranoïaque dramaturge*. Anne-Marie Vintras, *J. M. Cano López*. *Malaise dans la procréation*. Marie-Magdeleine Chatel, *M. Safouan*. *Écrits d'aliénés*, *G. Ferdière*.

### **Témoin Schreber**

---

n° 40 juin 1994

Voix de Daniel Paul Schreber. Une nosologie ? *F. Jandrot-Louka*. De père en fils, une mission Schreber, *M.-M. Chatel*. Qui après tout connaît le docteur Schreber ? *J. Germond*. La fabrique du Nom-du-Père, *R. Léthier*. La fidélité infidèle, *J. Pairea Pemberton*. Hérésies, de Ferenczi à Lacan, *Ch. Azouri*. Thésaurus Lacan, volume I, annexe. *Citations de publications de Lacan par lui-même dans l'ensemble de l'œuvre écrite*, *D. Lécuru*. Encore Emma sur Yvette Guilbert, *R. Andrade*. Sandor Ferenczi, *Les écrits de Budapest*, *V. Plard*. Christian La-

val, *Jeremy Bentham*, *Le pouvoir des fictions*, *M. A. Soubbotnik*. Une contribution à l'analyse de la réaction thérapeutique négative, traduction Jean-Paul Bucher, *J. Rivière*.

### **Sa sainteté le symptôme**

---

n° 41 novembre 1994

A propos de la « Madeleine » de Pierre Janet, *Études carmélitaines*. Histoires de symptômes, histoires d'âme, *J. Maître*. Du symptôme comme tenant hypothétiquement lieu de sainteté, *J. Allouch*. Deux textes de Marc-François Lacan, *présentés par J. Sédat*. Un « saint » qui laisse à désirer, *L. Cornaz*. Foi faite au sujet supposé savoir, *L. Favard*. Le hoquet d'Aristophane, *J.-L. Sous*. Dialogue avec le symptôme, *M.-M. Chatel*. L'afreudisiaque Lacan dans la galaxie de la langue, *H. de Campos*. Analytique du drapé, *D. Arnoux*. *Le paradoxe du menteur*. *Sur Laclós*, Pierre Bayard, *F. Jandrot-Louka*. Sur la répétition, Séance à la Société d'ethnographie le 14 janvier 1928, *échange entre L. Marin et G. G. de Clérambault*.

## Publications E.P.E.L.

- Jean ALLOUCH, *Lettre pour lettre*. Transcrire, traduire, translittérer, 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. Toulouse, Érès, coll. « Littoral », 1985)
- Guy LE GAUFEY, *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 LE CONTE).
- Eugen BLEULER, *Dementia praecox ou groupe des schizophrénies*, coédition E.P.E.L./G.R.E.C., 1993, 672 p. (suivi de *La conception d'Eugen Bleuler*, de Henri EY).
- Sándor FERENCZI, *Les Écrits de Budapest*, Paris, E.P.E.L., 1994, 312 p. (traduction de Györgyi KURCZ et Claude LORIN, préface de Wladimir GRANOFF).
- Denis LÉCURU, *Citations d'auteurs et de publications dans l'ensemble de l'œuvre écrite. (Thésaurus Lacan, volume I)*, Paris, E.P.E.L., 1994, 264 p.
- Joël DOR, *Nouvelle bibliographie des travaux de Jacques Lacan (Thésaurus Lacan, volume II)*, Paris, E.P.E.L., 1994, 284 p.
- Guy LE GAUFEY, *L'éviction de l'origine*, Paris, E.P.E.L., 1994, 234 p.
- Wilhelm WAIBLINGER, *Vie, poésie et folie de Friedrich Hölderlin*, Paris, E.P.E.L., 1994, 90 p. (Préface de Pierre MOREL. Présentation et traduction de Catherine DARIC suivi de M. MOREAU, *Un psychiatre amateur en 1830 : Wilhelm Waiblinger*).
- Jean ALLOUCH, *Marguerite, ou l' Aimée de Lacan*, 2<sup>e</sup> édition revue et augmentée, Paris, E.P.E.L., 1994, 678 p.

### **A paraître**

- Ernst Wagner, Robert Gaupp, un monstre et son psychiatre.*  
(présentation de Anne-Marie Vindras).

### **Revues**

- 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.
- L'UNEBÉVUE* n° 5, « Parler aux murs », Paris, E.P.E.L., printemps-été 1994, 196 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 : Éric Legroux, Christine Toutin-Thélier, Mayette Viltard).

Sigmund FREUD, *Remarques psychanalytiques sur un cas de paranoïa (Dementia paranoides) décrit autobiographiquement / Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia paranoides)*, Paris, E.P.E.L., printemps 1993. (Traduction : Éric Legroux, Christine Toutin-Théliér, 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 : Éric Legroux, Christine Toutin-Théliér, 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 : Éric Legroux, Christine Toutin-Théliér, Mayette Viltard).

C.G. JUNG, *De l'importance du père dans le destin de l'individu*, Paris, E.P.E.L., automne-hiver 1993.

Sigmund FREUD, *Pour introduire le narcissisme / Zur Einführung des Narzismus*, Paris, E.P.E.L., printemps-été 1994, (traduction : Éric Legroux, Christine Toutin-Théliér, Mayette Viltard).

### ***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

Gottlob FREGE, Bertrand RUSSELL, *Correspondance* juin 1902-décembre 1904, mars-juin 1912. Texte bilingue. Traduction et introduction de Catherine Webern, Paris, E.P.E.L., novembre 1994, 114 p.



Goeffrey Gorer

Ni pleurs  
ni couronnes

précédé de

Pornographie  
de la mort

préface de Michel Vovelle

Jean Allouch

Erotique  
du deuil  
au temps  
de la mort  
sèche

EPEL

29, RUE MADAME, 75006 PARIS

## Vient de paraître aux éditions E.P.E.L.

### Geoffrey Gorer, *Ni pleurs ni couronnes* précédé de *Pornographie de la mort*

Préface de Michel Vovelle,  
traduit de l'anglais par Hélène Allouch.

Gorer fut le premier à prendre acte de ce que, depuis la Première Guerre mondiale (au moment même où Freud écrivait *Deuil et mélancolie*), un radical changement avait eu lieu, en Occident, dans le rapport à la mort et l'expérience du deuil. Comme l'avait été la sexualité, la mort est désormais rejetée, et le deuil, en perdant son statut social de rite, est devenu indécent.

Mars 1995  
un volume 15,5 × 23,5  
208 p. ~ 140 F  
Éditions E.P.E.L.

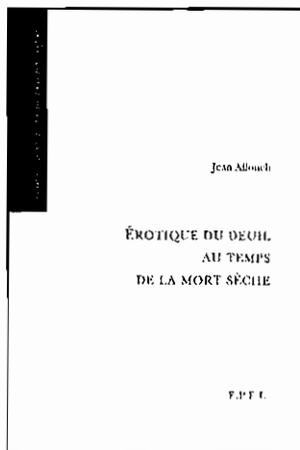


### Jean Allouch, *Érotique du deuil au temps de la mort sèche*

Jean Allouch interroge avec Philippe Ariès la version psychanalytique de *Deuil et mélancolie*. Survivance de la mort romantique, elle laisse place à la mort sèche. L'interprétation d'*Hamlet* par Lacan introduit à une thèse neuve : l'objet du deuil est insubstituable. Accomplir le deuil n'est pas changer d'objet mais modifier le rapport à l'objet. Perdre quelqu'un est aussi perdre un bout de soi. La lecture d'une nouvelle de Kenzaburo Ôe précise la notion de *gracieux sacrifice de deuil*.

En filigrane de ces trois études, l'ombre grise de la mort d'un enfant vient tendre ses filets de rêves et de cauchemars.

Avril 1995  
un volume 15,5 × 23,5  
384 p. ~ 190 F  
Éditions E.P.E.L.





Revue du

# Littoral

**Je souhaite compléter ma collection\***

1	<i>Blasons de la phobie</i> .....	120 F	21	<i>Identité psychotique</i> .....	120 F
2	<i>La main du rêve</i> .....	120 F	22	<i>De S. I. R.</i> .....	120 F
3/4	<i>L'assertitude paranoïaque (épuisé)</i>		23/24	<i>La déclaration de sexe</i> .....	160 F
5	<i>Abords topologiques</i> .....	120 F	25	<i>Il court il court, le sujet</i> .....	120 F
6	<i>Intension et extension de la psychanalyse</i> .....	120 F	26	<i>Clinique du psychanalyste</i> .....	120 F
7/8	<i>L'instance de la lettre</i> .....	160 F	27/28	<i>Exercices du désir</i> .....	160 F
9	<i>La discursivité</i> .....	120 F	29	<i>L'assentiment à la psychanalyse</i> .....	120 F
10	<i>La sensure</i> .....	120 F	30	<i>La Frérocité</i> .....	130 F
11/12	<i>Du père</i> .....	160 F	31/32	<i>La connaissance paranoïaque</i> .....	165 F
13	<i>Traduction de Freud, transcription de Lacan</i> .....	120 F	33	<i>Lettres silencieuses</i> .....	130 F
14	<i>Freud Lacan, quelle articulation ?</i> .....	130 F	34/35	<i>La part du secrétaire</i> .....	165 F
15/16	<i>L'hainamoration de transfert</i> .....	160 F	36	<i>Écritures lacaniennes</i> .....	130 F
17	<i>Action du public dans la psychanalyse</i> .....	120 F	37	<i>Une folie d'après Lacan</i> .....	140 F
18	<i>L'enfant et le psychanalyste (épuisé)</i>		38	<i>Fous à lire</i> .....	140 F
19/20	<i>Quand l'inconscient se fait savoir</i> .....	160 F	39	<i>Pléthore de sens</i> .....	140 F
			40	<i>Témoin Schreber</i> .....	140 F
			41	<i>Sa sainteté le symptôme</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 1995 (n<sup>os</sup> 42 et 43)

Ci-joint chèque de ..... F, à l'ordre de Revue du Littoral

Veuillez me faire parvenir un reçu

Revue du Littoral

29, rue Madame, 75006 Paris ☎ 45 49 29 36

**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>PVF</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-Élysées, 75008 Paris
<i>Librairie de Paris S.A.</i>	7-9-11, place Clichy, 750017 Paris
<i>Librairie parisienne de la radio</i>	43, rue de Dunkerque, 75010 Paris

**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 Devisse, 33000 Bordeaux
<i>Les Volcans-L631</i>	80, boulevard Gergovia, 63000 Clermont-Ferrand
<i>Passerelle</i>	5, rue de la Sous-Préfecture, 39000 Dole
<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>Ombres blanches</i>	50, rue Gambetta, 31000 Toulouse
<i>Le Livre</i>	46, rue du Grand-Marché, 37000 Tours
<i>La Boîte à livres</i>	9, rue des Halles, 37000 Tours
<i>Le Furet du Nord</i>	Place du général De Gaulle, 59000 Lille

**A l'étranger**

<i>La Licorne</i>	36, rue Xavier De Bue, 1180 Bruxelles
-------------------	---------------------------------------

**La revue est distribuée par DISTIQUE**

Sommaires et index peuvent être consultés par minitel : 3615-Édipe

### **ÉCLAT DU FÉTICHE**

Tous ces objets qui nous tournent le dos...  
Le fétiche ou l'objet au pied de la lettre  
Le fétichisme dans l'amour  
La relation d'œuvre  
Éclats de clinique

### **LECTURE**

*L'éviction de l'origine*  
Guy Le Gaufey

*L'œuvre claire, Lacan, la science, la philosophie*  
Jean-Claude Milner

*Adieu, essai sur la mort des dieux*  
Jean-Christophe Bailly

*Vie, poésie et folie de Friedrich Hölderlin*  
Wilhelm Waiblinger

*Les deux sœurs et leur mère*  
Françoise Héritier

*L'écriture ou le tragique de la transmission*  
Laurent Cornaz

*Vol d'idées ? Wilhelm Fließ, son plagiat et Freud*  
Erik Porge

### **DOCUMENT**

Lettre de Charles Fließ à son frère Robert  
Nécrologie de Wilhelm Fließ

### **ERRATUM**

Une erreur de perspective

