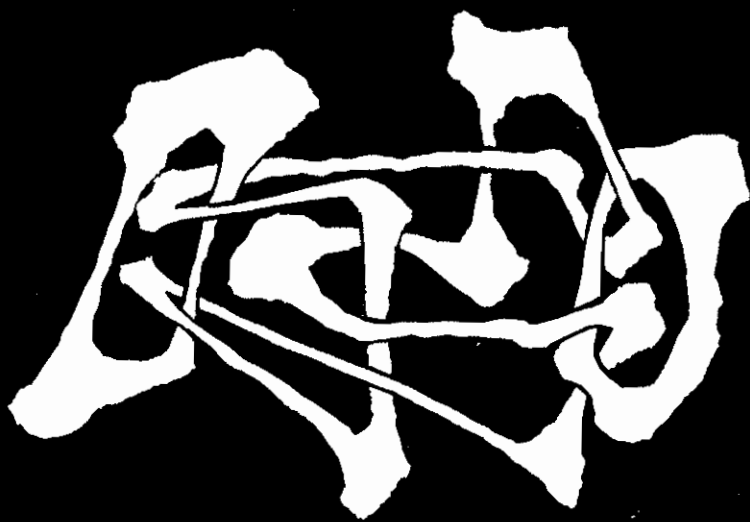


Revue de psychanalyse

Littoral



9

La discursivité

Littoral

N° 9 LA DISCURSIVITÉ

- Michel Foucault 3 *Qu'est-ce qu'un auteur?*
(Conférence du 22 février 1969)
- Jean Allouch 39 *Les trois petits points du « retour à... »*

LA MYSTIQUE : FABLE OU DISCOURS ?

- Alain de Libera, Frédéric Nef 79 *Le discours mystique. Histoire et méthode.*
- Guy Le Gaufey 103 *La feinte mystique*
- Philippe Julien 117 *Y a-t-il un discours de la mystique ?*

INTENSION ET EXTENSION DE LA PSYCHANALYSE

- Dossier 127 *Exorbitantes sœurs Papin*
- André Comte-Sponville 147 *Spinoza contre les herméneutes*
- Albert Fontaine 165 *Les silences de la lettre*
-

Dessin de couverture réalisé pour LITTORAL par Xia Jia-nong
Publié avec le concours du Centre National des Lettres

SONT DE LA REVUE :

● *un comité de rédaction*

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

● *des correspondants*

en France :

C. Amirault (Bordeaux), M. Banastier (Rouen), C. Bertrand (Le Havre), J. Briffe (Antibes), B. Casanova (Tours), E. Decocq (Reims), M. Demangeat (Bordeaux), J.-P. Dreyfuss (Strasbourg), J. Fourton (Limoges), J. François (Marseille), M. Gauthron (Angers), N. Glissant-Succab (Antilles), A. Gorges (Orléans), P. Marie (Nice), J. Milhau (Nîmes), D. Poissonnier (Lille), A.-M. Ringenbach (Le Havre), P. Sorel (Lyon), M. Thiberge (Toulouse), F. Wilder (Montpellier), H. Zysman (Besançon) ;

à l'étranger :

J. Bennani (Rabat), D. Cromphout (Bruxelles), M. Drazien (Rome), S. Gilbert (Oslo), M. Halayem (Tunisie), G. Izaguirre (Buenos Aires), A. Patsalides (Californie), F. Peraldi (Montréal), W.J. Richardson (Boston), S. Schneiderman (New York), C. Simoes (Brasilia), M.F. Sosa (Mexico).

Rédaction : Littoral, 1, rue des Feuillantines, 75005 Paris.

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

Conditions générales d'abonnement :

— annuel (4 numéros) : France : 255 F.
Etranger : 280 F.

(Pour les envois par avion, ajouter 40 F)

— de soutien : 500 F.

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

QU'EST-CE QU'UN AUTEUR ? *

M. Michel FOUCAULT, professeur au Centre Universitaire Expérimental de Vincennes, se proposait de développer devant les membres de la Société Française de Philosophie les arguments suivants :

« Qu'importe qui parle ? » En cette indifférence, s'affirme le principe éthique, le plus fondamental peut-être, de l'écriture contemporaine. L'effacement de l'auteur est devenu, pour la critique, un thème désormais quotidien. Mais l'essentiel n'est pas de constater une fois de plus sa disparition ; il faut repérer, comme lieu vide — à la fois indifférent et contraignant —, les emplacements où s'exerce sa fonction.

1. Le nom d'auteur : impossibilité de le traiter comme une description définie ; mais impossibilité également de le traiter comme un nom propre ordinaire.

2. Le rapport d'appropriation : l'auteur n'est exactement ni le propriétaire ni le responsable de ses textes ; il n'en est ni le producteur ni l'inventeur. Quelle est la nature du « speech act » qui permet de dire qu'il y a œuvre.

3. Le rapport d'attribution. L'auteur est sans doute celui auquel on peut attribuer ce qui a été dit ou écrit. Mais l'attribution — même lorsqu'il s'agit d'un auteur connu — est le résultat d'opérations critiques complexes et rarement justifiées. Les incertitudes de l'« opus ».

* Conférence à la Société Française de Philosophie, le 22 février 1969, publiée dans le *Bulletin de la S.F.P.*, juillet-septembre 1969. Nous remercions Michel Foucault d'avoir donné son accord pour la republication de ce texte.

4. La position de l'auteur. Position de l'auteur dans le livre (usage des embrayeurs ; fonctions des préfaces ; simulacres du scripteur, du récitant, du confident, du mémorialiste). Position de l'auteur dans les différents types de discours (dans le discours philosophique par exemple). Position de l'auteur dans un champ discursif (Qu'est-ce que le fondateur d'une discipline ? Que peut signifier le « retour à... » comme moment décisif dans la transformation d'un champ de discours ?).

COMPTE-RENDU DE LA SÉANCE

La séance est ouverte à 16 h. 45 au Collège de France, Salle n° 6, sous la présidence de M. Jean WAHL.

M. Jean Wahl. — Nous avons le plaisir d'avoir aujourd'hui parmi nous Michel Foucault. Nous avons été un peu impatients de sa venue, un peu inquiets de son retard, mais il est là. Je ne vous le présente pas, c'est le « vrai » Michel Foucault, celui des *Mots et les Choses*, celui de la thèse sur *La Folie*. Je lui laisse tout de suite la parole.

M. Michel Foucault. — Je crois — sans en être d'ailleurs très sûr — qu'il est de tradition d'apporter à cette Société de Philosophie le résultat de travaux déjà achevés, pour les proposer à votre examen et à votre critique. Malheureusement, ce que je vous apporte aujourd'hui est beaucoup trop mince, je le crains, pour mériter votre attention : c'est un projet que je voudrais vous soumettre, un essai d'analyse dont j'entrevois à peine encore les grandes lignes ; mais il m'a semblé qu'en m'efforçant de les tracer devant vous, en vous demandant de les juger et de les rectifier, j'étais, « en bon névrosé », à la recherche d'un double bénéficiaire : celui d'abord de soustraire les résultats d'un travail qui n'existe pas encore à la rigueur de vos objections, et celui, de le faire bénéficier, au moment de sa naissance, non seulement de votre parrainage, mais de vos suggestions.

Et je voudrais vous adresser une autre demande ; c'est de ne pas m'en vouloir si, en vous écoutant tout à l'heure me poser des questions, j'éprouve encore, et ici surtout, l'absence d'une voix qui m'a été jusqu'ici indispensable ; vous comprendrez bien que tout à l'heure c'est

encore mon premier maître que je chercherai invinciblement à entendre. Après tout, de mon projet initial de travail, c'est à lui que j'avais d'abord parlé ; à coup sûr, j'aurais eu grand besoin qu'il assiste à l'ébauche de celui-ci et qu'il m'aide une fois encore dans mes incertitudes. Mais après tout, puisque l'absence est le lieu premier du discours, acceptez, je vous en prie, que ce soit à lui, en premier lieu, que je m'adresse ce soir.

Le sujet que j'ai proposé : « Qu'est-ce qu'un auteur ? », il me faut, évidemment, le justifier un peu devant vous.

Si j'ai choisi de traiter cette question peut-être un peu étrange, c'est d'abord que je voulais faire une certaine critique de ce qu'il m'est arrivé autrefois d'écrire. Et revenir sur un certain nombre d'imprudences qu'il m'est arrivé de commettre. Dans *Les Mots et les choses*, j'avais tenté d'analyser des masses verbales, des sortes de nappes discursives, qui n'étaient pas scandées par les unités habituelles du livre, de l'œuvre et de l'auteur. Je parlais en général de l'« histoire naturelle », ou de l'« analyse des richesses », ou de « l'économie politique », mais non point d'ouvrages ou d'écrivains. Pourtant, tout au long de ce texte, j'ai utilisé naïvement, c'est-à-dire sauvagement, des noms d'auteurs. J'ai parlé de Buffon, de Cuvier, de Ricardo, etc., et j'ai laissé ces noms fonctionner dans une ambiguïté fort embarrassante. Si bien que deux sortes d'objections pouvaient être légitimement formulées, et l'ont été en effet. D'un côté, on m'a dit : vous ne décrivez pas comme il faut Buffon, ni l'ensemble de l'œuvre de Buffon, et ce que vous dites sur Marx est dérisoirement insuffisant par rapport à la pensée de Marx. Ces objections étaient évidemment fondées, mais je ne pense pas qu'elles étaient tout à fait pertinentes par rapport à ce que je faisais ; car le problème pour moi n'était pas de décrire Buffon ou Marx, ni de restituer ce qu'ils avaient dit ou voulu dire : je cherchais simplement à trouver les règles selon lesquelles ils avaient formé un certain nombre de concepts ou d'ensembles théoriques qu'on peut rencontrer dans leurs textes. On a fait aussi une autre objection : vous formez, m'a-t-on dit, des familles monstrueuses, vous rapprochez des noms aussi manifestement opposés que ceux de Buffon et de Linné, vous mettez Cuvier à côté de Darwin, et cela contre le jeu le plus visible des parentés et des ressemblances naturelles. Là encore, je dirais que l'objection ne me semble pas convenir, car je n'ai jamais cherché à faire un tableau généalogique des individualités spirituelles, je n'ai pas voulu constituer un daguerréotype intellectuel du savant ou du naturaliste du xvii^e et du xviii^e siècle ; je n'ai voulu former aucune famille, ni sainte ni perverse, j'ai cherché simplement — ce qui était beaucoup plus modeste — les conditions de fonctionnement de pratiques discursives spécifiques.

Alors, me direz-vous, pourquoi avoir utilisé, dans *Les Mots et les choses*, des noms d'auteurs ? Il fallait, ou bien n'en utiliser aucun, ou bien définir la manière dont vous vous en servez. Cette objection-là est, je crois, parfaitement justifiée : j'ai essayé d'en mesurer les implications et les conséquences dans un texte qui va paraître bientôt ; j'essaie d'y donner statut à de grandes unités discursives comme celles qu'on appelle l'Histoire Naturelle ou l'Economie Politique ; je me suis demandé selon quelles méthodes, quels instruments on peut les repérer, les scander, les analyser et les décrire. Voilà le premier volet d'un travail entrepris il y a quelques années, et qui est achevé maintenant.

Mais une autre question se pose : celle de l'auteur — et c'est de celle-là que je voudrais vous entretenir maintenant. Cette notion d'auteur constitue le moment fort de l'individualisation dans l'histoire des idées, des connaissances, des littératures, dans l'histoire de la philosophie aussi, et celle des sciences. Même aujourd'hui, quand on fait l'histoire d'un concept, ou d'un genre littéraire, ou d'un type de philosophie, je crois qu'on n'en considère pas moins de telles unités comme des scansionnements relativement faibles, secondes, et superposées par rapport à l'unité première, solide et fondamentale, qui est celle de l'auteur et de l'œuvre.

Je laisserai de côté, au moins pour l'exposé de ce soir, l'analyse historico-sociologique du personnage de l'auteur. Comment l'auteur s'est individualisé dans une culture comme la nôtre, quel statut on lui a donné, à partir de quel moment, par exemple, on s'est mis à faire des recherches d'authenticité et d'attribution, dans quel système de valorisation l'auteur a été pris, à quel moment on a commencé à raconter la vie non plus des héros mais des auteurs, comment s'est instaurée cette catégorie fondamentale de la critique « l'homme-et-l'œuvre » — tout cela mériterait à coup sûr d'être analysé. Je voudrais pour l'instant envisager le seul rapport du texte à l'auteur, la manière dont le texte pointe vers cette figure qui lui est extérieure et antérieure, en apparence du moins.

Le thème dont je voudrais partir, j'en emprunte la formulation à Beckett : « Qu'importe qui parle, quelqu'un a dit, qu'importe qui parle. » Dans cette indifférence, je crois qu'il faut reconnaître un des principes éthiques fondamentaux de l'écriture contemporaine. Je dis « éthique », parce que cette indifférence n'est pas tellement un trait caractérisant la manière dont on parle ou dont on écrit ; elle est plutôt une sorte de règle immanente, sans cesse reprise, jamais tout à fait appliquée, un principe qui ne marque pas l'écriture comme résultat mais la domine comme pratique. Cette règle est trop connue pour qu'il soit besoin de l'analyser longtemps ; qu'il suffise ici de la spécifier par deux

de ses grands thèmes. On peut dire d'abord que l'écriture d'aujourd'hui s'est affranchie du thème de l'expression : elle n'est référée qu'à elle-même, et pourtant, elle n'est pas prise dans la forme de l'intériorité ; elle s'identifie à sa propre extériorité déployée. Ce qui veut dire qu'elle est un jeu de signes ordonné moins à son contenu signifié qu'à la nature même du signifiant ; mais aussi que cette régularité de l'écriture est toujours expérimentée du côté de ses limites ; elle est toujours en train de transgresser et d'inverser cette régularité qu'elle accepte et dont elle joue ; l'écriture se déploie comme un jeu qui va infailliblement au-delà de ses règles, et passe ainsi au-dehors. Dans l'écriture, il n'y va pas de la manifestation ou de l'exaltation du geste d'écrire ; il ne s'agit pas de l'épinglage d'un sujet dans un langage ; il est question de l'ouverture d'un espace où le sujet écrivant ne cesse de disparaître.

Le second thème est encore plus familier ; c'est la parenté de l'écriture à la mort. Ce lien renverse un thème millénaire ; le récit ou l'épopée des Grecs était destiné à perpétuer l'immortalité du héros, et si le héros acceptait de mourir jeune, c'était pour que sa vie, consacrée ainsi, et magnifiée par la mort, passe à l'immortalité ; le récit rachetait cette mort acceptée. D'une autre façon, le récit arabe — je pense aux *Mille et une Nuits* — avait aussi pour motivation, pour thème et prétexte, de ne pas mourir : on parlait, on racontait jusqu'au petit matin pour écarter la mort, pour repousser cette échéance qui devait fermer la bouche du narrateur. Le récit de Shéhérazade, c'est l'envers acharné du meurtre, c'est l'effort de toutes les nuits pour arriver à maintenir la mort hors du cercle de l'existence. Ce thème du récit ou de l'écriture faits pour conjurer la mort, notre culture l'a métamorphosé ; l'écriture est maintenant liée au sacrifice, au sacrifice même de la vie ; effacement volontaire qui n'a pas à être représenté dans les livres, puisqu'il est accompli dans l'existence même de l'écrivain. L'œuvre qui avait le devoir d'apporter l'immortalité a reçu maintenant le droit de tuer, d'être meurtrière de son auteur. Voyez Flaubert, Proust, Kafka. Mais il y a autre chose : ce rapport de l'écriture à la mort se manifeste aussi dans l'effacement des caractères individuels du sujet écrivant ; par toutes les chicanes qu'il établit entre lui et ce qu'il écrit, le sujet écrivant dérouté tous les signes de son individualité particulière ; la marque de l'écrivain n'est plus que la singularité de son absence ; il lui faut tenir le rôle du mort dans le jeu de l'écriture. Tout ceci est connu ; et il y a beau temps que la critique et la philosophie ont pris acte de cette disparition ou de cette mort de l'auteur.

Je ne suis pas sûr, cependant, qu'on ait tiré rigoureusement toutes les conséquences requises par ce constat, ni qu'on ait pris avec exactitude la

mesure de l'événement. Plus précisément, il me semble qu'un certain nombre de notions qui sont aujourd'hui destinées à se substituer au privilège de l'auteur, le bloquent, en fait, et esquivent ce qui devrait être dégagé. Je prendrai simplement deux de ces notions qui sont, je crois, aujourd'hui, singulièrement importantes.

La notion d'œuvre, d'abord. On dit, en effet (et c'est encore une thèse bien familière), que le propre de la critique n'est pas de dégager les rapports de l'œuvre à l'auteur, ni de vouloir reconstituer à travers des textes une pensée ou une expérience ; elle doit plutôt analyser l'œuvre dans sa structure, dans son architecture, dans sa forme intrinsèque et dans le jeu de ses relations internes. Or il faut aussitôt poser un problème : « Qu'est-ce qu'une œuvre ? », qu'est-ce donc que cette curieuse unité qu'on désigne du nom d'œuvre ? de quels éléments est-elle composée ? Une œuvre, n'est-ce pas ce qu'a écrit celui qui est un auteur ? On voit les difficultés surgir. Si un individu n'était pas un auteur, est-ce qu'on pourrait dire que ce qu'il a écrit, ou dit, ce qu'il a laissé dans ses papiers, ce qu'on a pu rapporter de ses propos, pourrait être appelé une « œuvre » ? Tant que Sade n'a pas été un auteur, qu'étaient donc ses papiers ? Des rouleaux de papier sur lesquels, à l'infini, pendant ses journées de prison, il déroulait ses fantasmes.

Mais supposons qu'on ait affaire à un auteur : est-ce que tout ce qu'il a écrit ou dit, tout ce qu'il a laissé derrière lui fait partie de son œuvre ? Problème à la fois théorique et technique. Quand on entreprend de publier, par exemple, les œuvres de Nietzsche, où faut-il s'arrêter ? Il faut tout publier, bien sûr, mais que veut dire ce « tout » ? Tout ce que Nietzsche a publié lui-même, c'est entendu. Les brouillons de ses œuvres ? Evidemment. Les projets d'aphorismes ? oui. Les ratures également, les notes au bas des carnets ? oui. Mais quand, à l'intérieur d'un carnet rempli d'aphorismes on trouve une référence, l'indication d'un rendez-vous ou d'une adresse, une note de blanchisserie : œuvre, ou pas œuvre ? Mais pourquoi pas ? Et ceci indéfiniment. Parmi les millions de traces laissées par quelqu'un après sa mort, comment peut-on définir une œuvre ? La théorie de l'œuvre n'existe pas, et ceux qui ingénûment entreprennent d'éditer des œuvres manquent d'une telle théorie et leur travail empirique s'en trouve bien vite paralysé. Et on pourrait continuer : est-ce qu'on peut dire que les *Mille et une Nuits* constituent une œuvre ? Et les *Stromates* de Clément d'Alexandrie ou les *Vies* de Diogène Laërce ? On aperçoit quel foisonnement de questions se pose à propos de cette notion d'œuvre. De sorte qu'il est insuffisant d'affirmer : passons-nous de l'écrivain, passons-nous de l'auteur, et allons étudier, en elle-même, l'œuvre. Le mot « œuvre », et

l'unité qu'il désigne, sont probablement aussi problématiques que l'individualité de l'auteur.

Une autre notion, je crois, bloque le constat de disparition de l'auteur et retient en quelque sorte la pensée au bord de cet effacement ; avec subtilité, elle préserve encore l'existence de l'auteur. C'est la notion d'écriture. En toute rigueur, elle devrait permettre non seulement de se passer de la référence à l'auteur, mais de donner statut à son absence nouvelle. Dans le statut qu'on donne actuellement à la notion d'écriture, il n'est question, en effet, ni du geste d'écrire, ni de la marque (symptôme ou signe) de ce qu'aurait voulu dire quelqu'un ; on s'efforce avec une remarquable profondeur de penser la condition en général de tout texte, la condition à la fois de l'espace où il se disperse et du temps où il se déploie.

Je me demande si, réduite parfois à un usage courant, cette notion ne transpose pas, dans un anonymat transcendantal, les caractères empiriques de l'auteur. Il arrive qu'on se contente d'effacer les marques trop visibles de l'empiricité de l'auteur en faisant jouer, l'une parallèlement à l'autre, l'une contre l'autre, deux manières de la caractériser : la modalité critique et la modalité religieuse. En effet, prêter à l'écriture un statut originaire, n'est-ce pas une manière de retraduire en termes transcendants, d'une part, l'affirmation théologique de son caractère sacré, et, d'autre part, l'affirmation critique de son caractère créateur ? Admettre que l'écriture est en quelque sorte, par l'histoire même qu'elle a rendu possible, soumise à l'épreuve de l'oubli et de la répression, est-ce que ce n'est pas représenter en termes transcendants le principe religieux du sens caché (avec la nécessité d'interpréter) et le principe critique des significations implicites, des déterminations silencieuses, des contenus obscurs (avec la nécessité de commenter). Enfin, penser l'écriture comme absence, est-ce que ce n'est pas tout simplement répéter en termes transcendants le principe religieux de la tradition à la fois inaltérable et jamais remplie, et le principe esthétique de la survie de l'œuvre, de son maintien par delà la mort, et de son excès énigmatique par rapport à l'auteur.

Je pense donc qu'un tel usage de la notion d'écriture risque de maintenir les privilèges de l'auteur sous la sauvegarde de l'*a priori* : elle fait subsister, dans la lumière grise de la neutralisation, le jeu des représentations qui ont formé une certaine image de l'auteur. La disparition de l'auteur, qui depuis Mallarmé est un événement qui ne cesse pas, se trouve soumise au verrouillage transcendantal. N'y a-t-il pas actuellement une ligne de partage importante entre ceux qui croient pouvoir encore penser les ruptures d'aujourd'hui dans la tradition

historico-transcendantale du XIX^e siècle et ceux qui s'efforcent de s'en affranchir définitivement ?

*
**

Mais il ne suffit pas, évidemment, de répéter comme affirmation vide que l'auteur a disparu. De même, il ne suffit pas de répéter indéfiniment que Dieu et l'homme sont morts d'une mort conjointe. Ce qu'il faudrait faire, c'est repérer l'espace ainsi laissé vide par la disparition de l'auteur, suivre de l'œil la répartition des lacunes et des failles, et guetter les emplacements, les fonctions libres que cette disparition fait apparaître.

Je voudrais d'abord évoquer en peu de mots les problèmes posés par l'usage du nom d'auteur. Qu'est-ce que c'est qu'un nom d'auteur ? Et comment fonctionne-t-il ? Bien éloigné de vous donner une solution, j'indiquerai seulement quelques-unes des difficultés qu'il présente.

Le nom d'auteur est un nom propre ; il pose les mêmes problèmes que lui. (Je me réfère ici, parmi différentes analyses, à celles de Searle.) Il n'est pas possible de faire du nom propre, évidemment, une référence pure et simple. Le nom propre (et le nom d'auteur également) a d'autres fonctions qu'indicatrices. Il est plus qu'une indication, un geste, un doigt pointé vers quelqu'un ; dans une certaine mesure, c'est l'équivalent d'une description. Quand on dit « Aristote », on emploie un mot qui est l'équivalent d'une ou d'une série de descriptions définies, du genre de : « l'auteur des *Analytiques* », ou « le fondateur de l'ontologie », etc. Mais on ne peut pas s'en tenir là ; un nom propre n'a pas purement et simplement une signification ; quand on découvre que Rimbaud n'a pas écrit *La Chasse spirituelle*, on ne peut pas prétendre que ce nom propre ou ce nom d'auteur ait changé de sens. Le nom propre et le nom d'auteur se trouvent situés entre ces deux pôles de la description et de la désignation ; ils ont à coup sûr un certain lien avec ce qu'ils nomment, mais ni tout à fait sur le mode de la désignation, ni tout à fait sur le mode de la description : lien spécifique. Cependant — et c'est là qu'apparaissent les difficultés particulières du nom d'auteur — le lien du nom propre avec l'individu nommé et le lien du nom d'auteur avec ce qu'il nomme ne sont pas isomorphes et ne fonctionnent pas de la même façon. Voici quelques-unes de ces différences.

Si je m'aperçois, par exemple, que Pierre Dupont n'a pas les yeux bleus, ou n'est pas né à Paris, ou n'est pas médecin, etc., il n'en reste pas moins que ce nom, Pierre Dupont, continuera toujours à se référer à la même personne ; le lien de désignation ne sera pas modifié pour autant. En revanche, les problèmes posés par le nom d'auteur sont beaucoup

plus complexes : si je découvre que Shakespeare n'est pas né dans la maison qu'on visite aujourd'hui, voilà une modification qui, évidemment, ne va pas altérer le fonctionnement du nom d'auteur ; mais si on démontrait que Shakespeare n'a pas écrit les *Sonnets* qui passent pour les siens, voilà un changement d'un autre type : il ne laisse pas indifférent le fonctionnement du nom d'auteur. Et si on prouvait que Shakespeare a écrit l'*Organon* de Bacon tout simplement parce que c'est le même auteur qui a écrit les œuvres de Bacon et celles de Shakespeare, voilà un troisième type de changement qui modifie entièrement le fonctionnement du nom d'auteur. Le nom d'auteur n'est donc pas exactement un nom propre comme les autres.

Bien d'autres faits signalent la singularité paradoxale du nom d'auteur. Ce n'est point la même chose de dire que Pierre Dupont n'existe pas et de dire qu'Homère ou Hermès Trismégiste n'ont pas existé ; dans un cas, on veut dire que personne ne porte le nom de Pierre Dupont ; dans l'autre, que plusieurs ont été confondus sous un seul nom ou que l'auteur véritable n'a aucun des traits rapportés traditionnellement au personnage d'Homère ou d'Hermès. Ce n'est point non plus la même chose de dire que Pierre Dupont n'est pas le vrai nom de X, mais bien Jacques Durand, et de dire que Stendhal s'appelait Henri Beyle. On pourrait aussi s'interroger sur le sens et le fonctionnement d'une proposition comme « Bourbaki, c'est un tel, un tel, etc. » et « Victor Eremita, Climacus, Anticlimacus, Frater Taciturnus, Constantin Constantius, c'est Kierkegaard ».

Ces différences tiennent peut-être au fait suivant : un nom d'auteur n'est pas simplement un élément dans un discours (qui peut être sujet ou complément, qui peut être remplacé par un pronom, etc.) ; il exerce par rapport aux discours un certain rôle : il assure une fonction classificatoire ; un tel nom permet de regrouper un certain nombre de textes, de les délimiter, d'en exclure quelques-uns, de les opposer à d'autres. En outre il effectue une mise en rapport des textes entre eux ; Hermès Trismégiste n'existait pas, Hippocrate non plus — au sens où l'on pourrait dire que Balzac existe —, mais que plusieurs textes aient été placés sous un même nom indique qu'on établissait entre eux un rapport d'homogénéité ou de filiation, ou d'authentification des uns par les autres, ou d'explication réciproque, ou d'utilisation concomitante. Enfin le nom d'auteur fonctionne pour caractériser un certain mode d'être du discours : le fait, pour un discours, d'avoir un nom d'auteur, le fait que l'on puisse dire « ceci a été écrit par un tel », ou « un tel en est l'auteur », indique que ce discours n'est pas une parole quotidienne, indifférente, une parole qui s'en va, qui flotte et passe, une parole immédiatement consommable, mais qu'il s'agit d'une parole qui doit

être reçue sur un certain mode et qui doit, dans une culture donnée, recevoir un certain statut.

On en arriverait finalement à l'idée que le nom d'auteur ne va pas comme le nom propre de l'intérieur d'un discours à l'individu réel et extérieur qui l'a produit, mais qu'il court, en quelque sorte, à la limite des textes, qu'il les découpe, qu'il en suit les arêtes, qu'il en manifeste le mode d'être ou, du moins, qu'il le caractérise. Il manifeste l'événement d'un certain ensemble de discours, et il se réfère au statut de ce discours à l'intérieur d'une société et à l'intérieur d'une culture. Le nom d'auteur n'est pas situé dans l'état civil des hommes, il n'est pas non plus situé dans la fiction de l'œuvre, il est situé dans la rupture qui instaure un certain groupe de discours et son mode d'être singulier. On pourrait dire, par conséquent, qu'il y a dans une civilisation comme la nôtre un certain nombre de discours qui sont pourvus de la fonction « auteur » tandis que d'autres en sont dépourvus. Une lettre privée peut bien avoir un signataire, elle n'a pas d'auteur ; un contrat peut bien avoir un garant, il n'a pas d'auteur. Un texte anonyme que l'on lit dans la rue sur un mur aura un rédacteur, il n'aura pas un auteur. La fonction auteur est donc caractéristique du mode d'existence, de circulation et de fonctionnement de certains discours à l'intérieur d'une société.

**

Il faudrait maintenant analyser cette fonction « auteur ». Dans notre culture comment se caractérise un discours porteur de la fonction auteur ? En quoi s'oppose-t-il aux autres discours ? Je crois qu'on peut, si on considère seulement l'auteur d'un livre ou d'un texte, lui reconnaître quatre caractères différents.

Ils sont d'abord objets d'appropriation ; la forme de propriété dont ils relèvent est d'un type assez particulier ; elle a été codifiée depuis un certain nombre d'années maintenant. Il faut remarquer que cette propriété a été historiquement seconde, par rapport à ce qu'on pourrait appeler l'appropriation pénale. Les textes, les livres, les discours ont commencé à avoir réellement des auteurs (autres que des personnages mythiques, autres que de grandes figures sacralisées et sacralisantes) dans la mesure où l'auteur pouvait être puni, c'est-à-dire dans la mesure où les discours pouvaient être transgressifs. Le discours, dans notre culture (et dans bien d'autres sans doute), n'était pas, à l'origine, un produit, une chose, un bien ; c'était essentiellement un acte — un acte qui était placé dans le champ bipolaire du sacré et du profane, du licite et de l'illicite, du religieux et du blasphématoire. Il a été historiquement

un geste chargé de risques avant d'être un bien pris dans un circuit de propriétés. Et lorsqu'on a instauré un régime de propriété pour les textes, lorsqu'on a édicté des règles strictes sur les droits d'auteur, sur les rapports auteurs-éditeurs, sur les droits de reproduction, etc. — c'est-à-dire à la fin du XVIII^e siècle et au début du XIX^e siècle — c'est à ce moment-là que la possibilité de transgression qui appartenait à l'acte d'écrire a pris de plus en plus l'allure d'un impératif propre à la littérature. Comme si l'auteur, à partir du moment où il a été placé dans le système de propriété qui caractérise notre société, compensait le statut qu'il recevait ainsi en retrouvant le vieux champ bipolaire du discours, en pratiquant systématiquement la transgression, en restaurant le danger d'une écriture à laquelle d'un autre côté on garantissait les bénéfices de la propriété.

D'autre part, la fonction-auteur ne s'exerce pas d'une façon universelle et constante sur tous les discours. Dans notre civilisation, ce ne sont pas toujours les mêmes textes qui ont demandé à recevoir une attribution. Il y eut un temps où ces textes qu'aujourd'hui nous appellerions « littéraires » (récits, contes, épopées, tragédies, comédies) étaient reçus, mis en circulation, valorisés sans que soit posée la question de leur auteur ; leur anonymat ne faisait pas difficulté, leur ancienneté, vraie ou supposée, leur était une garantie suffisante. En revanche les textes que nous dirions maintenant scientifiques, concernant la cosmologie et le ciel, la médecine et les maladies, les sciences naturelles ou la géographie, n'étaient reçus au Moyen Age, et ne portaient une valeur de vérité qu'à la condition d'être marqués du nom de leur auteur. « Hippocrate a dit », « Pline raconte » n'étaient pas au juste les formules d'un argument d'autorité ; c'étaient les indices dont étaient marqués des discours destinés à être reçus comme prouvés. Un chiasme s'est produit au XVII^e, ou au XVIII^e siècle ; on a commencé à recevoir les discours scientifiques pour eux-mêmes, dans l'anonymat d'une vérité établie ou toujours à nouveau démontrable ; c'est leur appartenance à un ensemble systématique qui leur donne garantie, et non point la référence à l'individu qui les a produits. La fonction-auteur s'efface, le nom de l'inventeur ne servant tout au plus qu'à baptiser un théorème, une proposition, un effet remarquable, une propriété, un corps, un ensemble d'éléments, un syndrome pathologique. Mais les discours « littéraires » ne peuvent plus être reçus que dotés de la fonction auteur : à tout texte de poésie ou de fiction on demandera d'où il vient, qui l'a écrit, à quelle date, en quelles circonstances ou à partir de quel projet. Le sens qu'on lui accorde, le statut ou la valeur qu'on lui reconnaît dépendent de la manière dont on répond à ces questions. Et si, par suite d'un accident ou d'une volonté explicite de l'auteur, il nous

parvient dans l'anonymat, le jeu est aussitôt de retrouver l'auteur. L'anonymat littéraire ne nous est pas supportable ; nous ne l'acceptons qu'à titre d'énigme. La fonction auteur joue à plein de nos jours pour les œuvres littéraires. (Bien sûr, il faudrait nuancer tout cela : la critique a commencé, depuis un certain temps, à traiter les œuvres selon leur genre et leur type, d'après les éléments récurrents qui y figurent, selon leurs variations propres autour d'un invariant qui n'est plus le créateur individuel. De même, si la référence à l'auteur n'est plus guère en mathématiques qu'une manière de nommer des théorèmes ou des ensembles de propositions, en biologie et en médecine l'indication de l'auteur, et de la date de son travail, joue un rôle assez différent : ce n'est pas simplement une manière d'indiquer la source, mais de donner un certain indice de « fiabilité » en rapport avec les techniques et les objets d'expérience utilisés à cette époque-là et dans tel laboratoire.)

Troisième caractère de cette fonction-auteur. Elle ne se forme pas spontanément comme l'attribution d'un discours à un individu. Elle est le résultat d'une opération complexe qui construit un certain être de raison qu'on appelle l'auteur. Sans doute à cet être de raison, on essaie de donner un statut réaliste : ce serait dans l'individu, une instance « profonde », un pouvoir « créateur », un « projet », le lieu originaire de l'écriture. Mais en fait, ce qui dans l'individu est désigné comme auteur (ou ce qui fait d'un individu un auteur) n'est que la projection, dans des termes toujours plus ou moins psychologisants, du traitement qu'on fait subir aux textes, des rapprochements qu'on opère, des traits qu'on établit comme pertinents, des continuités qu'on admet, ou des exclusions qu'on pratique. Toutes ces opérations varient selon les époques, et les types du discours. On ne construit pas un « auteur philosophique » comme un « poète » ; et on ne construisait pas l'auteur d'une œuvre romanesque au XVIII^e siècle comme de nos jours. Pourtant, on peut retrouver à travers le temps un certain invariant dans les règles de construction de l'auteur.

Il me paraît, par exemple, que la manière dont la critique littéraire a, pendant longtemps, défini l'auteur — ou plutôt construit la forme-auteur à partir des textes et des discours existants —, est assez directement dérivée de la manière dont la tradition chrétienne a authentifié (ou au contraire rejeté) les textes dont elle disposait. En d'autres termes, pour « retrouver » l'auteur dans l'œuvre, la critique moderne use de schémas fort voisins de l'exégèse chrétienne lorsqu'elle voulait prouver la valeur d'un texte par la sainteté de l'auteur. Dans le *De viris illustribus*, saint Jérôme explique que l'homonymie ne suffit pas à identifier d'une façon légitime les auteurs de plusieurs œuvres : des individus différents ont pu porter le même nom, ou l'un a pu,

abusivement, emprunter le patronyme de l'autre. Le nom comme marque individuelle n'est pas suffisant lorsqu'on s'adresse à la tradition textuelle. Comment donc attribuer plusieurs discours à un seul et même auteur? Comment faire jouer la fonction-auteur pour savoir si on a affaire à un ou plusieurs individus? Saint Jérôme donne quatre critères : si parmi plusieurs livres attribués à un auteur, l'un est inférieur aux autres, il faut le retirer de la liste de ses œuvres (l'auteur est alors défini comme un certain niveau constant de valeur); de même, si certains textes sont en contradiction de doctrine avec les autres œuvres d'un auteur (l'auteur est alors défini comme un certain champ de cohérence conceptuelle ou théorique); il faut également exclure les œuvres qui sont écrites dans un style différent, avec des mots et des tournures qu'on ne rencontre pas d'ordinaire sous la plume de l'écrivain (c'est l'auteur comme unité stylistique); enfin on doit considérer comme interpolés les textes qui se rapportent à des événements ou qui citent des personnages postérieurs à la mort de l'auteur (l'auteur est alors moment historique défini et point de rencontre d'un certain nombre d'événements). Or la critique littéraire moderne, même lorsqu'elle n'a pas de souci d'authentification (ce qui est la règle générale), ne définit guère l'auteur autrement : l'auteur, c'est ce qui permet d'expliquer aussi bien la présence de certains événements dans une œuvre que leurs transformations, leurs déformations, leurs modifications diverses (et ceci par la biographie de l'auteur, le repérage de sa perspective individuelle, l'analyse de son appartenance sociale ou de sa position de classe, la mise au jour de son projet fondamental). L'auteur, c'est également le principe d'une certaine unité d'écriture, — toutes les différences devant être réduites au moins par les principes de l'évolution de la maturation ou de l'influence. L'auteur, c'est encore ce qui permet de surmonter les contradictions qui peuvent se déployer dans une série de textes : il doit bien y avoir — à un certain niveau de sa pensée ou de son désir, de sa conscience ou de son inconscient — un point à partir duquel les contradictions se résolvent, les éléments incompatibles s'enchaînant finalement les uns aux autres ou s'organisant autour d'une contradiction fondamentale ou originaire. Enfin l'auteur, c'est un certain foyer d'expression qui, sous des formes plus ou moins achevées, se manifeste aussi bien, et avec la même valeur, dans des œuvres, dans des brouillons, dans des lettres, dans des fragments, etc. Les quatre critères de l'authenticité selon saint Jérôme (critères qui paraissent bien insuffisants aux exégètes d'aujourd'hui) définissent les quatre modalités selon lesquelles la critique moderne fait jouer la fonction auteur.

Mais la fonction auteur n'est pas en effet une pure et simple

reconstruction qui se fait de seconde main à partir d'un texte donné comme un matériau inerte. Le texte porte toujours en lui-même un certain nombre de signes qui renvoient à l'auteur. Ces signes sont bien connus des grammairiens : ce sont les pronoms personnels, les adverbes de temps et de lieu, la conjugaison des verbes. Mais il faut remarquer que ces éléments ne jouent pas de la même façon dans les discours qui sont pourvus de la fonction auteur et ceux qui en sont dépourvus. Dans ces derniers, de tels « embrayeurs » renvoient au locuteur réel et aux coordonnées spatio-temporelles de son discours (encore que certaines modifications peuvent se produire : ainsi lorsqu'on rapporte des discours en première personne). Dans les premiers en revanche leur rôle est plus complexe et plus variable. On sait bien que dans un roman qui se présente comme le récit d'un narrateur, le pronom de première personne, le présent de l'indicatif, les signes de la localisation ne renvoient jamais exactement à l'écrivain, ni au moment où il écrit ni au geste même de son écriture ; mais à un alter ego dont la distance à l'écrivain peut être plus ou moins grande et varier au cours même de l'œuvre. Il serait tout aussi faux de chercher l'auteur du côté de l'écrivain réel que du côté de ce locuteur fictif ; la fonction-auteur s'effectue dans la scission même, — dans ce partage et cette distance. On dira, peut-être, que c'est là seulement une propriété singulière du discours romanesque ou poétique : un jeu où ne s'engagent que ces « quasi discours ». En fait, tous les discours qui sont pourvus de la fonction-auteur comportent cette pluralité d'ego. L'ego qui parle dans la préface d'un traité de mathématiques — et qui en indique les circonstances de composition — n'est identique ni dans sa position ni dans son fonctionnement à celui qui parle dans le cours d'une démonstration et qui apparaît sous la forme d'un « Je conclus » ou « Je suppose » : dans un cas, le « je » renvoie à un individu sans équivalent qui, en un lieu et un temps déterminés, a accompli un certain travail ; dans le second, le « je » désigne un plan et un moment de démonstration que tout individu peut occuper, pourvu qu'il ait accepté le même système de symboles, le même jeu d'axiomes, le même ensemble de démonstrations préalables. Mais on pourrait aussi, dans le même traité, repérer un troisième ego ; celui qui parle pour dire le sens du travail, les obstacles rencontrés, les résultats obtenus, les problèmes qui se posent encore ; cet ego se situe dans le champ des discours mathématiques déjà existants ou encore à venir. La fonction-auteur n'est pas assurée par l'un de ces ego (le premier) aux dépens des deux autres, qui n'en seraient plus alors que le dédoublement fictif. Il faut dire au contraire que dans de tels discours, la fonction-auteur joue de telle sorte qu'elle donne lieu à la dispersion de ces trois ego simultanés.

Sans doute, l'analyse pourrait-elle reconnaître encore d'autres traits caractéristiques de la fonction-auteur. Mais je m'en tiendrai aujourd'hui aux quatre que je viens d'évoquer, parce qu'ils paraissent à la fois les plus visibles et les plus importants. Je les résumerai ainsi : la fonction-auteur est liée au système juridique et institutionnel qui enserme, détermine, articule l'univers des discours ; elle ne s'exerce pas uniformément et de la même façon sur tous les discours, à toutes les époques et dans toutes les formes de civilisation ; elle n'est pas définie par l'attribution spontanée d'un discours à son producteur, mais par une série d'opérations spécifiques et complexes ; elle ne renvoie pas purement et simplement à un individu réel, elle peut donner lieu simultanément à plusieurs ego, à plusieurs positions-sujets que des classes différentes d'individus peuvent venir occuper.

**

Mais je me rends compte que jusqu'à présent j'ai limité mon thème d'une façon injustifiable. A coup sûr il aurait fallu parler de ce qu'est la fonction-auteur dans la peinture, dans la musique, dans les techniques, etc. Cependant à supposer même qu'on s'en tienne, comme je voudrais le faire ce soir, au monde des discours, je crois bien avoir donné au terme « auteur » un sens beaucoup trop étroit. Je me suis limité à l'auteur entendu comme auteur d'un texte d'un livre ou d'une œuvre dont on peut légitimement lui attribuer la production. Or il est facile de voir que dans l'ordre du discours, on peut être l'auteur de bien plus que d'un livre — d'une théorie, d'une tradition, d'une discipline à l'intérieur desquelles d'autres livres et d'autres auteurs vont pouvoir à leur tour prendre place. Je dirais, d'un mot, que ces auteurs se trouvent dans une position « transdiscursive ».

C'est un phénomène constant, — aussi vieux à coup sûr que notre civilisation. Homère ou Aristote, les Pères de l'Eglise ont joué ce rôle ; mais aussi les premiers mathématiciens et ceux qui ont été à l'origine de la tradition hippocratique. Mais il me semble qu'on a vu apparaître, au cours du XIX^e siècle en Europe, des types d'auteurs assez singuliers et qu'on ne saurait confondre ni avec les « grands » auteurs littéraires, ni avec les auteurs de textes religieux canoniques, ni avec les fondateurs de sciences. Appelons-les, d'une façon un peu arbitraire, « fondateurs de discursivité ».

Ces auteurs ont ceci de particulier qu'ils ne sont pas seulement les auteurs de leurs œuvres, de leurs livres. Ils ont produit quelque chose de plus : la possibilité et la règle de formation d'autres textes. En ce

sens, ils sont fort différents, par exemple, d'un auteur de romans, qui n'est jamais, au fond, que l'auteur de son propre texte. Freud n'est pas simplement l'auteur de la *Traumdeutung* ou du *Mot d'esprit* ; Marx n'est pas simplement l'auteur du *Manifeste* ou du *Capital* : ils ont établi une possibilité indéfinie de discours. Evidemment, il est facile de faire une objection. Il n'est pas vrai que l'auteur d'un roman ne soit que l'auteur de son propre texte ; en un sens, lui aussi, pourvu qu'il soit, comme on dit, un peu « important », régit et commande plus que cela. Pour prendre un exemple très simple, on peut dire qu'Ann Radcliffe n'a pas seulement écrit *Le Château des Pyrénées* et un certain nombre d'autres romans, elle a rendu possible les romans de terreur du début du XIX^e siècle, et, dans cette mesure-là, sa fonction d'auteur excède son œuvre même. Seulement, à cette objection, je crois qu'on peut répondre : ce que rendent possible ces instaurateurs de discursivité (je prends pour exemple Marx et Freud, car je crois qu'ils sont à la fois les premiers et les plus importants), ce qu'ils rendent possible, c'est tout autre chose que ce que rend possible un auteur de roman. Les textes d'Ann Radcliffe ont ouvert le champ à un certain nombre de ressemblances et d'analogies qui ont leur modèle ou principe dans son œuvre propre. Celle-ci contient des signes caractéristiques, des figures, des rapports, des structures qui ont pu être réutilisés par d'autres. Dire qu'Ann Radcliffe a fondé le roman de terreur veut dire en fin de compte : dans le roman de terreur de XIX^e siècle, on retrouvera, comme chez Ann Radcliffe, le thème de l'héroïne prise au piège de sa propre innocence, la figure du château secret qui fonctionne comme une contre-cité, le personnage du héros noir, maudit, voué à faire expier au monde le mal qu'on lui a fait, etc. En revanche, quand je parle de Marx ou de Freud comme « instaurateurs de discursivité », je veux dire qu'ils n'ont pas rendu simplement possible un certain nombre d'analogies, ils ont rendu possible (et tout autant) un certain nombre de différences. Ils ont ouvert l'espace pour autre chose qu'eux et qui pourtant appartient à ce qu'ils ont fondé. Dire que Freud a fondé la psychanalyse, cela ne veut pas dire (cela ne veut pas simplement dire) que l'on retrouve le concept de la libido, ou la technique d'analyse des rêves chez Abraham ou Mélanie Klein, c'est dire que Freud a rendu possibles un certain nombre de différences par rapport à ses textes, à ses concepts, à ses hypothèses qui relèvent toutes du discours psychanalytique lui-même.

Aussitôt surgit, je crois, une difficulté nouvelle, ou du moins un nouveau problème : est-ce que ce n'est pas le cas, après tout, de tout fondateur de science, ou de tout auteur qui, dans une science, a introduit une transformation qu'on peut dire féconde ? Après tout, Galilée n'a pas rendu simplement possibles ceux qui ont répété après lui

les lois qu'il avait formulées, mais il a rendu possibles des énoncés bien différents de ce que lui-même avait dit. Si Cuvier est le fondateur de la biologie, ou Saussure celui de la linguistique, ce n'est pas parce qu'on les a imités, ce n'est pas parce qu'on a repris, ici ou là, le concept d'organisme ou de signe, c'est parce que Cuvier a rendu possible dans une certaine mesure cette théorie de l'évolution qui était terme à terme opposée à son propre fixisme ; c'est dans la mesure où Saussure a rendu possible une grammaire générative qui est fort différente de ses analyses structurales. Donc l'instauration de discursivité semble être du même type, au premier regard, en tout cas, que la fondation de n'importe quelle scientificité. Cependant, je crois qu'il y a une différence, et une différence notable. En effet, dans le cas d'une scientificité, l'acte qui la fonde est de plain-pied avec ses transformations futures ; il fait, en quelque sorte, partie de l'ensemble des modifications qu'il rend possibles. Cette appartenance, bien sûr, peut prendre plusieurs formes. L'acte de fondation d'une scientificité peut apparaître, au cours des transformations ultérieures de cette science, comme n'étant après tout qu'un cas particulier d'un ensemble beaucoup plus général qui se découvre alors. Il peut apparaître aussi comme entaché d'intuition et d'empiricité ; il faut alors le formaliser à nouveau, et en faire l'objet d'un certain nombre d'opérations théoriques supplémentaires qui le fonde plus rigoureusement, etc. Enfin, il peut apparaître comme une généralisation hâtive, qu'il faut limiter et dont il faut retracer le domaine restreint de validité. Autrement dit, l'acte de fondation d'une scientificité peut toujours être réintroduit à l'intérieur de la machinerie des transformations qui en dérivent.

Or je crois que l'instauration d'une discursivité est hétérogène à ses transformations ultérieures. Etendre un type de discursivité comme la psychanalyse telle qu'elle a été instaurée par Freud, ce n'est pas lui donner une généralité formelle qu'elle n'aurait pas admise au départ, c'est simplement lui ouvrir un certain nombre de possibilités d'applications. La limiter, c'est, en réalité, essayer d'isoler dans l'acte instaurateur un nombre éventuellement restreint de propositions ou d'énoncés, auxquels seuls on reconnaît valeur fondatrice et par rapport auxquels tels concepts ou théorie admis par Freud pourront être considérés comme dérivés, seconds, accessoires. Enfin dans l'œuvre de ces instaurateurs, on ne reconnaît pas certaines propositions comme fausses, on se contente, quand on essaie de saisir cet acte d'instauration, d'écarter les énoncés qui ne seraient pas pertinents, soit qu'on les considère comme inessentiels, soit qu'on les considère comme « préhistoriques » et relevant d'un autre type de discursivité. Autrement dit, à la différence de la fondation d'une science, l'instauration

discursive ne fait pas partie de ces transformations ultérieures, elle demeure nécessairement en retrait ou en surplomb. La conséquence, c'est qu'on définit la validité théorique d'une proposition par rapport à l'œuvre de ces instaurateurs — alors que dans le cas de Galilée et de Newton, c'est par rapport à ce qu'est, en sa structure et sa normativité intrinsèques, la physique ou la cosmologie qu'on peut affirmer la validité de telle proposition qu'ils ont pu avancer. Pour parler d'une façon très schématique : l'œuvre de ces instaurateurs ne se situe pas par rapport à la science et dans l'espace qu'elle dessine ; mais c'est la science ou la discursivité qui se rapporte à leur œuvre comme à des coordonnées premières.

On comprend par là qu'on rencontre, comme une nécessité inévitable dans de telles discursivités, l'exigence d'un « retour à l'origine ». Ici encore, il faut distinguer ces « retours à... » des phénomènes de « redécouverte » et de « réactualisation » qui se produisent fréquemment dans les sciences. Par « redécouvertes », j'entendrai les effets d'analogie ou d'isomorphisme qui, à partir des formes actuelles du savoir, rendent perceptible une figure qui a été brouillée, ou qui a disparu. Je dirai par exemple que Chomsky, dans son livre sur la grammaire cartésienne, a redécouvert une certaine figure du savoir qui va de Cordemoy à Humboldt : elle n'est constituable, à vrai dire, qu'à partir de la grammaire générative, car c'est cette dernière qui en détient la loi de construction ; en réalité, il s'agit d'un codage rétrospectif du regard historique. Par « réactualisation », j'entendrai tout autre chose : la réinsertion d'un discours dans un domaine de généralisation, d'application ou de transformation qui est pour lui nouveau. Et là, l'histoire des mathématiques est riche de tels phénomènes (je renvoie ici à l'étude que Michel Serres a consacrée aux anamnèses mathématiques). Par « retour à », que faut-il entendre ? Je crois qu'on peut ainsi désigner un mouvement qui a sa spécificité propre et qui caractérise justement les instaurations de discursivité. Pour qu'il y ait retour, en effet, il faut, d'abord, qu'il y ait eu oubli, non pas oubli accidentel, non pas recouvrement par quelque incompréhension, mais oubli essentiel et constitutif. L'acte d'instauration, en effet, est tel, en son essence même, qu'il ne peut pas ne pas être oublié. Ce qui le manifeste, ce qui en dérive, c'est, en même temps, ce qui établit l'écart et ce qui le travestit. Il faut que cet oubli non accidentel soit investi dans des opérations précises, qu'on peut situer, analyser, et réduire par le retour même à cet acte instaurateur. Le verrou de l'oubli n'a pas été surajouté de l'extérieur, il fait partie de la discursivité en question, c'est celle-ci qui lui donne sa loi ; l'instauration discursive ainsi oubliée est à la fois la raison d'être du verrou et la clé qui permet de l'ouvrir, de telle

sorte que l'oubli et l'empêchement du retour lui-même ne peuvent être levés que par le retour. En outre, ce retour s'adresse à ce qui est présent dans le texte, plus précisément on revient au texte même, au texte dans sa nudité, et, en même temps, pourtant, on revient à ce qui est marqué en creux, en absence, en lacune dans le texte. On revient à un certain vide que l'oubli a esquivé ou masqué, qu'il a recouvert d'une fausse ou d'une mauvaise plénitude et le retour doit redécouvrir cette lacune et ce manque ; de là le jeu perpétuel qui caractérise ces retours à l'instauration discursive, — jeu qui consiste à dire d'un côté : cela y était, il suffisait de lire, tout s'y trouve, il fallait que les yeux soient bien fermés et les oreilles bien bouchées pour qu'on ne le voie ni ne l'entende ; et, inversement : non, ce n'est point dans ce mot-ci, ni dans ce mot-là, aucun des mots visibles et lisibles ne dit ce qui est maintenant en question, il s'agit plutôt de ce qui est dit à travers les mots, dans leur espacement, dans la distance qui les sépare. Il s'ensuit naturellement que ce retour, qui fait partie du discours lui-même, ne cesse de le modifier, que le retour au texte n'est pas un supplément historique qui viendrait s'ajouter à la discursivité elle-même et la redoublerait d'un ornement qui, après tout, n'est pas essentiel ; il est un travail effectif et nécessaire de transformation de la discursivité elle-même. Le réexamen du texte de Galilée peut bien changer la connaissance que nous avons de l'histoire de la mécanique, jamais cela ne peut changer la mécanique elle-même. En revanche, le réexamen des textes de Freud modifie la psychanalyse elle-même et ceux de Marx, le marxisme. Or pour caractériser ces retours, il faut ajouter un dernier caractère : ils se font vers une sorte de couture énigmatique de l'œuvre et de l'auteur. En effet, c'est bien en tant qu'il est texte de l'auteur et de cet auteur-ci que le texte a valeur instauratrice et c'est pour cela, parce qu'il est texte de cet auteur, qu'il faut revenir vers lui. Il n'y a aucune chance pour que la redécouverte d'un texte inconnu de Newton ou de Cantor modifie la cosmologie classique ou la théorie des ensembles, telles qu'elles ont été développées (tout au plus cette exhumation est-elle susceptible de modifier la connaissance historique que nous avons de leur genèse). En revanche la remise au jour d'un texte comme l'*Esquisse* de Freud, — et dans la mesure même où c'est un texte de Freud — risque toujours de modifier non pas la connaissance historique de la psychanalyse, mais son champ théorique — ne serait-ce qu'en en déplaçant l'accentuation ou le centre de gravité. Par de tels retours, qui font partie de leur trame même, les champs discursifs dont je parle comportent à l'égard de leur auteur « fondamental » et médiat, un rapport qui n'est pas identique au rapport qu'un texte quelconque entretient avec son auteur immédiat.

Ce que je viens d'esquisser à propos de ces « instaurations

discursives» est, bien entendu, très schématique. En particulier l'opposition que j'ai essayé de tracer entre une telle instauration et la fondation scientifique. Il n'est peut-être pas toujours facile de décider si on a affaire à ceci ou celà : et rien ne prouve que ce sont là deux procédures exclusives l'une de l'autre. Je n'ai tenté cette distinction qu'à une seule fin : montrer que cette fonction-auteur, déjà complexe quand on essaie de la repérer au niveau d'un livre ou d'une série de textes qui portent une signature définie, comporte encore de nouvelles déterminations, quand on essaie de l'analyser dans des ensembles plus vastes — des groupes d'œuvres, des disciplines entières.

*
**

Je regrette beaucoup de n'avoir pu apporter, au débat qui va suivre maintenant, aucune proposition positive : tout au plus des directions pour un travail possible, des chemins d'analyse. Mais je vous dois au moins de dire, en quelques mots, pour terminer, les raisons pour lesquelles j'y attache une certaine importance.

Une pareille analyse, si elle était développée, permettrait peut-être d'introduire à une typologie des discours. Il me semble en effet, au moins en première approche, qu'une pareille typologie ne saurait être faite seulement à partir des caractères grammaticaux des discours, de leurs structures formelles, ou même de leurs objets ; sans doute existe-t-il des propriétés ou des relations proprement discursives (irréductibles aux règles de la grammaire et de la logique, comme aux lois de l'objet) et c'est à elles qu'il faut s'adresser pour distinguer les grandes catégories de discours. Le rapport (ou le non rapport) à un auteur, et les différentes formes de ce rapport, constituent — et d'une manière assez visible — l'une de ces propriétés discursives.

Je crois d'autre part qu'on pourrait trouver là une introduction à l'analyse historique des discours. Peut-être est-il temps d'étudier les discours non plus seulement dans leur valeur expressive ou leurs transformations formelles, mais dans les modalités de leur existence : les modes de circulation, de valorisation, d'attribution, d'appropriation des discours varient avec chaque culture et se modifient à l'intérieur de chacune ; la manière dont ils s'articulent sur des rapports sociaux se déchiffre de façon, me semble-t-il, plus directe dans le jeu de la fonction-auteur et dans ses modifications que dans les thèmes ou les concepts qu'ils mettent en œuvre.

N'est-ce pas également à partir d'analyses de ce type qu'on pourrait réexaminer les privilèges du sujet ? Je sais bien qu'en entreprenant

l'analyse interne et architectonique d'une œuvre (qu'il s'agisse d'un texte littéraire, d'un système philosophique, ou d'une œuvre scientifique), en mettant entre parenthèses les références biographiques ou psychologiques, on a déjà remis en question le caractère absolu, et le rôle fondateur du sujet. Mais il faudrait peut-être revenir sur ce suspens, non point pour restaurer le thème d'un sujet originaire, mais saisir les points d'insertion, les modes de fonctionnement et les dépendances du sujet. Il s'agit de retourner le problème traditionnel. Ne plus poser la question : comment la liberté d'un sujet peut-elle s'insérer dans l'épaisseur des choses et lui donner sens, comment peut-elle animer, de l'intérieur, les règles d'un langage et faire jour ainsi aux visées qui lui sont propres ? Mais poser plutôt ces questions : comment, selon quelles conditions et sous quelles formes quelque chose comme un sujet peut-il apparaître dans l'ordre des discours ? Quelle place peut-il occuper dans chaque type de discours, quelles fonctions exercer, et en obéissant à quelles règles ? Bref, il s'agit d'ôter au sujet (ou à son substitut) son rôle de fondement originaire, et de l'analyser comme une fonction variable et complexe du discours.

L'auteur — ou ce que j'ai essayé de décrire comme la fonction-auteur — n'est sans doute qu'une des spécifications possibles de la fonction-sujet. Spécification possible, ou nécessaire ? A voir les modifications historiques qui ont eu lieu, il ne paraît pas indispensable, loin de là, que la fonction-auteur demeure constante dans sa forme, dans sa complexité, et même dans son existence. On peut imaginer une culture où les discours circuleraient et seraient reçus sans que la fonction-auteur apparaisse jamais. Tous les discours, quel que soit leur statut, leur forme, leur valeur, et quel que soit le traitement qu'on leur fait subir, se dérouleraient dans l'anonymat du murmure. On n'entendrait plus les questions si longtemps ressassées : « Qui a réellement parlé ? Est-ce bien lui et nul autre ? Avec quelle authenticité, ou quelle originalité ? Et qu'a-t-il exprimé du plus profond de lui-même dans son discours ? » Mais d'autres comme celles-ci : « Quels sont les modes d'existence de ce discours ? D'où a-t-il été tenu, comment peut-il circuler, et qui peut se l'approprier ? Quels sont les emplacements qui y sont ménagés pour des sujets possibles ? Qui peut remplir ces diverses fonctions de sujet ? » Et derrière toutes ces questions on n'entendrait guère que le bruit d'une indifférence : « Qu'importe qui parle ».

M. Jean Wahl. — Je remercie Michel Foucault de tout ce qu'il nous a dit et qui appelle la discussion. Je vais demander tout de suite qui veut prendre la parole.

M. Jean d'Ormesson. — Dans la thèse de Michel Foucault la seule chose que je n'avais pas bien comprise et sur laquelle tout le monde, même la grande presse, avait mis l'accent, c'était la fin de l'homme. Cette fois, Michel Foucault s'est attaqué au maillon le plus faible de la chaîne : il a attaqué, non plus l'homme, mais l'auteur. Et je comprends bien ce qui a pu le mener, dans les événements culturels depuis cinquante ans, à ces considérations : « La poésie doit être faite par tous », « ça parle », etc. Je me posais un certain nombre de questions : je me disais que, tout de même, il y a des auteurs en philosophie et en littérature. On pourrait donner beaucoup d'exemples, me semblait-il, en littérature et en philosophie, d'auteurs qui sont des points de convergences. Les prises de position politique sont aussi le fait d'un auteur et on peut les rapprocher de sa philosophie.

Eh bien, j'ai été complètement rassuré, parce que j'ai l'impression qu'en une espèce de prestidigitation, extrêmement brillante, ce que Michel Foucault a pris à l'auteur, c'est-à-dire son œuvre, il le lui a rendu avec intérêt, sous le nom d'instaurateur de discursivité, puisque non seulement il lui redonne son œuvre, mais encore celle des autres.

M. L. Goldmann. — Parmi les théoriciens marquants d'une école qui occupe une place importante dans la pensée contemporaine et se caractérise par la négation de l'homme en général et, à partir de là, du sujet sous tous ses aspects, et aussi de l'auteur, Michel Foucault, qui n'a pas explicitement formulé cette dernière négation mais l'a suggérée tout au long de son exposé en terminant sur la perspective de la suppression de l'auteur, est certainement une des figures les plus intéressantes et les plus difficiles à combattre et à critiquer. Car, à une position philosophique fondamentalement anti-scientifique, Michel Foucault allie un remarquable travail d'historien et il me paraît hautement probable que, grâce à un certain nombre d'analyses, son œuvre marquera une étape importante dans le développement de l'histoire scientifique de la science et même de la réalité sociale.

C'est donc sur le plan de sa pensée proprement philosophique, et non pas sur celui de ses analyses concrètes, que je veux aujourd'hui placer mon intervention.

Permettez-moi cependant, avant d'aborder les trois parties de l'exposé de Michel Foucault, de me référer à l'intervention qui vient d'avoir lieu pour dire que je suis absolument d'accord avec l'intervenant sur le fait que Michel Foucault n'est pas l'auteur, et certainement pas l'instaurateur de ce qu'il vient de nous dire. Car la négation du sujet est aujourd'hui l'idée centrale de tout un groupe de penseurs, ou plus exactement de tout un courant philosophique. Et si, à l'intérieur de ce

courant, Foucault occupe une place particulièrement originale et brillante, il faut néanmoins l'intégrer à ce qu'on pourrait appeler l'école française du structuralisme non génétique et qui comprend notamment les noms de Lévi-Strauss, Roland Barthes, Althusser, Derrida, etc.

Au problème particulièrement important soulevé par Michel Foucault, « Qui parle ? », je pense qu'il faut en adjoindre un second : « Qu'est-ce qu'il dit ? »

« Qui parle ? » A la lumière des sciences humaines contemporaines, l'idée de l'individu en tant qu'auteur dernier d'un texte, et notamment d'un texte important et significatif, apparaît de moins en moins soutenable. Depuis un certain nombre d'années, toute une série d'analyses concrètes ont en effet montré que, sans nier ni le sujet ni l'homme, on est obligé de remplacer le sujet individuel par un sujet collectif ou transindividuel. Dans mes propres travaux j'ai été amené à montrer que Racine n'est pas le seul, unique et véritable auteur des tragédies raciniennes, mais que celles-ci sont nées à l'intérieur d'un développement d'un ensemble structuré de catégories mentales qui était œuvre collective, ce qui m'a amené à trouver comme « auteur » de ces tragédies, en dernière instance, la noblesse de robe, le groupe janséniste et, à l'intérieur de celui-ci, Racine en tant qu'individu particulièrement important.

Lorsqu'on pose le problème « Qui parle ? », il y a aujourd'hui dans les sciences humaines au moins deux réponses, qui tout en s'opposant rigoureusement l'une à l'autre, refusent chacune l'idée traditionnellement admise du sujet individuel. La première, que j'appellerai structuralisme non génétique, nie le sujet qu'elle remplace par les structures (linguistiques, mentales, sociales, etc.) et ne laisse aux hommes et à leur comportement que la place d'un rôle, d'une fonction à l'intérieur de ces structures qui constituent le point final de la recherche ou de l'explication.

A l'opposé, le structuralisme génétique refuse lui aussi, dans la dimension historique et dans la dimension culturelle qui en fait partie, le sujet individuel ; il ne supprime cependant pas pour autant l'idée de sujet mais le remplace par celle du sujet transindividuel. Quant aux structures, loin d'apparaître comme des réalités autonomes et plus ou moins ultimes, elles ne sont dans cette perspective qu'une propriété universelle de toute praxis et de toute réalité humaines. Il n'y a pas de fait humain qui ne soit structuré, ni de structure qui ne soit significative, c'est-à-dire qui, en tant que qualité du psychisme et du comportement d'un sujet, ne remplisse une fonction. Bref, trois thèses centrales dans cette position : il y a un sujet ; dans la dimension historique et culturelle, ce sujet est toujours transindividuel ; toute

activité psychique et tout comportement du sujet sont toujours structurés et significatifs, c'est-à-dire fonctionnels.

J'ajouterai que j'ai, moi aussi, rencontré une difficulté soulevée par Michel Foucault : celle de la définition de l'œuvre. Il est en effet difficile, voire impossible, de définir celle-ci par rapport à un sujet individuel. Comme l'a dit Foucault, s'il s'agit de Nietzsche ou de Kant, de Racine ou de Pascal, où s'arrête le concept d'œuvre ? Faut-il l'arrêter aux textes publiés ? Faut-il inclure tous les papiers non publiés jusqu'aux notes de blanchisserie ?

Si l'on pose le problème dans la perspective du structuralisme génétique, on obtient une réponse qui vaut non seulement pour les œuvres culturelles mais aussi pour tout fait humain et historique. Qu'est-ce que la Révolution française ? Quels sont les stades fondamentaux de l'histoire des sociétés et des cultures capitalistes occidentales ? La réponse soulève des difficultés analogues. Revenons cependant à l'œuvre : ses limites, comme celles de tout fait humain, se définissent par le fait qu'elle constitue une structure significative fondée sur l'existence d'une structure mentale cohérente élaborée par un sujet collectif. A partir de là, il peut arriver qu'on soit obligé d'éliminer, pour délimiter cette structure, certains textes publiés ou d'intégrer, au contraire, certains textes inédits ; enfin, il va de soi qu'on peut facilement justifier l'exclusion de la note de blanchisserie. J'ajouterai que, dans cette perspective, la mise en relation de la structure cohérente avec sa fonctionnalité par rapport à un sujet transindividuel ou — pour employer un langage moins abstrait — la mise en relation de l'interprétation avec l'explication prend une importance particulière.

Un seul exemple : au cours de mes recherches je me suis heurté au problème de savoir dans quelle mesure *Les Provinciales* et *Les Pensées* de Pascal peuvent être considérées comme *une* œuvre et, après une analyse attentive, je suis arrivé à la conclusion que ce n'est pas le cas et qu'il s'agit de *deux* œuvres qui ont deux auteurs différents. D'une part, Pascal avec le groupe Arnauld-Nicole et les jansénistes modérés pour *Les Provinciales* ; d'autre part, Pascal avec le groupe des jansénistes extrémistes pour *Les Pensées*. Deux auteurs différents, qui ont un secteur partiel commun : l'individu Pascal et peut-être quelques autres jansénistes qui ont suivi la même évolution.

Un autre problème soulevé par Michel Foucault dans son exposé est celui de l'écriture. Je crois qu'il vaut mieux mettre un nom sur cette discussion, car je présume que nous avons tous pensé à Derrida et à son système. Nous savons que Derrida essaie — gageure qui me semble paradoxale — d'élaborer une philosophie de l'écriture tout en niant le sujet. C'est d'autant plus curieux que son concept d'écriture est, par

ailleurs, très proche du concept dialectique de praxis. Un exemple entre autres : je ne saurais qu'être d'accord avec lui lorsqu'il nous dit que l'écriture laisse des traces qui finissent par s'effacer ; c'est la propriété de toute praxis, qu'il s'agisse de la construction d'un temple qui disparaît au bout de plusieurs siècles ou plusieurs millénaires, de l'ouverture d'une route, de la modification de son trajet ou, plus prosaïquement, de la fabrication d'une paire de saucisses qui est mangée par la suite. Mais je pense, comme Foucault, qu'il faut demander : Qui crée les traces ? Qui écrit ?

Comme je n'ai aucune remarque à faire sur la deuxième partie de l'exposé, avec laquelle je suis dans l'ensemble d'accord, je passe à la troisième.

Il me semble que, là aussi, la plupart des problèmes soulevés trouvent leur réponse dans la perspective du sujet transindividuel. Je ne m'arrêterai qu'à un seul : Foucault a fait une distinction justifiée entre ce qu'il appelle les « instaurateurs » qu'il a distingué des créateurs d'une nouvelle méthodologie scientifique. Le problème est réel mais, au lieu de lui laisser le caractère relativement complexe et obscur qu'il a pris dans son exposé, ne peut-on pas trouver le fondement épistémologique et sociologique de cette opposition dans la distinction, courante dans la pensée dialectique moderne et notamment dans l'école lukácsienne, entre les sciences de la nature, relativement autonomes en tant que structures scientifiques, et les sciences humaines qui ne sauraient être positives sans être philosophiques¹ ? Ce n'est certainement pas un hasard si Foucault a opposé Marx, Freud et, dans une certaine mesure, Durkheim à Galilée et aux créateurs de la physique mécaniste. Les sciences de l'homme — explicitement pour Marx et Freud, implicitement pour Durkheim — supposent l'union étroite entre les constatations et les valorisations, la connaissance et la prise de position, la théorie et la praxis, sans pour cela bien entendu abandonner en rien la rigueur théorique. Avec Foucault, je pense aussi que très souvent, et notamment aujourd'hui, la réflexion sur Marx, Freud et même Durkheim se présente sous la forme d'un retour aux sources, car il s'agit d'un retour à une pensée philosophique, contre les tendances positivistes qui veulent faire des sciences de l'homme sur le modèle des sciences de la nature. Encore faudrait-il distinguer ce qui est retour authentique de ce qui, sous la forme d'un prétendu retour aux sources, est en réalité une tentative d'assimiler Marx et Freud au positivisme et

1. Les premières étant fondées par l'interaction du sujet et de l'objet, les secondes sur leur identité, totale ou partielle.

au structuralisme non génétique contemporain qui leur sont totalement étrangers.

C'est dans cette perspective que je voudrais terminer mon intervention en mentionnant la phrase devenue célèbre, écrite au mois de mai par un étudiant sur le tableau noir d'une salle de la Sorbonne et qui me paraît exprimer l'essentiel de la critique à la fois philosophique et scientifique du structuralisme non génétique : « Les structures ne descendent pas dans la rue », c'est-à-dire : ce ne sont jamais les structures qui font l'histoire, mais les hommes, bien que l'action de ces derniers ait toujours un caractère structuré et significatif.

M.M. Foucault. — Je vais essayer de répondre. La première chose que je dirai, c'est que je n'ai jamais, pour ma part, employé le mot de structure. Cherchez-le dans *Les Mots et les choses*, vous ne le trouverez pas. Alors, j'aimerais bien que toutes les facilités sur le structuralisme me soient épargnées, ou qu'on prenne la peine de les justifier. De plus : je n'ai pas dit que l'auteur n'existait pas ; je ne l'ai pas dit et je suis étonné que mon discours ait pu prêter à un pareil contre-sens. Reprenons un peu tout cela.

J'ai parlé d'une certaine thématique que l'on peut repérer dans les œuvres comme dans la critique, qui est, si vous voulez : l'auteur doit s'effacer ou être effacé au profit des formes propres aux discours. Ceci étant entendu, la question que je me suis posée était celle-ci : qu'est-ce que cette règle de la disparition de l'écrivain ou de l'auteur, permet de découvrir ? Elle permet de découvrir le jeu de la fonction-auteur. Et ce que j'ai essayé d'analyser, c'est précisément la manière dont s'exerçait la fonction-auteur, dans ce qu'on peut appeler la culture européenne depuis le xvii^e siècle. Certes je l'ai fait très grossièrement, et d'une façon dont je veux bien qu'elle soit trop abstraite parce qu'il s'agissait d'une mise en place d'ensemble. Définir de quelle manière s'exerce cette fonction, dans quelles conditions, dans quel champ, etc., cela ne revient pas, vous en conviendrez, à dire que l'auteur n'existe pas.

Même chose pour cette négation de l'homme dont M. Goldmann a parlé : la mort de l'homme, c'est un thème qui permet de mettre à jour la manière dont le concept de l'homme a fonctionné dans le savoir. Et si on dépassait la lecture, évidemment austère, des toutes premières ou des toutes dernières pages de ce que j'écris, on s'apercevrait que cette affirmation renvoie à l'analyse d'un fonctionnement. Il ne s'agit pas d'affirmer que l'homme est mort, il s'agit, à partir du thème — qui n'est pas de moi, qui n'a pas cessé d'être répété depuis la fin du xix^e siècle — que l'homme est mort (ou qu'il va disparaître, ou qu'il sera remplacé par le surhomme), de voir de quelle manière, selon quelles règles s'est

formé et a fonctionné le concept d'homme. J'ai fait la même chose pour la notion d'auteur. Retenons donc nos larmes.

Autre remarque. Il a été dit que je prenais le point de vue de la non-scientificité. Certes, je ne prétends pas avoir fait ici œuvre scientifique, mais j'aimerais connaître de quelle instance me vient ce reproche.

M. Maurice de Gandillac. — Je me suis demandé en vous écoutant selon quel critère précis vous distinguiez les « instaurateurs de discursivité », non seulement des « prophètes » de caractère plus religieux, mais aussi des promoteurs de « scientificité » auxquels il n'est certainement pas incongru de rattacher Marx et Freud. Et, si l'on admet une catégorie originale, située en quelque sorte au-delà de la scientificité et du prophétisme (et relevant pourtant des deux), je m'étonne de n'y voir ni Platon ni surtout Nietzsche, que vous nous présentâtes naguère à Royaumont, si j'ai bonne mémoire, comme ayant exercé sur notre temps une influence du même type que celle de Marx et de Freud.

M.M. Foucault. — Je vous répondrai — mais à titre d'hypothèse de travail, car, encore une fois, ce que je vous ai indiqué n'était, malheureusement, rien de plus qu'un plan de travail, un repérage de chantier — que la situation transdiscursive dans laquelle se sont trouvés des auteurs comme Platon et Aristote depuis le moment où ils ont écrit jusqu'à la Renaissance doit pouvoir être analysée ; la manière dont on les citait, dont on se référait à eux, dont on les interprétait, dont on restaurait l'authenticité de leurs textes, etc., tout ceci obéit certainement à un système de fonctionnement. Je crois qu'avec Marx et avec Freud, on a affaire à des auteurs dont la position transdiscursive n'est pas superposable à la position transdiscursive d'auteurs comme Platon ou Aristote. Et il faudrait décrire ce qu'est cette transdiscursivité moderne, par opposition à la transdiscursivité ancienne.

M. Lucien Goldmann. — Une seule question : lorsque vous admettez l'existence de l'homme ou du sujet, les réduisez-vous, oui ou non, au statut de fonction ?

M. M. Foucault. — Je n'ai pas dit que je le réduisais à une fonction, j'analysais la fonction à l'intérieur de laquelle quelque chose comme un auteur pouvait exister. Je n'ai pas fait ici l'analyse du sujet, j'ai fait l'analyse de l'auteur. Si j'avais fait une conférence sur le sujet, il est probable que j'aurais analysé de la même façon la fonction-sujet, c'est-à-dire fait l'analyse des conditions dans lesquelles il est possible

qu'un individu remplisse la fonction du sujet. Encore faudrait-il préciser dans quel champ le sujet est sujet, et de quoi (du discours, du désir, du processus économique, etc.). Il n'y a pas de sujet absolu.

M. J. Ullmo. — J'ai été profondément intéressé par votre exposé, parce qu'il a réanimé un problème qui est très important dans la recherche scientifique actuellement. La recherche scientifique, et en particulier la recherche mathématique, sont des cas limites dans lesquels un certain nombre des concepts que vous avez dégagés apparaissent de façon très nette. C'est en effet devenu un problème assez angoissant dans les vocations scientifiques qui se dessinent vers la vingtième année, de se trouver en face du problème que vous avez posé initialement : « Qu'importe qui parle ? » Autrefois, une vocation scientifique c'était la volonté de parler soi-même, d'apporter une réponse aux problèmes fondamentaux de la nature ou de la pensée mathématique ; et ceci justifiait des vocations, justifiait, on peut le dire, des vies d'abnégation et de sacrifice. De nos jours, ce problème est beaucoup plus délicat, parce que la science apparaît beaucoup plus anonyme ; et, en effet, « qu'importe qui parle », ce qui n'a pas été trouvé par x en juin 1969, sera trouvé par y en octobre 1969. Alors, sacrifier sa vie à cette anticipation légère et qui reste anonyme, c'est vraiment un problème extraordinairement grave pour celui qui a la vocation et pour celui qui doit l'aider. Et je crois que ces exemples de vocations scientifiques vont éclairer un peu votre réponse dans le sens, d'ailleurs, que vous avez indiqué. Je vais prendre l'exemple de Bourbaki ; je pourrais prendre l'exemple de Keynes, mais Bourbaki constitue un exemple limite : il s'agit d'un individu multiple ; le nom de l'auteur semble s'évanouir vraiment au profit d'une collectivité, et d'une collectivité renouvelable, car ce ne sont pas toujours les mêmes qui sont Bourbaki. Or pourtant, il existe un auteur Bourbaki, et cet auteur Bourbaki se manifeste par les discussions extraordinairement violentes, et même je dirai pathétiques, entre les participants de Bourbaki : avant de publier un de leurs fascicules — ces fascicules qui paraissent si objectifs, si dépourvus de passion, algèbre linéaire ou théorie des ensembles, en fait il y a des nuits entières de discussion et de bagarre pour se mettre d'accord sur une pensée fondamentale, sur une intériorisation. Et c'est là le seul point sur lequel j'aurais trouvé un désaccord assez profond avec vous, parce que, au début, vous avez éliminé l'intériorité. Je crois qu'il n'y a auteur que lorsqu'il y a intériorité. Et cet exemple de Bourbaki, qui n'est pas du tout un auteur au sens banal, le démontre d'une façon absolue. Et ceci étant dit, je crois que je rétablis un sujet pensant, qui est peut-être de nature originale mais qui est assez clair pour ceux qui ont l'habitude de

la réflexion scientifique. D'ailleurs, un très intéressant article de *Critique* de Michel Serres, « La Tradition de l'idée », mettait ceci en évidence. Dans les mathématiques, ce n'est pas l'axiomatique qui compte, ce n'est pas la combinatoire, ce n'est pas ce que vous appellerez la nappe discursive, ce qui compte, c'est la pensée interne, c'est l'aperception d'un sujet qui est capable de sentir, d'intégrer, de posséder cette pensée interne. Et si j'avais le temps, l'exemple de Keynes serait encore beaucoup plus frappant au point de vue économique. Je vais simplement conclure : je pense que vos concepts, vos instruments de pensée sont excellents. Vous avez répondu, dans la quatrième partie, aux questions que je m'étais posées dans les trois premières. Où se trouve ce qui spécifie un auteur ? Et bien, ce qui spécifie un auteur, c'est justement la capacité de remanier, de réorienter ce champ épistémologique ou cette nappe discursive, qui sont de vos formules. En effet, il n'y a auteur que quand on sort de l'anonymat parce qu'on réoriente les champs épistémologiques, parce qu'on crée un nouveau champ discursif qui modifie, qui transforme radicalement le précédent. Le cas le plus frappant, c'est celui d'Einstein : c'est un exemple absolument saisissant sous ce rapport. Je suis heureux de voir M. Bouligand qui m'approuve, nous sommes entièrement d'accord là-dessus. Par conséquent, avec ces deux critères : nécessité d'intérioriser une axiomatique, et critère de l'auteur en tant que remaniant le champ épistémologique, je crois qu'on restitue un sujet assez puissant, si j'ose dire. Ce qui, d'ailleurs, je crois n'est pas absent de votre pensée.

D^r J. Lacan. — J'ai reçu très tard l'invitation. En la lisant, j'ai noté, dans le dernier paragraphe, le « retour à ». On retourne peut-être à beaucoup de choses, mais, enfin, le retour à Freud c'est quelque chose que j'ai pris comme une espèce de drapeau, dans un certain champ, et là je ne peux que vous remercier, vous avez répondu tout à fait à mon attente. En évoquant spécialement, à propos de Freud, ce que signifie le « retour à », tout ce que vous avez dit m'apparaît, au moins au regard de ce en quoi j'ai pu y contribuer, parfaitement pertinent.

Deuxièmement, je voudrais faire remarquer que, structuralisme ou pas, il me semble qu'il n'est nulle part question, dans le champ vaguement déterminé par cette étiquette, de la négation du sujet. Il s'agit de la dépendance du sujet, ce qui est extrêmement différent ; et tout particulièrement, au niveau du retour à Freud, de la dépendance du sujet par rapport à quelque chose de vraiment élémentaire, et que nous avons tenté d'isoler sous le terme de « signifiant ».

Troisièmement, — je limiterai à cela mon intervention — je ne considère pas qu'il soit d'aucune façon légitime d'avoir écrit que les structures ne descendent pas dans la rue, parce que, s'il y a quelque

chose que démontrent les événements de mai, c'est précisément la descente dans la rue des structures. Le fait qu'on l'écrive à la place même où s'est opérée cette descente dans la rue ne prouve rien d'autre que, simplement, ce qui est très souvent, et même le plus souvent, interne à ce qu'on appelle l'acte, c'est qu'il se méconnaît lui-même.

M. Jean Wahl. — Il nous reste à remercier Michel Foucault d'être venu, d'avoir parlé, d'avoir d'abord écrit sa conférence, d'avoir répondu aux questions qui ont été posées, et qui, d'ailleurs, ont toutes été intéressantes. Je remercie aussi ceux qui sont intervenus et les auditeurs. « Qui écoute, qui parle ? » : nous pourrions répondre « à la maison » à cette question.

Le séminaire D'un Autre à l'autre

(Extraits de la séance du 26 février 1969)

Lors du séminaire qui suivit immédiatement cette conférence de Michel Foucault, Lacan fit quelques remarques à propos de ce qu'il avait entendu. Voici une transcription de ces remarques faite à partir du texte même dont Lacan disposait comme trace de ce qu'il avait dit (ce texte-source est marqué de corrections qui sont de sa main). On donne ici à la fois le texte-source (probablement dû à la sténotypiste) et une transcription qui se trouve ainsi offerte aux critiques éventuelles du lecteur.

Texte-source

Vous avez eu la bonté de me suivre jusqu'à présent dans des chemins étroits et dont je pense que, pour certains d'entre vous, le fil peut paraître poser la question de son origine et de son sens, qu'en d'autres termes il se peut bien que vous ne sachiez plus très bien où nous en sommes.

C'est pourquoi il m'a paru opportun, et non d'une façon contingente, de poser la question de mon titre par exemple, « D'un Autre à l'autre », sous lequel figure mon discours de cette année.

C'est bien en effet concevable que ce n'est pas à l'entrée, en

Transcription

Vous avez eu la bonté de me suivre jusqu'à présent dans des chemins étroits; je pense que, pour certains d'entre vous, le fil peut paraître poser la question de son origine et de son sens; en d'autres termes: il se peut très bien que vous ne sachiez plus très bien où nous en sommes. C'est pourquoi le temps m'a paru opportun — et non d'une façon contingente — de poser, par exemple, la question de mon titre. « D'un Autre à l'autre », sous ce titre figure mon discours de cette année. Il est en effet concevable que ce n'est pas à l'entrée, en manière de préface voire en manière de programme,

manière de préface, voire en manière de programme, que quelque chose peut être élucidé de ce qui est une fin. Il faut au moins avoir fait un bout de chemin pour que ce soit de la rétroaction que le départ est clair.

Ceci pas seulement pour vous mais, après tout, pour moi-même puisque pour moi, dans cette opération de forage, si l'on peut dire, qui est bien ce qui vous intéresse, qui vous retient, ce qui fait qu'au moins un certain nombre d'entre vous sont ici, sinon tous, il me faut, un certain temps, prendre le repère de ce qui en constituait les étapes dans le passé.

C'est ainsi qu'il m'est arrivé de reprendre le texte (qui sait, peut-être aux fins d'une publication) de ce que j'ai donné il y a maintenant dix ans, je veux dire au séminaire de 1959-60 — ça fait une paye! — sous le titre « L'éthique de la psychanalyse ». Il m'a donné quelques satisfactions d'ordre intime, de celles dont, si en effet je mets au jour quelque chose qui s'efforcera de reproduire aussi fidèlement que possible le tracé de ce que j'ai fait alors, ce qui, bien entendu, ne saurait aller sans tous les effets rétroactifs de ce que j'ai pu énoncer depuis, et notamment ici, ce qui est donc une opération délicate et la seule grâce à quoi je ne saurais m'en tenir à l'excellent résumé qui avait été fait, deux

que quelque chose peut être élucidé de ce qui est une fin. Il faut au moins avoir fait un bout de chemin pour que ce soit de la rétroaction que le départ s'éclaircisse.

Ceci ne vaut pas seulement pour vous mais, après tout, aussi pour moi-même puisque dans cette opération de forage (si l'on peut dire) qui est bien ce qui vous intéresse, ce qui vous retient, ce qui fait qu'au moins un certain nombre d'entre vous sont ici, sinon tous, il me faut, en certains temps, prendre le repère de ce qui en constituait les étapes dans le passé.

C'est ainsi qu'il m'est arrivé de reprendre le texte (Qui sait? Peut-être aux fins de publication...) de ce que j'ai énoncé il y a maintenant dix ans (je veux dire au séminaire de 1959/60 — ça fait une paye!) sous le titre « L'éthique de la psychanalyse ». Il m'a donné quelques satisfactions d'ordre intime. Si, en effet, je mets au jour quelque chose qui s'efforcera de reproduire aussi fidèlement que possible le tracé de ce que j'ai fait alors (ce qui ne saurait aller, bien entendu, sans les effets rétro-actifs de ce que j'ai pu énoncer depuis, et notamment ici, ce qui est donc une opération délicate et la seule grâce à quoi je ne saurai m'en tenir à l'excellent résumé qui avait été fait, deux ans plus tard,

ans plus tard, par quelqu'un de mes auditeurs, nommément Saffer (?); les raisons pour lesquelles je ne l'ai pas publié alors, ce résumé, j'aurai à les dire, mais ce sera plutôt l'objet d'une préface à ce qui en sortira; ma satisfaction à l'occasion, que vous pourrez partager si vous me faites foi sur le fidèle du tracé que j'essaierai d'en produire, est due à ceci que non seulement rien ne me force à réviser ce que j'ai avancé alors mais qu'après tout, je peux y loger, comme dans une sorte de coupelle ce que de plus rigoureux, disons, de ce projet j'arrive à énoncer aujourd'hui.

En effet, ce dont j'ai cru devoir partir lors de cette mise en question qui n'avait jamais été faite de ce que comporte, sur le plan éthique (c'est un terme nouveau) ce que, dans un premier essai, amorce de rédaction que j'ai essayé d'en faire, de ce qu'apporte de nouveau ce que j'énonce de la façon qui me semble la plus rigoureuse : l'événement Freud; j'ai maintenant, à la date où nous sommes, la satisfaction de voir par exemple, pour ce qu'il en est de la fonction d'un auteur comme Freud, je dirai qu'une société très large d'esprits se trouve en mesure de mesurer son originalité et à son propos, comme l'a fait par exemple samedi dernier dans une sorte de mauvais lieu qu'on appelle la Société de Philosophie

par quelqu'un de mes auditeurs, nommément Safouan — les raisons pour lesquelles je ne l'ai pas publié alors, ce résumé, j'aurai à les dire, mais ce sera plutôt l'objet d'une préface à ce qui en sortira) vous pourrez, à cette occasion, partager ma satisfaction, si vous me faites foi sur le fidèle du tracé que j'essaierai d'en produire. Cette satisfaction est due à ceci que non seulement rien ne me force à réviser ce que j'ai avancé alors mais qu'après tout je peux y loger, comme dans une sorte de coupelle, ce que de plus rigoureux disons « de ce projet », j'arrive à énoncer aujourd'hui.

Cette mise en question n'avait jamais été faite de ce que comporte, de ce qu'apporte de nouveau, sur le plan éthique (c'est un terme nouveau) ce que, dans un premier essai, dans une première amorce de rédaction que j'ai essayé d'en faire, j'énonce de la façon qui me semble la plus rigoureuse : l'événement Freud. J'ai maintenant, à la date où nous sommes, la satisfaction de voir par exemple pour ce qu'il en est de la fonction d'un auteur comme Freud, qu'une société très large d'esprits se trouve en mesure de mesurer son originalité. C'est par exemple à son propos que samedi dernier, dans une sorte de mauvais lieu qu'on appelle la « Société de philosophie », Michel Foucault posait la question : « Qu'est-ce qu'un au-

Michel Foucault, « Qu'est-ce qu'un auteur ? » posait-il la question, et ceci l'amenait à mettre en valeur un certain nombre de termes qui méritent d'être énoncés à propos d'une telle question ; qu'est-ce qu'un auteur ? quelle est la fonction du nom d'un auteur ? C'était vraiment, au niveau d'une interrogation sémantique proprement parler qu'il trouvait moyen de mettre en valeur l'originalité de cette fonction et sa situation étroitement interne au discours, ce qui comporte, bien entendu, une mise en question à l'occasion, un effet de scission, de déchirure dans ce qu'il en est pour tout le monde — enfin pour ce qu'on appelle la société des esprits, ou la République des Lettres — de ce rapport au discours, et que Freud, à cet égard, ne joua un rôle capital, que d'ailleurs l'auteur en question, Michel Foucault, a non seulement accentué mais à proprement parler mis en pointe de toute son articulation, pour tout dire, « la fonction du retour à... » il a : mis trois points après, dans la petite annonce qu'il avait faite de son projet de l'interrogation « Qu'est-ce qu'un auteur ? », « le retour à... » se trouvait au terme, et je dois dire que de ce seul fait je me suis considéré comme y étant convoqué, il n'y a personne après tout, de nos jours qui, plus que moi, ait donné poids au « retour à... » à propos du retour

teur ? » et ceci l'amenait à mettre en valeur un certain nombre de termes qui méritent d'être énoncés à propos d'une telle question. Qu'est-ce qu'un auteur ? Quelle est la fonction du nom d'un auteur ? C'était vraiment au niveau d'une interrogation sémantique à proprement parler qu'il trouvait le moyen de mettre en valeur l'originalité de cette fonction et sa situation étroitement interne au discours. Ceci comporte bien entendu à l'occasion une mise en question, en effet de scission, de déchirure, dans ce qu'il en est, pour tout le monde (enfin, pour ce qu'on appelle la « société des esprits » ou la « république des lettres ») de ce rapport au discours.

Freud, à cet égard, joua un rôle capital que d'ailleurs l'auteur en question, Michel Foucault, a non seulement accentué mais mis, à proprement parler, en pointe de toute son articulation.

Dans la petite annonce qu'il avait faite de son projet de l'interrogation « qu'est-ce qu'un auteur ? » la fonction du « retour à... » (il a mis trois points après) se trouvait au terme, et je dois dire que, de ce seul fait, je me suis considéré comme y étant convoqué. Il n'y a personne, après tout, de nos jours qui, plus que moi, ait donné poids au « retour à... » à propos du retour à Freud. Il l'a, au reste, fort bien mis en valeur et montré sa

à Freud ; il l'a au reste fort bien mis en valeur et montré sa parfaite information du sens tout spécial, du point clé que constitue ce retour à Freud par rapport à tout ce qu'il en est actuellement de ce glissement, de ce décalage, de cette profonde révision de la fonction de l'auteur, de l'auteur littéraire spécialement, et de ce qui donne en somme ce cercle qu'une fonction critique dont, après tout, il n'y a pas lieu de nous étonner qu'elle ne soit pas de nos jours tout aussi bien à la traîne, tout aussi bien en retard, par rapport à ce qui se fait, que dans d'autres temps, qu'une fonction critique a cru pouvoir épingler de ce terme bizarre qu'assurément aucun de ceux qui en sont les éléments de pointe n'assume mais dont nous nous trouvons affectés comme d'une bizarre étiquette qu'on nous aurait collée dans le dos sans notre aveu : structuralisme.

parfaite information du sens tout spécial, du point clé, que constitue ce retour à Freud par rapport à tout ce qu'il en est actuellement de ce glissement, de ce décalage, de cette profonde révision de la fonction de l'auteur — de l'auteur littéraire spécialement — et de ce qui donne, en somme, ce cercle qu'une fonction critique (dont après tout il n'y a pas lieu de nous étonner qu'elle ne soit pas, de nos jours tout aussi bien, à la traîne, tout aussi bien en retard par rapport à ce qui se fait, que dans les autres temps) a cru pouvoir épingler de ce terme bizarre de « structuralisme » qu'assurément aucun de ceux qui en sont les éléments de pointe n'assume, mais dont nous nous trouvons affectés comme d'une bizarre étiquette qu'on nous aurait collée dans le dos sans notre aveu.

Jean Allouch

Les trois petits points du « retour à... »

Ce n'est pas *de tout temps* que Lacan a été freudien même si c'est *par tous temps* qu'il l'est ensuite resté. Il y eût donc un jour où, tel ces *conquistadores* du royaume d'Espagne qui, parvenus sur de nouveaux rivages, brûlaient leurs vaisseaux pour se couper toute possibilité de retour, il franchit le pas d'un engagement définitif dans le freudisme. Le « sans retour possible » est alors d'autant plus établi que s'inaugure à *sa place*, un autre retour : le 7 novembre 1955 Lacan brûle ses vaisseaux en instaurant le mouvement de son retour à Freud.

La présente étude montrera comment ce retour a été l'objet, chez Lacan, de trois versions successives : mythique, discursive et topologique. Elle fera valoir comment la conférence de Michel Foucault intitulée *Qu'est-ce qu'un auteur?* du 22 février 1969, en liant le mouvement d'un « retour à... » à la discursivité, a porté comme une interprétation du retour à Freud, le faisant basculer d'un premier appui pris dans le mythe à une autre élaboration, celle donnée par la doctrine des quatre discours. Cette seconde version tient à la confirmation par Foucault du caractère freudien du retour à Freud (il faudra dire en quoi la chose ne va pas « de soi »). Cependant cette seconde version ne saurait être située (et spécialement pour ce qui concerne ses apories et ses limites) que dans l'après-coup de ce qui apparaît, dans le travail de Lacan, comme une troisième version — topologique — de son retour à Freud. On ne fera donc ici pas plus longtemps l'impasse sur une présentation de cette troisième version, qui seule peut permettre de donner sa juste place, chez Lacan, à cette construction de la discursivité qui se produit à partir de Foucault.

FREUDIEN ?

Peu de temps après la parution du *Vocabulaire de la psychanalyse* (1967), on prêtait à un ancien élève de Lacan, et néanmoins professeur, interrogé sur son rapport à lui, sur la place de Lacan dans le mouvement analytique, la réplique suivante : « Lacan ? C'est 5 % du Vocabulaire. »

Ce n'est pas tout à fait un mot d'esprit ; la phrase n'est même pas à proprement parler « spirituelle », plutôt bête dirait-on. Pourtant elle a effectivement circulé comme un mot d'esprit. C'est que s'y signifiait ce qui se voulait un point d'aboutissement d'un transfert à Lacan et que, dans une semblable affaire, plus d'un était impliqué.

Qu'il y ait eu transmission de la réplique contraint à reconnaître qu'elle a été construite sur un point de vérité. Lequel ? Il est à remarquer d'abord que le *Vocabulaire* est dû, comme la réplique, à d'anciens élèves de Lacan ; cette similarité de position est un élément important concernant la réplique. De plus, après quinze ans passés, chacun admettra — second élément — que ce 5 % n'a avancé en rien ni la lecture de Lacan, ni celle de Freud et pas davantage celle de leur lien. Dès lors cette nullité dans l'utile, ce côté ni queue ni tête, rend d'autant plus étrange ce 5 %. On lèvera cet étonnement en remarquant que c'est la réplique même qui l'établit (au sens où elle l'énonce), qui en livre la vérité. La connaissance paranoïaque de ce 5 % (survenue de par la similarité de position susdite) tombe juste, vertu qu'elle partage avec le mot d'esprit, quand elle suggère que le *Vocabulaire de la psychanalyse* n'aurait été produit qu'afin de localiser Lacan, avec ce coup de patte supplémentaire (qui signe le caractère non effectué du transfert à Lacan) de donner à entendre ce qui serait son peu. « Pfeu » crache le supplément. De ne répondre à rien d'utile, ce 5 % serait cause de l'entreprise, son objet petit a.

Cette tentative de localiser Lacan serait ainsi, selon la réplique, la vérité du *Vocabulaire*, celle qui rendrait compte qu'elle ait été, au moins dans un certain public, colportée. Mais, autant que par sa visée, cette localisation vaut par sa manière. Elle procède de la mise en place d'un semblant : il existerait un « vocabulaire de la psychanalyse » où, hormis Freud qui bénéficie (mais ici, Dieu sait pourquoi !) de la prime parfois octroyée à l'origine, seraient reçus quelques auteurs ayant commis une découverte que l'admission d'un terme nouveau dans le *Vocabulaire* viendrait entériner¹. On conçoit qu'il faille à ce semblant un jury façon

1. Il y a un flottement quand au nom des composants de ce vocabulaire. Concepts ou notions ? L'avant-propos ne tranche pas. Comment ne pas voir, par ailleurs, que l'énorme prévalence ici donnée à Freud est un effet, une suite et donc une reconnaissance implicite du retour à Freud de Lacan ?

Académie Française, pour admettre ou refuser tel ou tel de ces termes. Les auteurs ont donc revêtu d'eux-mêmes ces habits verts. Mais pourquoi parler ici de semblant ? La chose apparaîtra à simplement développer les implications de cette procédure.

Le terme même de « vocabulaire » suggère qu'on admet que les éléments de la doctrine sont, entre eux, dans un rapport semblable à celui qui lie les mots d'une langue ; ceci veut dire en particulier que *jamais UN ajout ne viendra bouleverser la structure*, que celle-ci est largement indépendante de ceux-là, que tout ajout a un caractère éminemment facultatif. L'admission du mot « transistor » dans le vocabulaire officiel du français ne change pas la structure de la langue française. Est-ce là ce dont témoigne Freud quand se trouve introduit (soit de son fait, soit d'une autre plume) un terme nouveau dans la doctrine ?

En effet, si l'équation qui égale Lacan à un 5 % d'ajout à Freud ne tient pas, il est à noter que ce mode additif vaut déjà pour Freud lui-même ; quel pourcentage la pulsion de mort adjoint-elle au « premier Freud » ? Cette question est dans le droit fil d'une entreprise comme celle du *Vocabulaire de la psychanalyse* puisqu'elle traite Freud, Lacan et d'autres de la même manière : en y soupesant (tout au moins en principe) chaque terme pour décider de l'exclure ou de l'adopter.

Cet engluement de la lecture de Freud dans une problématique de l'*incorporer/rejeter* permet de l'identifier comme non freudienne au sens où ce n'est pas ce mode de la lecture que Freud indique comme susceptible de produire une interprétation. Chez Freud, lire est déchiffrer, ce qui donne un statut différent à chacun des termes puisqu'il suffit qu'un seul d'entre eux échappe au déchiffrement pour que celui-ci, et possiblement jusque dans ses principes mêmes, soit remis en question. Une lecture du déchiffrement est une lecture qui n'a que le choix de s'interdire de choisir. Que serait un déchiffrement si on commençait par se donner les gants d'extraire, du texte à lire, quelques morceaux choisis ?

Il apparaît donc qu'il ne suffit pas d'avoir prélevé certains termes dans Freud, d'avoir pris Freud comme objet d'une lecture, pour pouvoir dire « freudienne » l'élaboration qui en résulte. *De l'interprétation* est à cet égard un cas lui aussi exemplaire². A bien entendre le terme — et jusque dans ce qui s'y indique d'un *il n'y a pas le choix* — on dira que c'est de la *castration* que procède une lecture freudienne. Au lieu de cela

2. P. Ricœur, *De l'interprétation*, Seuil éd., Paris, 1965.

on trouve, terrible et peut-être mortelle maladie de la psychanalyse contemporaine, ce que je nommerai, avec Kierkegaard le *faux sérieux*, dont le *Vocabulaire de la psychanalyse* n'est qu'une figure parmi d'autres. Le faux sérieux est une des façons les plus pratiques de discourir (en l'occurrence sur Freud, voire en termes freudiens) tout en maintenant ce discours hors de portée de la moindre égratignure, question ou modification qui pourrait lui venir de son objet (ici de Freud qui, de faux sérieux, « a son compte »).

Le faux sérieux sévit certes ailleurs que dans les boursoufflures du champ freudien et je choisirai, pour indiquer en quoi il consiste et comment l'intelligence le sert, une mésaventure survenue, il n'y a pas si longtemps dit-on, au philosophe marxiste Lucien Sève. Comme il voyageait en Angleterre, un journaliste de là-bas, avec toute une série de questions, lui demandait : « comment expliquez-vous qu'il y ait tellement de travaux sur Marx et, par contre, si peu sur Spencer » ? Sacrifiant à la loi d'un genre qui veut qu'on ait réponse à tout, L. Sève se lance dans une grande explication dont le texte n'a, en l'occurrence, aucune importance, puisque seul compte le fait qu'elle vient à la place de l'éclat de rire qui aurait été la réponse qui se serait produite si, moins encombré du faux sérieux, il s'était souvenu qu'il existe, en ce pays, des grands magasins connus de tous sous le nom de « Marks and Spencer » et que la question du journaliste, qui prenait là sa source, était une plaisanterie fondée sur un jeu de mots.

On notera que si la lecture de Freud que propose le *Vocabulaire de la psychanalyse* est non freudienne, ceci n'objecte nullement à l'entreprise ; en effet ce vocabulaire ne se veut pas freudien mais « de la psychanalyse », ce qui est notablement différent. La psychanalyse loin d'avoir ici, comme chez Lacan, « consistance des textes de Freud »³, est considérée comme on a pu le faire pour la psychiatrie ou la philosophie (la « lalande » est d'ailleurs explicitement mis en place de modèle) c'est-à-dire comme une discipline qui vaut par-delà toute production d'auteur. C'est pourquoi ce travail est bien une interprétation, une certaine accentuation de Freud, ce qui ne contrevient pas à ce qu'on reconnaisse, dans cette promotion de la psychanalyse en tant que détachée — fût-ce seulement en principe — de la doctrine freudienne, une des figures classiques du refus français du frayage freudien.

« Non freudien » pris comme objection ne vaut que là où on se veut freudien. *Revendiquer Freud a pour corollaire de se mettre dans sa dépendance*. On peut ainsi (on ne s'en prive d'ailleurs pas) rétorquer à

3. Lacan, *Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'école*.

Lacan : « Et l'affect ? Que faites-vous de l'affect » ? en tablant sur le fait que Lacan (il ne s'en privait d'ailleurs pas) est tenu de répondre. Et sa réponse peut le conduire à remanier son interprétation freudienne de Freud. Mais si, m'adressant aux auteurs d'un *Vocabulaire de la psychanalyse*, je les sollicite de se prononcer sur l'*Umschrift* ou le *Gedankenübertragung*⁴ chez Freud, ils répondront tranquillement qu'étant donné le peu de fois où ces termes sont mentionnés dans la littérature analytique, ils n'ont pas jugé utile de... mais que, si d'aventure... maintenant... bref, ça ne leur fait ni chaud ni froid.

Ainsi le cas du *Vocabulaire de la psychanalyse* s'avère exemplaire en ce qu'il présentifie, et peut-être là où on ne l'attendrait pas, une façon non freudienne de traiter Freud. Il suffit donc à établir le fait que ces diverses façons ne sont pas toutes freudiennes. Il reste toutefois à noter que l'énoncé qui affirme que *toutes les façons de traiter Freud ne sont pas freudiennes*, si on ne s'en écarte pas, en arguant par exemple de sa trivialité, conduit à poser la question de savoir ce qui qualifie comme freudien tel ou tel rapport à Freud.

En quoi le *compléter Freud*, dont un E. Fromm s'est fait le chantre, ou l'*extraire de Freud*, à quoi se sont consacrés Laplanche et Pontalis, se refusent-ils à ce qu'on les épingle comme une entreprise freudienne alors que sur un mode certes aveugle, certes quasi muet, certes non critique, c'est malgré tout comme inscrit dans le droit fil du freudisme qu'a été reçu (et entériné en fait sinon en droit) le mot d'ordre d'un *retour à Freud* ?

On peut avoir l'intuition qu'une telle question met en jeu des différences homologues à celles dont Lacan faisait état⁵ quand il soulignait qu'il ne s'agit pas tant dans la psychanalyse de parler *de la parole* que de parler *dans le fil de la parole*. De même, être freudien ne consisterait pas seulement à parler de Freud mais à parler dans le frayage de Freud. Pourtant on a aussi le sentiment que cette opposition est d'un maniement trop délicat, que cette référence à la parole ne suffit pas à permettre de déplier la question. De fait, son élaboration a historiquement pris d'autres tours.

Ce n'est pas dire qu'elle fût abordée de front ; mais après la

4. Heureusement mis au jour récemment : cf. W. Granoff, J.-M. Rey, *L'occulte, objet de la pensée freudienne*, P.U.F., Paris, 1983. On pousse là, aussi loin qu'il se peut, une lecture de Freud qui prend appui des questions levées par ses traductions. Cette méthode de lecture n'est pas freudienne au sens où ce n'est pas en essayant de traduire ses rêves que Freud les lit. Ce n'est pas dire pour autant qu'elle soit sans fruit. Pourtant l'annulation finale de ce qui a été d'abord dégagé laisse curieusement ces fruits en l'état.

5. Lacan, *Les formations de l'inconscient*, séminaire inédit du 13-11-57.

dissolution de ce qui s'est nommé *Ecole Freudienne de Paris* et qu'on entend aussi bien désignée comme « L'école de Lacan » (tout le problème de la présente étude est là, dans cette double dénomination) elle semble n'être pas plus longtemps évitable. Que veut dire « freudien » quand on pose (ou *si* on pose, ce qui revient au même puisque « poser » une opération n'est pas la résoudre ni même valider la façon dont la pose) que c'est par la voie de Lacan que ce terme vaut comme nomenclature ?

Il n'est pas sans conséquences de ne pas s'arrêter, un temps suffisant, à cette logique particulière selon laquelle « freudien » vaut par Lacan. Voici deux cas de travaux récents qui pâtissent de n'avoir pas étudié, chez Lacan même, les diverses élaborations de cette question. Ils ne permettent certes pas de la résoudre (puisqu'il s'agit de cas négatifs et que, suivant l'adage freudien « *dass negative Fälle nichts beweisen* »⁶), mais témoignent de l'urgente nécessité de son abord.

Freud et le désir de l'analyste est un livre coté, tout au moins au sens où il bénéficie de l'imprimatur de l'officine qui (selon son propre terme) « massémédiate » Lacan. Mais, par-delà cette pré-caution, il faut un culot certain pour oser écrire, dans une thèse, et dédiée à Lacan, une phrase comme celle-ci, qu'on trouve dès l'introduction, et qui n'est rien d'autre qu'un coup de balai donné au travail de Lacan sur Freud : « La problématique du désir de l'analyste, cependant, ne tient pas sa légitimité de l'opération lacanienne et des coupures que Lacan a effectuées sur le texte freudien. » Le péremptoire du ton, adjoint aux galons universitaires, aveugleront-ils le lecteur sur la portée d'une telle assertion ? Elle dénie, a priori, toute valeur d'*effectuation du freudisme* au retour à Freud de Lacan. Prendre ce retour au sérieux revient à dire, à l'opposé, que Lacan est freudien en ce que la problématique du désir de l'analyste, qu'il a introduite dans la psychanalyse freudienne, tient sa légitimité de son opération sur Freud (de son retour à Freud) et donc des coupures qu'il a effectuées sur le texte de Freud. D'ailleurs, allant lui-même beaucoup plus loin, Lacan ne recule pas à situer son retour à Freud comme une *légitimation de Freud* (je reviendrai sur ce séminaire

6. S. Freud, Rapport préliminaire, traduit par W. Granoff et J.-M. Rey in *L'occulte, objet de la pensée freudienne*, P.U.F., Paris, 1983, p. 40 et p. 212 pour le commentaire qu'en donnent les traducteurs.

du 8 janvier 1969 qui explicitement, le dit) et reçoit de Foucault — du lien que Foucault met au jour entre « retour à... » et instauration d'une discursivité — une confirmation de sa légitimation de Freud.

Il est, dès lors, amusant de constater qu'une thèse qui tourne le dos à cela se perd immédiatement dans les sables mouvants. En effet, pour seule justification de ce qu'il avance, l'auteur déclare qu'on peut tenir pour équivalent au désir de l'analyste ce qu'il épingle chez Freud comme les rubriques : « la suggestion, les idéaux de l'analyste, l'idée de la fin de l'analyse (comme si, chez Freud, la fin de l'analyse était une idée !), l'éthique de Freud ». Autant dire, avec ces équivalences posées en introduction, que tout est dans tout et vice-versa. On le voit : faute d'un juste forage du lien Freud/Lacan, le foirage ne se fait pas attendre, ce qui vaut peut-être comme le signe du caractère spécialement bien trempé de ce lien.

Michel de Certeau n'esquive pas le problème de sa mise en place ; il s'y attèle⁷. Mais sans prendre suffisamment le temps de déplier ce qu'a été le retour à Freud de Lacan, il donne immédiatement, prématurément *un sens* à ce retour en l'interprétant comme un « retour de Freud ». Cette formule laisse voir ce qu'elle désigne si on imagine une scène et un personnage qui, après avoir « tenu la scène » puis s'y être soustrait y revient une nouvelle fois : ainsi Zorro, dont une publicité aujourd'hui datée vantait « le retour » sur les écrans du cinématographe ou, en négatif, Björn Borg se particularisant de ne pas parvenir à réaliser son retour. Dans cette vision du « retour de Freud », Lacan est pris comme une réincarnation de Freud. Celle-ci peut s'interpréter de deux façons différentes, toutes deux présentes dans le travail de Michel de Certeau. Elle peut valoir, magiquement, comme un retour de Freud en un autre corps, « Lacan » n'étant alors qu'un nom de Freud ; ou bien, dans une perspective plus hégélienne de l'histoire, Lacan est accueilli en tant que réalisant Freud comme le christianisme « réalise » le judaïsme. Ceux que la psychanalyse concerne seraient alors dans une position similaire à celle des chrétiens (on sait que les premiers d'entre eux attendaient un retour immédiat du Messie), pour lesquels une première venue de l'envoyé du Père suffit à donner corps à l'espoir de son retour. De fait, l'article de Michel de Certeau se clôt sur une telle attente et présente ainsi l'incalculable vertu de rendre public ce que certains

7. Michel de Certeau, « Lacan : une éthique de la parole », *Le débat* n° 22, Gallimard éd., novembre 1982.

analystes disent tout bas⁸. Est-ce toutefois entre ces deux pôles possibles d'une réincarnation magique ou d'une parousie que se tient le retour à Freud de Lacan ?

Une des données essentielles à la question qu'il pose est le fait qu'un certain nombre de gens l'ont admis comme freudien. Beaucoup d'entre eux se sont ensuite détournés de cette reconnaissance qui avait été la leur. On fait ici un autre « choix », celui de *donner raison* à cette reconnaissance. Mais comme elle a été muette, elle-même, sur son propre acte (les détournements ne l'ont pas été moins), comme elle est restée quasi non questionnée (sauf à la manière sauvage des susdits détournements), lui donner raison réclamera de produire sa raison. Elle donne elle-même raison au « retour à Freud » et admet ainsi que la voie de ce retour est celle où s'élabore « la raison selon Freud » (Lacan) ; de cette façon elle situe ce retour comme un point charnière entre ce qui le reconnaît et ce qu'il reconnaît. C'est donc à l'interroger lui, ce retour, qu'on parviendra peut-être à mettre au jour la raison de cette reconnaissance qui entérinait *de facto* son appartenance au frayage de Freud.

Dès l'instant où est proféré le « mot d'ordre » d'un « retour à... » s'ouvre une problématique spécifique. Premier élément : c'est par un saut qu'elle s'engage. C'est ainsi qu'on verra comment Lacan, depuis sa thèse jusqu'en 1955, fut d'abord non pas freudien mais lacanien (je justifierai ceci juste après cette mise en place). Si « lacanien » a une portée semblable à « freudien », ça ne peut être qu'en ce temps antérieur à l'engagement de Lacan dans le freudisme. Au-delà de cet engagement, et de son fait, ces deux termes cessent d'être susceptibles d'être confrontés.

« Freudien », Lacan à la fois renonce et cesse d'avoir une doctrine *personnaile*. Ce dernier terme prend ici de l'aile pour noter comment la paranoïa donne sa marque à la personne en la faisant valoir comme un produit, celui d'une opération de « personnaison » (Lacan), révélé, en creux, par la dépersonnalisation. S'étonnera-t-on de ce qu'une thèse sur *La psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité* se présente comme une doctrine *personnaile* ? C'était bien le moins qu'on pouvait attendre s'il est vrai que cette thèse a bien été porteuse d'un enjeu et que donc son énonciation est dans le fil de à ses énoncés.

8 .Ce qu'est une psychanalyse, spécialement la fin d'une psychanalyse didactique avec cette sorte de psychanalyste qui lui ne se prend certes pas pour un analyste, qui ne court pas ce danger puisqu'il tient à ce que l'analyste, ça soit... un autre, cela une clinique de la passe aurait peut-être pu le lâcher.

En se vouant à un retour à Freud, un retour qui métamorphose en « freudien » qui s'y consacre, Lacan effectue un saut, change de registre énonciatif : *il ne s'agit plus pour lui désormais de soutenir son propre dire mais de dire* (en cela consiste désormais son propre dire) *ce qu'a été le dire de Freud*. La problématique dès lors mise en place apparaîtra à simplement pronominaliser cette proposition. La phrase

LACAN NE DIT PLUS CE QUE LACAN DIT MAIS CE QUE FREUD DIT se transformera en cette autre, plus énigmatique :

LACAN NE DIT PLUS CE QU'IL DIT MAIS DIT CE QU'IL DIT.

Au lieu que Freud a nommé « dritte Person », le recouvrement possible de ces deux « il » condense toute la problématique du retour à... Qu'on suppose l'effectivité d'un tel recouvrement, d'une absorption comme l'impliquait son interprétation dans la théorie de la réincarnation, et la phrase se réduit encore en un

IL NE DIT PLUS CE QU'IL DIT MAIS DIT CE QU'IL DIT.

Ici s'engouffre toute possibilité de dire puisqu'à la fois « il dit » et « il ne dit pas »... « ce qu'il dit ». Cet *horsdire*, dans certains textes littéraires se trouve, me semble-t-il, comme montré du doigt. Telle serait par exemple la portée de l'*on dit* chez Duras. Dans les plus saisissants de ses textes, on ne sait plus, un temps, localiser qui parle ; la question se pose au lecteur, elle le laisse un instant sans possibilité de répondre mais il peut — par exemple en relisant le texte — finir par le savoir. Cette brève faillite du jugement d'attribution désigne alors d'autant mieux l'*horsdire*, son ordurière effectivité, que se fait discrète cette désignation, aussi discrète qu'un instant d'évanouissement. De même le « Qu'importe qui parle » ? beckettien, mis par Foucault en ouverture de sa conférence de 1969 ; il évoque et opère à sa façon une mise en suspens du dire puisqu'on peut le lire aussi bien comme une question qui répliquerait (en reprenant ce qui vient d'être dit) à quelqu'un qui aurait déclaré qu'il importe de savoir qui parle (mais justement, si ça importe, c'est que ça ne va pas de soi), ou au contraire, comme l'effacement d'un tel vœu, la forme interrogative n'étant plus dès lors ici qu'un mode de l'affirmation, celle qui prétend s'opposer à ce vœu qu'il importe de savoir qui parle en le donnant comme celui d'un autre, d'un autre personnage ou d'un autre temps.

En désignant ainsi ce saut par lequel Lacan se produit comme freudien, on est au plus près non pas de l'inconscient mais de la raison de l'inconscient comme hypothèse (de sa place dans la doctrine), au plus près de ce qui permettrait de rendre compte que Lacan, un certain jour, ait pu s'attribuer l'inconscient. En effet, l'hypothèse de l'inconscient borde l'*horsdire* en interdisant la mise en équivalence du « il dit ce qu'il dit » avec le « il ne dit pas ce qu'il dit », interdiction (inter-diction,

c'est ici le cas de le dire) qui se produit avec l'hypothèse que le sujet « dit autre chose que ce qu'il dit ». Le retour à Freud, par le lien qu'il instaure entre Lacan et Freud, pose donc au dire une question plus fondamentale que celle qui lui vient de l'hypothèse de l'inconscient. Cette différence de niveau est analogue à celle qui est en jeu lorsque, devant un enfant anorexique, la bonne intention nourricière propose, stupide malice : « Tu veux des carottes ou des pommes de terre ? » — évidemment ça suppose le problème résolu.

Le retour à Freud se laisse donc saisir dans cette question, désormais inévitable, de savoir *quand quelqu'un est dans cette posture de dire ce qu'un autre a dit... qui est-ce qui dit? Est-ce le quelqu'un ou est-ce l'autre?*

Dans un travail antérieur, j'ai nommé *énonciation paranoïaque* le mode d'énonciation non pas dépersonnalisé mais dépersonnalisant qui consiste à offrir son propre dire au témoignage de ce qu'un autre a dit — phrase que tout en l'écrivant je ne puis écrire puisque « son propre » et « autre » est justement ce que ce mode de l'énonciation met en question dans son statut⁹. L'énonciation paranoïaque n'était-elle pas déjà pointée dans la définition restreinte de la parole produite dans la psychanalyse avec le « ça parle » ? Le dernier mot de Lacan sur la parole a consisté en une accentuation du « ça parle » dans la qualification de la parole comme « parole imposée ».

Pourquoi Lacan plutôt que tel ou tel autre s'est-il engouffré dans un retour à Freud ? Pourquoi a-t-il mis, *lui*, son dire dans la dépendance de celui de Freud ? On commence ici à entrevoir que c'est parce que lui, plus que tout autre, s'était fait le témoin du paranoïaque en tant qu'il impose de situer la parole comme n'étant jamais qu'une parole imposée.

L'AVANT TOUR PROPREMENT LACANIEN

Si ce n'est pas de tout temps que Lacan fût freudien, comment situer ses travaux antérieurs à son engagement dans le freudisme ? La réponse est simple à produire : Lacan a commencé par être lacanien. On notera que cette réponse donne ces premiers travaux comme les seuls proprement qualifiables de « lacaniens » puisque tout ce qui a suivi l'instauration du retour à Freud n'a jamais cessé de se référer à Freud.

Il y a eu, en un certain temps, une doctrine lacanienne. C'est celle de la thèse de 1932 qui se présente comme une doctrine personnelle,

9. Cf. J. Allouch, « Le discord paranoïaque », *Littoral* 3/4, p. 93.

comme la doctrine d'un auteur, et d'un auteur qui, dans un certain champ, revendique son originalité, prétend apporter quelque chose : non seulement la définition d'une nouvelle entité nosographique (la paranoïa d'auto-punition) mais, avec elle, une nouvelle conception de la paranoïa et, par là, de la maladie mentale, donc du rapport que le psychiatre entretient avec elle, et donc de la psychiatrie. On sait que les surréalistes ont immédiatement reconnu cela¹⁰. Mais la thèse elle-même ne dit rien d'autre, joue cartes sur table. On peut y lire, par exemple, une phrase comme celle-ci : « Il est pourtant un point de la théorie psychanalytique qui nous semble particulièrement important pour notre doctrine (c'est moi qui souligne) et s'y intégrer immédiatement. » On lit encore, dans l'étude du cas des sœurs Papin¹¹ : « A vrai dire, bien que nous ayons fait ces rapprochements théoriques (avec Freud) l'observation prolongée... nous avait conduit à considérer la structure des paranoïas et des délires voisins comme entièrement dominée par le sort de ce complexe fraternel. » Lacan ne peut ici envisager ces « rapprochements » avec Freud (il traite avec Freud comme de puissance à puissance) que parce qu'il est celui qui vient de produire une nouvelle conception de la paranoïa (cf. « notre doctrine »), qui n'est ni celle, constitutionnaliste, de Génil-Perrin, ni celle qui, à partir de Clérambault, rendrait compte du délire paranoïaque comme d'une tentative rationnelle d'expliquer les phénomènes élémentaires.

Quel est, en cette époque lacanienne, le lien de Lacan à Freud ? En quoi Freud importe-t-il alors à Lacan ? Il est remarquable que la première question posée à Freud soit celle de l'autopunition. Freud est consulté comme quelqu'un susceptible de fournir des éléments de réponse : « ... ne fût-ce qu'à nous contenter du porte-manteau de l'autopunition — écrira Lacan quelque 33 ans plus tard — ... nous débouchions sur Freud »¹². Mais il est plus remarquable encore (tout au moins si on le confronte à l'opinion aujourd'hui reçue qui veut que Lacan ait surtout pris en compte le Freud de la première topique) que ce qui intéresse Lacan dans Freud est sa seconde topique. Cependant comme elle dépend de la théorie du narcissisme et que la doctrine lacanienne développe, sur la fonction de l'image, un certain nombre de thèses spécifiques, l'appui pris sur Freud n'ira pas jusqu'à empêcher la formulation de sérieuses objections à la doctrine freudienne.

10. Qu'on se reporte à l'article de Crevel qui rend compte de la thèse dans « Le surréalisme au service de la révolution », n° 5.

11. On la trouve au Seuil, adjointe à la thèse, cf. p. 396 ; la citation précédente est page 323.

12. Lacan, *Ecrits*, p. 66.

« Le narcissisme — lit-on dans la thèse — se présente dans l'économie de la doctrine analytique comme une *terra incognita*¹³. » Affirmation importante car elle pointe un manque dans Freud ce qui, après l'engagement de Lacan dans son « retour à Freud » permettra de préciser ce retour à Freud comme un retour à ce qui manque dans Freud. Freud n'a pas su repérer la fonction de l'image dans la constitution du Moi. On voit ici que l'invention du stade du miroir, sa communication à Marienbad en 1936, est dans le droit fil de ce repérage d'un manque dans Freud. Mais déjà la thèse libère le Moi en disjoignant dans son concept ce qui relève du narcissisme (et qui lui est intrinsèquement lié, le « stade du miroir » le confirmera) et ce qui concerne la fonction de perception/conscience (qu'il n'y a pas lieu d'associer plus longtemps au Moi).

Ces considérations théoriques ont, bien entendu, leur importance quant à la façon dont on interprète la paranoïa. Et la critique lacanienne de Freud trouve là son prolongement avec la remarque que l'impulsion agressive du passage à l'acte n'est pas éclairée par l'invocation à son propos, dans la doctrine analytique, d'une pulsion homosexuelle (par son renversement en agressivité) mais que c'est la fonction de l'image comme telle qui rend compte de l'amour homosexuel et de sa transformation et non pas l'inverse.

(Ce lien de l'agressivité au narcissisme n'a jamais été démenti chez Lacan, mais au contraire davantage solidifié quand il a disjoint la pulsion agressive de la pulsion de mort; l'agressivité narcissique confirme alors son ancrage dans l'imaginaire tandis que la pulsion de mort, de par cette disjonction, est susceptible d'être entendue comme constitutive du symbolique. Lacan n'a d'ailleurs guère insisté — c'est le moins qu'on puisse dire — sur l'interprétation de la paranoïa par l'homosexualité; le rejet de cette construction tient à la mise au jour de la dimension de l'imaginaire.)

Dans la thèse, on voit la doctrine lacanienne traiter la doctrine analytique comme un ensemble d'énoncés où il y a à prendre et à laisser (tiens!); mais plus encore, il y a un véritable défi qui est lancé à la psychanalyse: si elle envisage d'aborder la paranoïa (et hors cet abord, lui est-il dit, elle est vouée à la sclérose) il lui faudra accepter de se transformer elle-même, de déplacer son centrage sur l'inconscient au profit d'une meilleure prise en compte du Moi. Lacan donne ici une leçon à la psychanalyse avant que de se mettre lui-même à la tâche de répondre au défi qu'il lui lançait en introduisant dans la psychanalyse,

13. Lacan, Thèse, p. 322.

quatre ans plus tard, « le stade du miroir ». Ainsi page 280 de la thèse : « ... le problème thérapeutique des psychoses nous semble rendre plus nécessaire une *psychanalyse du moi* (souligné par lui) qu'une psychanalyse de l'inconscient ». Les premiers linéaments de ce qui allait être une des trois dimensions de l'être parlant, à savoir l'imaginaire, Lacan ne les doit pas à Freud ; c'est même là ce qui différencie sa doctrine de la paranoïa de celle produite par la psychanalyse, bien avant que d'avoir été ce qu'il va s'essayer à introduire dans Freud.

VAISSEAUX BRÛLÉS

Seulement il y a un fait nouveau, le premier fait nouveau depuis que fonctionne l'oracle, c'est-à-dire depuis toujours : c'est un de mes écrits, et qui s'appelle La chose freudienne. où j'ai indiqué ceci que personne n'avait jamais dit. Seulement comme c'est écrit, naturellement vous ne l'avez pas entendu.

Lacan, le 17 février 1971.

Que Lacan ait commencé par défendre ses propres couleurs impose la question de savoir quand il a cessé d'être lacanien. Je propose la date du 7 novembre 1955 comme étant celle du jour où il brûla ses vaisseaux. On sait qu'il fut ce jour-là à Vienne pour y parler de *La chose freudienne*, titre de la conférence où il annonce pour la première fois et comme un « mot d'ordre »¹⁴ son « retour à Freud ».

Cette proposition n'implique pas qu'on dise qu'avant cette date Freud, pour Lacan, ne comptait pas. Mais une chose est affirmer, comme le faisait Lacan en 1936¹⁵ que « Freud est en pointe de tous les autres dans la réalité psychologique », ou encore, comme il le fait en 1950, que l'importance de la « révolution freudienne » se confirme de l'usage qu'on fait en psychologie de la notion de culpabilité, ou même, comme le reconnaît le rapport dit « de Rome » en 1953, que la psychanalyse comme discipline ne devant sa valeur scientifique qu'aux concepts de Freud, il y a lieu de faire retour sur leur histoire dans l'œuvre de Freud pour mieux les critiquer et établir leurs équivalents dans le langage de la moderne anthropologie¹⁶, autre chose est se faire « l'annonciateur » (ce mot même, pris d'un autre vocabulaire que celui de la science, le souligne suffisamment) d'un « retour à Freud ».

14. *Ecrits*, p. 402.

15. *Ecrits*, p. 88.

16. Soustrayez l'exigence de cette mise en équivalence et vous obtenez l'idéologie qui sous-tend l'entreprise du *Vocabulaire de la Psychanalyse*.

Cette analyse nous contraint donc à admettre qu'au sens du « retour à Freud », Lacan n'était pas « freudien » lors du rapport de Rome. Il est ennuyeux que ceci puisse heurter ceux qui ne veulent reconnaître chez Lacan que ce freudisme-là. Qu'on se reporte donc au texte même *fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse* : déjà il y a une marge de cet « en psychanalyse » à « la chose freudienne ». Dans le rapport de Rome, le retour à Freud n'est donné que comme un détour — même obligé, il reste un détour — que comme un moyen pour redonner sa scientificité à la psychanalyse. C'est bien parce qu'il y a un décalage décisif entre ce lien à Freud et celui qu'instaure le mot d'ordre cru d'un « retour à Freud » que Lacan pourra par la suite donner à la psychanalyse un autre statut que scientifique, et d'abord la reconnaître, avec Foucault (au point vif où Foucault confirmera le caractère freudien de ce retour à Freud) comme un fait de discours.

Le point tournant est ce 7 novembre 1955 : ce jour-là, « freudien » prend une valeur spécifique, une portée qui n'avait jamais été la sienne jusque-là. A qui trouverait cette date « tardive » je ferais remarquer qu'en 1953 Lacan est loin de songer à fonder une « Ecole freudienne », il crée, avec d'autres, une « Société Française de Psychanalyse », quelque chose qui donc ne comporte, dans son intitulé, nulle référence à Freud. Il faudra attendre longtemps, exactement jusqu'en 1964, pour que le régime de la « Société » cède la place à celui d'une « Ecole » dans le temps même où (non sans une légère hésitation) « freudien » apparaît dans l'intitulé à la place de la référence nationale, « psychanalyse » se trouvant du même coup chassé par la localisation à Paris de ce freudisme-là. Ces substitutions sont d'autant plus légitimement soulignées ici qu'un formidable « hasard » (!) laisse inchangé le sigle, comme pour marquer, avec cette stabilité acrophonique, que les places restent bien « les mêmes ».

1953 : Société Française de Psychanalyse

1964 : Ecole Française de Psychanalyse, aussitôt corrigé en :
Ecole Freudienne de Paris

Rome, Vienne et plus tard Paris, le pas franchi entre *Fonction et champ...* et *La chose freudienne* se signifie aussi dans la géographie. En 1964, l'Ecole se revendiquera « freudienne » en se localisant à Paris, renonçant ainsi d'un même mouvement à présenter la psychanalyse comme « naturellement » ou « évidemment » inscrite dans la science, et à continuer à prendre Freud avec les pincettes de la francité ; c'est la véritable fin du pichonisme. 1964 creuse ainsi la place où viendra se loger la discursivité. Mais ce mouvement a son véritable départ en 1955

avec *La chose freudienne* et l'écart qu'entre Vienne et Rome elle institue.

Rome, la suite l'a démontré en en répétant l'opération, est le lieu où vient se proclamer la mainmise, fraîchement acquise, sur un pouvoir. A Rome on est « au rapport ». C'est dire que compte alors non pas tant le contenu que la reconnaissance que l'institution publiquement accorde au plus vaillant de ses guerriers. C'est en tant que conquérant que Freud a des difficultés avec Rome. La présence de Lacan à Vienne, chez Freud, a une toute autre valeur. Pour peu qu'on s'y arrête un instant, on admettra qu'il était inconcevable que ça ait pu être d'ailleurs que de chez Freud que soit lancé le mot d'ordre d'un retour à Freud : il y avait lieu d'y être en corps pour dire qu'on manquait à y être et qu'il ne pouvait dès lors s'agir que d'y retourner.

Vienne fut donc un événement. Lacan s'y métamorphose en « freudien » (il s'agit de préciser ce que cela veut dire) en énonçant « la chose freudienne » comme étant ce qui ne pouvait se constituer que dans le mouvement d'un retour à Freud. En s'en faisant l'annonciateur, Lacan, ce jour-là, à Vienne, grimpe sur la scène de ce retour.

Qu'est-ce qui a rendu possible, et à ce moment-là, cet engagement de Lacan dans le freudisme, dans ce freudisme ? La question ne peut pas ici même ne pas être posée même s'il faut attendre la fin de cette étude pour y répondre ; Freud ne s'excusait-il pas de devoir procéder comme ces mauvais historiens qui, au cours de leurs reconstitutions, prédisent d'autant plus facilement l'avenir qu'ils le connaissent déjà ? Je répondrai donc maintenant, quitte à étayer plus loin cette affirmation, que c'est parce qu'il a en poche, depuis le 8 juillet 1953¹⁷, le triptyque du symbolique de l'imaginaire et de réel, parce qu'il dispose non seulement de chacune de ces catégories mais de ces catégories en tant qu'elles sont trois, que Lacan peut engager l'opération d'un retour à Freud, qu'il peut donc « lui-même » y brûler ses vaisseaux. Dès lors le problème théorique qui ne cessera de travailler ce retour, que ce retour ne cessera de travailler, sera celui de l'articulation de Freud avec S.I.R. La chose sera traitée de front avec la dernière version de ce retour ; mais déjà, à partir de sa thèse et de la façon dont Lacan a introduit une autre définition du Moi dans le freudisme, on peut penser qu'une des solutions possibles, peut-être la plus immédiatement à la portée du retour à Freud consiste à éprouver R.S.I. comme ce qui manque à Freud.

17. Date de la première réunion « scientifique » de la S.F.P. Lacan y fit une conférence dont il faut peut-être admettre que son importance est ce qui fait barrage à sa publication.

RETOUR I — DIANE, ACTÉON
ET LA NON-RECONNAISSANCE DES CHIENS

« L'Autre comme tel reste dans la doctrine, dans la théorie de Freud, un problème ; celui qui s'est exprimé en ceci : que veut la femme ? — la femme étant, dans l'occasion, l'équivalent de la Vérité. »

Encore (le 15 mai 1973).

Kierkegaard se rend à Berlin pour, en l'effectuant, éprouver si la répétition est possible ; Lacan se rend à Vienne pour amorcer, en l'annonçant, le retour à Freud. Mais l'analogie peut être menée un cran plus loin (donnant peut-être ainsi ces deux déplacements comme relevant d'un seule et même geste) : le texte de *La répétition* est une lettre d'amour adressée à Régine, à celle qui n'est pas encore « l'éternelle fiancée », il vise à obtenir « la reprise » (comme on traduit aussi) des relations avec Régine ; *La chose freudienne* est, elle aussi, adressée à une femme ; elle est dédiée « à Sylvia ». Or, avec ce repérage d'une certaine place (on va le voir, il s'agit d'une position clé) donnée à une femme (tenue par elle ?) dans la chose freudienne c'est la première version du retour à Freud qui se trouve d'emblée située.

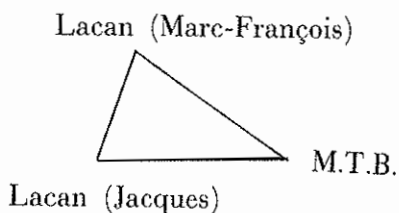
La chose freudienne est le seul texte des *Ecrits* qui soit dédié à une femme ; et, à ma connaissance tout au moins, il n'est qu'un seul autre texte de Lacan qui soit ainsi offert à une femme, mais offert d'une façon peut-être moins étonnante car elle est de coutume quand il s'agit du texte d'une soutenance de thèse.

Michel de Certeau note que la thèse est dédiée à Marc-François Lacan, « frère en religion » et voit là une confirmation de son interprétation du « retour à Freud » comme réalisation chrétienne du judaïsme de Freud. Mais ce faisant, il oublie de lire l'autre dédicace, cet hommage, peut-être plus secret, plus pudique en tout cas, et qui se laisse néanmoins facilement déchiffrer puisque son chiffrage ne consiste qu'en une traduction en grec. La thèse est donc offerte à Marc-François Lacan *mais aussi* à M.-T. B., « celle-là, dit le texte grec, sans la présence de laquelle, auprès de moi, je ne serais pas devenu ce que je suis devenu ».

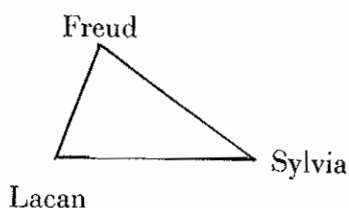
Devenu quoi ? (en effet le « ce que » interdit d'interroger : Qui ?). Non pas tant donc « Jacques-Marie Lacan », signataire de cette thèse, que « lacanien » au sens où Marc-François Lacan présentifie cette commune fraternelle et religieuse référence. Au niveau de la thèse de 1932, Lacan est « lacanien » au sens de Marc-François. Mais les choses n'en restent

pas là et essentiellement du fait d'une femme¹⁸. C'est ce qui apparaît, en tout cas, dans l'après-coup, lorsqu'en 1955 la chose, désormais « freudienne » est remise dans les mains d'une femme. De la chose lacanienne à la freudienne, on a donc, d'un point de vue d'une mise au jour des configurations énonciatives, les deux triangles suivants :

La psychose paranoïaque
(mise au jour de sa racine
dans le *complexe fraternel*)



La chose freudienne



On va voir comment, dans *La chose freudienne*, la première mise en place du retour à Freud est homologue à ce qu'on vient d'indiquer de son énonciation. Une fois encore ici, Lacan s'avère satisfait au principe spinoziste qu'il affectionnait : *idea vera debet cum suo ideato convenire*.

Il y a dans *La chose freudienne* deux mythes avec lesquels se trouve à la fois construit, pensé et soutenu comme proposition le retour à Freud. Le premier, militaire, est celui du héros trahi ; il y a eu un acte héroïque, celui de Freud élaborant son œuvre, puis une délégation de cette œuvre à d'autres, à ceux que j'appellerai d'un mot qui se trouve dans le texte, à savoir « la garde » (celle qui meurt plutôt que de se rendre, tout au moins à ce qu'on dit), puis la trahison de la garde qui du même coup se trahit elle-même en tant que garde, et enfin sa fuite loin du centre des opérations qui est (par là le côté bande dessinée du mythe vire au tragique en touchant au réel) à la fois là où se tient Freud et là où sévit la persécution politique du nazisme conquérant. Tel est le spectacle vu de Paris, d'une horde fuyant Vienne dans un train « qui ne devait plus s'arrêter qu'aux confins de notre monde »¹⁹ et qui fait que Lacan, après avoir vu disparaître à l'ouest-horizon, la garde en débandade, se tourne

18. Qu'on se souvienne ici de M^{me} Jung, de son efficace intervention pour que s'opère, de Jung à Freud, la rupture par laquelle le premier cesse d'être freudien pour devenir Jungien. Une même intervention, deux effets contraires : comme quoi si ce qu'un homme peut faire de mieux est de se faire la dupe d'une femme, ça ne peut pas être de n'importe laquelle.

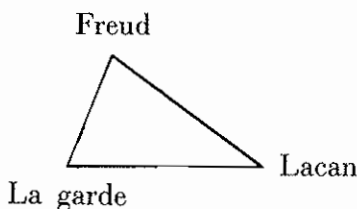
19. *Écrits*, p. 402.

vers Freud, comme lui demandant ce qu'il a pu bien dire ou faire pour que les choses en soient arrivées là.

Telle est la première élaboration, dans le mythe, du retour à Freud, celle qui fait équivaloir « retour à Freud » et « renversement du freudisme » puisque le freudisme n'est alors rien d'autre que ce qui fuit Freud. Lacan précise ici que ce retour n'est pas un retour du refoulé²⁰ mais une prise de position antithétique.

Il s'agit bien *d'un mythe*, celui du héros trahi. Non pas seulement parce qu'on y trouve l'ensemble des éléments composant ce mythe mais aussi et surtout du fait qu'ils sont mis en place de mythe, ce qui se révèle à simplement remarquer que, nulle part dans ce texte, Lacan ne met en question tel ou tel de ces éléments et par exemple le geste par lequel Freud confie son œuvre à une garde, mise en question qu'on aurait pu attendre d'une analyse politique de la situation de la psychanalyse en 1938.

C'est parce qu'il voit, de Paris, ce qui se produit alors entre Freud et sa garde que Lacan se trouve, un instant, en position de tenir l'affaire entre ses mains (sa suite dépendra du retour à Freud), position qui a été celle d'une femme dans le triangle précédent et qui sera celle d'une femme dans le suivant :



Mais à partir du moment où il est engagé dans le retour à Freud, Lacan vient ré-occuper la place de la garde ; c'est maintenant le retour à Freud qui a la garde de Freud. Aussi y-a-t-il lieu de proposer un autre mythe pour étayer, non plus cette fois l'amorce du retour à Freud, mais ce qui va le soutenir au moins un certain temps ; la place laissée vide du fait du passage de Lacan dans la garde y sera occupée ; on verra que ce sera, une nouvelle fois, par une femme.

Le mythe qui, de 1955 à 1969 (date de l'élaboration des quatre discours) a soutenu le retour à Freud est donné dans *La chose freudienne*. C'est celui d'Actéon, transformé en cerf puis dévoré par ses chiens pour ne s'être pas détourné de la vision de la nudité de Diane. Ce

20. *Id.*, p. 403.

second mythe, « plus grave » dira Lacan, est d'abord une interprétation du premier : la fuite de la garde y est reprise comme celle de chiens qui se seraient refusés à dévorer Actéon alors même que sa rencontre avec Diane l'avait transformé en cerf. Ces chiens ne sont pas dupes, ils préservent Actéon. Ainsi s'opposent-ils à la chasse, ainsi manifestent-ils qu'ils ne la reconnaissent pas pour ce qu'elle est, une chasse à la Vérité, où les chasseurs sont prêts à payer le prix que la Dame exige. Mais peut-on même parler ici d'un « prix » quand, à recevoir la mort de la déesse qui ne saurait se laisser regarder nue (c'est-à-dire sans son arc), cette mort elle-même vaut comme un don, le don (d'amour) de cette nudité qu'elle n'a pas et qu'un mortel pourtant, est parvenu à lui dérober ?

Que résulte-t-il de cette reculade des chiens ? Rien d'autre qu'une dispersion où chacun d'eux, faute d'avoir fait d'Actéon sa proie et donc de pouvoir se présenter avec lui devant la déesse, devient « la proie des chiens de ses pensées »²¹. Qu'on relise cette page 412 des *Ecrits* pour y entendre aujourd'hui l'extrémisme dont Lacan fait preuve dans cette mise en place du retour à Freud. Car, si se dévorer soi-même est ce qui résulte de la reculade (donc : le pire), l'alternative qu'est le retour à Freud a pour horizon quelque chose comme une destruction collective (celle qui ne s'est pas produite lors de la chasse première), dans une communion « quasi mystique » où Freud/Actéon, maintenant dévoré par les chiens, offrirait cette dévoration elle-même à la Diane chtonienne pour en recevoir, avec la mort de tous, une confirmation que, comme la Vérité, elle a bien été « touchée ».

Seule une vue courte de la folie peut se scandaliser de cet extrémisme (ou, de ce scandale, faire semblant) ; car comment contrer l'extrême de la folie si ce n'est dans un engagement lui aussi extrême ?

Retourner à Freud, c'est reprendre avec lui cette chasse à la Vérité ; sa fin ne peut consister que dans le geste qui s'en remet à elle, lui offrant ce qu'elle a refusé, puisque la position désarmée où elle est surprise au bain est celle-là même que vient occuper devant elle qui prétend en faire sa proie. En ce point limite, les catégories, les différenciations elles-mêmes défont : le veneur devient proie et la proie devient ombre et le veneur rate ainsi, mais de la bonne façon, sa chasse à la Vérité.

21. Le choix de se dévorer soi-même plutôt que de cesser de ménager l'Autre est rendu patent dans l'expérience d'une psychanalyse, et spécialement dans les cas de psychose. Mais il est de règle pour chacun que se mettre en question est plus aisé, contrairement à ce qui se dit, que de mettre l'Autre en question, c'est-à-dire à l'école de son manque.

Voici donc cette mort transfigurée, sublime, d'emblée annoncée, mise d'entrée à l'horizon du retour à Freud. Bien qu'elle en appelle latéralement à la formidable énergie du masochisme (bien qu'elle soit peut-être une façon de le traiter), il n'est pas de trop d'user des charmes de l'alexandrin pour inviter de nouveaux chiens à pareille entreprise. Voici donc présentés comme tels, les quatre alexandrins qui se trouvent à la fin de la conférence proférée à Vienne :

Actéon trop coupable à courre la déesse,
 proie où se prend, veneur, l'ombre que tu deviens,
 laisse la meute aller sans que ton pas se presse,
 Diane à ce qu'ils vaudront reconnaîtra les chiens...

Conformément au caractère annonciateur de la conférence, le texte de *La chose freudienne* se termine par trois points de suspension. Ce sera aussi sur trois petits points que basculera cette version du retour à Freud en tant que supportée par un mythe, en une nouvelle version où le retour passe au discours.

RETOUR II — LA DISCURSIVITÉ

Il y a eu du monde — et de plus en plus — pour s'intéresser au « retour à Freud » de Lacan, pour s'y engager même, et souvent fort avant d'un point de vue personnel. Il s'agissait bien sûr, pour le plus grand nombre, de ce que Lacan désignait comme des « cas de vérité ». Mais ceci n'empêchait pas une certaine opacité maintenue dans chacun de ces engagements : l'accord donné au « retour à Freud » était à la fois effectif, confus, et finalement silencieux, hormis cette reconnaissance qu'était là en jeu une vérité, très certainement celle du freudisme lui-même, autrement dit la vérité d'un certain rapport à la vérité. Peut-être faut-il voir ce silence comme la nécessaire contrepartie de la participation effective des chiens à la chasse, le signe d'un trop puissant engagement ? Le fait est que l'intervention de Michel Foucault vint d'un autre lieu, et que, *de 1955 à 1982 Lacan n'a jamais reçu la moindre interprétation de son « retour à Freud », excepté en février 1969 et du fait de Foucault.*

Avec sa conférence intitulée « Qu'est-ce qu'un auteur ? », Michel Foucault procède à une mise en place du « Retour à... » comme fait de discours ; il confirme ainsi à Lacan le caractère freudien de son retour à Freud (une telle confirmation est une composante fondamentale de l'interprétation analytique) *en situant* (l'atout est, lui aussi, constitutif

d'une telle interprétation) *Freud comme instaurateur d'un discours*. C'est parce que Freud aura été l'instaurateur d'une discursivité qu'un « retour à Freud » est advenu. Voilà ce que Lacan entend ce jour-là de Foucault. Il s'en produisit la construction lacanienne des quatre discours.

Voici d'abord les données chronologiques :

- * 22 février 1969 — Conférence « Qu'est-ce qu'un auteur » (*L'archéologie du savoir* est sous presses).
- * 18 juin 1969 — Lacan est chassé de l'École Normale Supérieure où se tenait ce qui apparaîtra après-coup comme le dernier séminaire fondé sur la topologie des surfaces : *D'un Autre à l'autre*.
- * 26 novembre 1969 — Première séance de *L'envers de la psychanalyse*, première leçon à la Faculté de Droit, première mention du « discours » au sens de la doctrine des quatre discours.

A partir de ce 26 novembre 1969, le terme « discours » est, chez Lacan, non plus simplement un mot du vocabulaire courant (comme dans « discours de Rome ») mais le nom d'une notion (comme dans « discours du Maître »). Cette différence est d'autant mieux marquée qu'elle s'inscrit en une typologie des discours.

Lacan ne s'en tiendra pas pour autant, à partir de là, à un usage strict du terme « discours » ; parlant aussi bien de « discours capitaliste » ou de « discours de la science », il sera contraint de préciser ce dont il s'agit dans sa doctrine des quatre discours en les distinguant comme « discours radicaux ». Il y a là une difficulté taxinomique qu'on verra n'être pas sans importance pour le passage à une troisième version du retour à Freud.

La construction de quatre discours radicaux est essentiellement le produit d'une écriture : il y a *quatre* discours parce que cette écriture procède d'un « alphabet » de quatre lettres, que quatre lettres ne peuvent jamais occuper que quatre places, et qu'à maintenir la suite de ces quatre lettres comme une suite ordonnée ainsi que la disposition de ces quatre places, il n'y a plus que quatre « phrases » possibles²². Comme fait d'écriture les quatre discours scellent la valeur nouvelle

22. Certains se sont immédiatement essayés à modifier l'ordre des lettres (une entreprise sur le champ contrée par Lacan) mais, curieusement, il n'est venu à l'idée de personne de changer les rapports des places (ce qui était pourtant facilement envisageable puisqu'elles étaient nommées).

donnée au « discours » : désormais disjoint de la parole, il prend dans l'écrit le statut d'un « discours sans parole » alors que dans son acception usuelle le discours reste lié à la parole, même si cette parole n'en est plus tout à fait une de devoir obéir à certaines contraintes et de se présenter ainsi comme une parole ritualisée.

Cette construction écrite se laisse davantage préciser comme la conjonction de deux séries écrites et tenues séparées jusqu'à cette date du 26 novembre 1969. La première série, la plus ancienne, est la transcription de la définition lacanienne du Sujet comme « ce qui est représenté par un signifiant pour un autre signifiant », ce qui donne :

$$\S \longrightarrow S_1 \longrightarrow S_2$$

L'autre série, beaucoup plus récente (vue de ce 26 novembre 1969), fut construite dans l'immédiat prolongement du geste de l'administration de l'École Normale Supérieure chassant (tiens !) le séminaire de ses locaux. Le jour de sa dernière prestation rue d'Ulm, Lacan épingle cet événement comme une tentative pour le liquider — du même ordre que celle de 1953. Pour saisir la leçon qu'il va tirer de cet événement, il faut d'abord se souvenir que c'est dans les locaux de l'E.N.S. que Lacan, se voyant avec les yeux qui le voyaient, ceux des « princes de l'université » (comme il les nommait), devait accréditer son dire comme étant un enseignement²³. Mais, que cet enseignement ne soit pas universitaire, s'il tient cela de l'E.N.S. c'est, cette fois, de son administration, puisque c'est ce que lui disait le directeur administratif au moment même où il le chassait²⁴. Dès lors, Lacan en conclut qu'il doit bien y avoir plusieurs types d'enseignement, un « universitaire » et au moins un autre qui ne le serait pas.

Il y a là une très remarquable prise en compte, au niveau de la doctrine, d'un événement qu'on aurait tort de considérer comme purement institutionnel. Lacan, exclu d'un des hauts lieux de l'université, propose immédiatement une écriture de la position universitaire. Cette écriture la fait côtoyer la position du maître et de

23. « C'est là qu'on s'est aperçu que ce que je disais était un enseignement. » Lacan, séminaire du 26 novembre 1969.

24. Pris dans la bourrasque de l'événement, Lacan ira jusqu'à dire « anti-universitaire » son enseignement. C'est ce genre de glissement qu'interdira la mise en place des quatre discours. Mais si ça l'interdit, ça ne l'empêche pas, comme l'après-Lacan l'a malheureusement étalé.

l'hystérique, chacune répondant à une des trois réalisations possibles de la suite

S_1 S_2 a

quand on l'insère dans les trois places marquées comme ci-dessous :



La conjonction de ces deux séries d'écrits, l'une ancienne, l'autre très récente donne la suite des quatre lettres qui vont écrire les quatre discours :

S	S_1	S_2	
	S_1	S_2	a

S	S_1	S_2	a

Mais que la doctrine des quatre discours soit le résultat d'une complexe opération d'écriture ne rend pas compte du fait que ce qui se nommait « position du maître », « position hystérique » ou « position universitaire », soit dit « discours » au moment même où, de la rue d'Ulm à la place du Panthéon, de *D'un Autre à l'autre à L'envers de la psychanalyse*, cela se ré-écrit.

Pourquoi la prise en compte de la position universitaire (que l'exclusion du séminaire rendait spécialement urgente) est-elle réalisée comme discours ? Dira-t-on qu'en proposant de distinguer quatre discours quelques mois après *L'archéologie du savoir* (qui se donne comme une description de ces sortes particulières de régularités que Foucault nomme « discours »), Lacan a subi l'influence de Foucault ? Mais justement, en introduisant entre mots et choses cet étage du discours, Foucault forclot ce type « d'explication » dont se nourrissait « l'histoire des idées ». C'est bien plutôt — on va le montrer — à la conférence du 22 février 1969 en tant qu'elle a porté comme une interprétation du retour à Freud qu'il faut lier l'adoption de la discursivité.

Un des éléments qui permet d'affirmer si une intervention a eu une portée interprétative est son effet de coupure ; cette intervention, lit-on après-coup, aura joué comme coupure. Or tel fut bien le cas, me semble-t-il, avec cette conférence.

On considérera, pour le montrer, la suite des séminaires. *D'un Autre à l'autre* s'y laisse appréhender comme le dernier à prendre un appui décisif sur la classique topologie des surfaces (leur classification est acquise au XIX^e siècle); le pas qu'il effectue, au regard de *L'acte psychanalytique* (qui le précède) est l'articulation, grâce au plan projectif, de « l'en forme de petit a du grand A »²⁵. Or, dans les séminaires suivants il ne sera plus question de ces objets topologiques, plus question de cet « en forme » : ces séminaires seront quasi exclusivement centrés sur l'écriture des quatre discours (différente, dans son statut, de l'écriture topologique) et ses retombées « sémantiques ». Ceci restera vrai jusqu'à l'introduction d'une nouvelle topologie et, avec elle, d'une nouvelle et troisième version du retour à Freud.

Il y a donc bien une coupure remarquable, en novembre 1969, dans le forage de Lacan. Elle est d'ailleurs sensible chez ses auditeurs ; autant l'écriture topologique les laissait perplexes, réservés sinon ennuyés, voire embêtés de ne pas suivre, en tout cas sans voix (quels échos à *D'un Autre à l'autre* ? Aucun), autant la doctrine des quatre discours a sur le champ provoqué de nombreux travaux d'élèves (ce n'est pas dire que tous furent heureux).

Peut-être admettra-t-on qu'il y a bien là un décrochage dans la suite des séminaires tout en refusant que Foucault y ait la moindre part. La discursivité aurait été « dans l'air », en France, dans les années 1970, et Lacan comme Foucault s'en serait saisi. A vrai dire pas plus qu'une explication par l'influence, celle-ci ne présente le moindre intérêt. Mais comme on gagne à préciser les choses autant qu'il se peut, je le ferai ici d'abord d'un point de vue sémantique puis dans un abord littéral.

SÉMANTIQUE : Ce point en appelle à un rappel (rapide puisque le texte est accessible) des points développés par la conférence « *Qu'est-ce qu'un auteur ?* ». Foucault, c'est son premier pas, fait de l'auteur une fonction. Mais, une fois énoncé, le décalage individu/fonction ne peut que se prolonger avec la remarque que cette fonction-auteur n'intervient pas partout de la même façon. Il y a un certain type d'auteurs (Foucault les nomme « instaurateurs d'une discursivité ») qui ont produit *plus* qu'une œuvre personnelle : la possibilité et la règle de formation d'autres énoncés. Ceux-ci peuvent, dans leur contenu, notablement différer des textes fondateurs, il n'empêche que ces textes

25. Cette formule n'étant pas réversible, on ne peut pas, comme cela se donne à voir sur les jaquettes des séminaires publiés au Seuil, transformer l'orthographe de l'intitulé de ce séminaire.

fondateurs les ont rendus possibles et qu'ils appartiennent donc à cela-même (qu'on nomme, pour cette raison, « discours ») que les premiers textes ont fondé. Prenant appui sur cette discursivité, la conférence distingue d'une façon remarquablement éclairante les postures énonciatives, les types de production, les statuts respectifs des trois modes principaux de l'auteur : le littéraire, le scientifique et le fondateur d'une discursivité.

C'est à propos du dernier nommé que Foucault développe une analyse qui donne le « retour à... » comme intrinsèquement lié à toute formation discursive. Tel est le point décisif, le point où Lacan va relever le gant. Auditeur de la conférence, c'est le point dont il repère d'emblée la pertinence. Mais ce qui n'apparaît que dans l'après-coup de la construction de la doctrine des quatre discours, dans l'événement de cette construction, dans cette construction comme événement, est le joint où l'analyse sémantique de Foucault innove et que Lacan recevra comme une sollicitation à prendre appui sur la discursivité. Ce joint est celui-ci : Foucault donne le « retour à... » comme étant un « retour de... » puisque le fondateur d'une discursivité, auquel le retour... retourne, est aussi celui qui, en tant que fondateur d'une discursivité, a produit ce retour comme ce qui ne manquerait pas d'advenir.

Ainsi, pour la première fois depuis 1955 le « retour à Freud » était-il donné comme un « retour de Freud », c'est-à-dire comme freudien. Il n'est pas nécessaire d'évoquer ici une réincarnation de Freud, un Freud qui reviendrait ; mais ce retour est bien « de Freud » au sens où, en tant qu'instaurateur d'une discursivité, Freud en avait dessiné la place, et à proprement parler l'a convoqué à cette place (démarquée au regard du freudisme) pour être cette opération qui ne peut pas ne pas se produire dans l'ordre de la discursivité.

On conçoit que Lacan ait « flambé », que la chose ne soit pas tombée dans l'oreille d'un sourd et qu'il s'en soit suivi toute une reprise lacanienne de ce qu'introduisait Foucault. Certes cette construction de Lacan a ses exigences propres, reprend à *son compte* et donc à *sa façon* la question de la discursivité ; et il n'y a pas lieu de supposer qu'il s'agit, chez Lacan et Foucault de « la même » discursivité. J'affirme plus simplement, plus précisément aussi l'événement d'une interprétation dont les effets se prolongent dans le détail de certaines formulations lacaniennes postérieures. Tout se passe à un certain niveau (celui où Lacan pointe la pertinence de l'analyse de Foucault) comme s'il réalisait le programme ce jour-là proposé par Foucault. Voici, mis en tableau, les différents points qu'on peut isoler comme étant ceux qui, dans l'analyse de la discursivité telle que Foucault la produit, ont servi d'appui à la doctrine des quatre discours :

- 1) *Texte* : « ... on revient au texte même... »
« ... le privilège donné à la lettre de Freud... » (*Ecrits*, p. 364.)
- 2) *Champ* : « Ils ont ouvert l'espace pour autre chose qu'eux, et qui pourtant appartient à ce qu'ils ont fondé. »
« ... le champ dont Freud a fait l'expérience dépassait les avenues qu'il s'est chargé de nous y ménager... » (*Ecrits*, p. 404.)
- 3) *Enonciation* : « ... On n'entendrait guère le bruit d'une indifférence : "qu'importe qui parle" ».
« *Le sujet du discours ne se sait pas en tant que sujet tenant le discours ; qu'il ne sache pas ce qu'il dit, ... passe encore, on y a toujours suppléé. Mais ce que dit Freud, c'est qu'il ne sait pas qui le dit.* » (Le 10-2-1970.)
- 4) *Rapports sociaux* : « ... la manière dont ils (les discours) s'articulent sur des rapports sociaux... ».
« ... cette notion de discours est à prendre comme lien social... » (Le 19-12-1972.)
- 5) *Place du sujet* : « Comment, selon quelles conditions et sous quelles formes quelque chose comme un sujet peut-il apparaître dans l'ordre des discours ? Quelle place peut-il occuper dans chaque type de discours ? »
Une des caractéristiques des quatre « discours radicaux » isolés par Lacan est la place qu'y tient le sujet, une place dans chaque cas différente et différemment nommée.
- 6) *Typologie* : « Une pareille analyse, si elle était développée, permettrait peut-être d'introduire une typologie des discours. »
En distinguant, à partir du 26 novembre 1969, les discours du Maître, Hystérique, Universitaire et Analytique, Lacan produit une typologie constituée par ces quatre discours radicaux.
- 7) *Instauration* : « Je parle de Marx ou de Freud comme instaurateurs de discursivité... »
La reconnaissance de Freud comme instaurateur de discursivité est ce que le « retour à Freud » admettait sans le savoir. Ecrire la formule d'un « discours psychanalytique », vient, un certain jour (le 26 novembre 1969) expliciter cette reconnaissance : alors, ce discours cesse de ne pas s'écrire.
- 8) *Retour à...* : « Un mouvement qui a sa spécificité propre et qui caractérise justement les instaurateurs de discursivité. »
« Retour à Freud » — le mot d'ordre est proféré à Vienne le 7 novembre 1955 en même temps qu'est reconnue « la chose freudienne ». Coupure : Lacan cesse d'être lacanien en scellant son lien à Freud dans le « retour à Freud ».
- 9) *Surplomb* : « ... à la différence de la fondation d'une science,

l'instauration discursive ne fait pas partie de ses transformations ultérieures, elle demeure nécessairement en retrait ou en surplomb. La conséquence, c'est qu'on définit la validité théorique d'une proposition par rapport à l'œuvre de ces instaurateurs. »

« Freud me regarde » (Lacan, le 8-1-1969), à entendre aux deux sens de « je m'en occupe » et de « il me surveille ».

10) *Oubli* : « ... il faut d'abord qu'il y ait eu oubli, non pas oubli accidentel, non pas recouvrement par quelque incompréhension, mais oubli essentiel et constitutif. »

« Freud a obtenu ce qu'il a voulu : une conservation purement formelle de son message... ceci rendait inévitable le refoulement qui s'est produit de la vérité dont ils (ses concepts) étaient le véhicule. » (Ecrits, p. 458.)

11) *Manque* : « ... on revient à un certain vide que l'oubli a esquivé ou masqué... »

« Qu'il y ait un manque dans la théorie analytique, c'est ce qui me semble voir surgir à chaque instant. » (Le 16-1-1957.)

LITTÉRAL : Serrer de plus près — autrement dit dans sa littéralité — ce qu'a été l'interprétation du retour à Freud alors produite par Foucault permettra de préciser ce qu'est « Freud » dans l'expression « retour à Freud ». La question en effet se pose, puisque Freud est ici à la fois pris comme auteur d'une œuvre et comme instaurateur d'un discours, de savoir comment intervient le « retour à Freud » au regard de cette double détermination. Foucault, dès l'annonce de sa conférence interrogeait : « Que peut signifier le “retour à...” comme moment décisif dans la transformation d'un champ de discours ? » C'est la question même du retour à Freud, particulièrement de ce qu'il opère sur Freud à partir du moment où on le sait être de Freud au sens plus haut précisé.

Voici la lecture par Lacan de cette phrase de l'annonce ; non seulement il isole et donc distingue cette phrase mais il la dit, comme je vais le montrer, d'une certaine façon : il souligne la place de « Freud » dans « retour à Freud » comme une place possiblement vide (ce sont les trois petits points) et situe de là, ce que veut dire que « Freud » soit mis à cet endroit :

Dans la petite annonce qu'il avait faite de son projet de l'interrogation « Qu'est-ce qu'un auteur ? », la fonction du « retour à », il a mis trois petits points après, se trouvait au terme ; et je dois dire que, de ce seul fait, je me suis considéré comme y étant convoqué.

(La transcription, donc, la ponctuation, est de moi. La phrase est extraite du séminaire qui suivit immédiatement la conférence.)

« Convoqué » ! Lacan ne dit pas qu'il a eu envie d'aller entendre Foucault ou qu'il s'était fait un devoir de le faire. Ce « convoqué » n'est pas du registre de l'esthétique au sens où Kierkegaard l'ancre avec la catégorie de l'intéressant ; il n'est pas non plus du registre d'une obligation morale que le Sujet s'impose à lui-même ; le « convoqué » situe dans l'Autre la décision de la rencontre, tout en indiquant qu'il n'y a aucun moyen (sauf à verser dans le pire) de s'y soustraire. Ne dit-on pas, en français, qu'on « se rend » (bas les mains !) à une convocation ?

Dans ce même séminaire *D'un Autre à l'autre*, on trouve, peu de temps avant, une réplique de Lacan qui porte sur son lien à Freud mais surtout qui confirme qu'il y a bien lieu, comme je le fais ici, de déployer, aussi loin qu'il se peut, les résonnances de ce « convoqué ». L'affaire — ça en est une — mérite de s'intituler « *Freud boîte à sardines* ». Elle prend son départ d'une publication qu'un linguiste connu consacrait à *Quelques extraits du style de J. Lacan*²⁶. « Ou bien qu'on aille savourer — peut-on lire dans ce texte — la majesté tranquillement bretonienne avec laquelle Lacan dit : Freud et moi (p. 868). » Nulle compétence « scientifique » n'est en mesure de justifier cette « majesté tranquillement bretonienne », mais un peu de compétence aurait du interdire à l'auteur l'invention de ce « Freud et moi » qu'on chercherait en vain à la page indiquée des *Écrits*. Bien que cet article ait eu sa part de responsabilité dans l'exclusion de l'E.N.S. (motivée par la nécessité de faire place à un enseignement de la linguistique), c'est par la réponse qu'y fit Lacan qu'il importe. Culot pour culot, intimidation pour intimidation, Lacan (méconnaissant que le « Freud et moi » est, en l'occurrence, une invention du professeur) répond d'abord en faisant état de son travail sur Freud : « Pourquoi, pour cet auteur qui avoue n'avoir pas la moindre idée de ce que Freud a apporté, y-a-t-il quelque chose de scandaleux, de la part de quelqu'un qui a passé sa vie à s'en occuper (je souligne) à dire "Freud et moi" ? » Mais par-delà cet argument, à la fois de bonne guerre et fallacieux (il suppose que le travail donne des droits !), Lacan produit à cette occasion la dernière interprétation de son lien à Freud avant l'introduction de la discursivité.

Cette interprétation s'accroche au porte-manteau d'une historiole déjà utilisée quand il s'agissait de montrer comment la pulsion scopophilique peut être touchée par la castration²⁷. Selon cette historiole, Petit-Louis et Lacan sont en bateau pour une journée de

26. G. Mounin, *Quelques extraits du style de J. Lacan*, N.R.F., n° 193, 1-1-1969.

27. Cette castration advient quand le sujet reconnaît l'impossibilité pour lui de commander le point dans l'Autre d'où ce qu'il donne à voir se regarde.

pêche. Une boîte à sardines, qui flottait aux alentours de l'embarcation, fut l'occasion, dans la bouche de Petit-Louis, de la spirituelle remarque suivante : « Cette boîte, tu la vois parce que tu la regardes. Eh bien, elle, elle n'a pas besoin de te voir pour te regarder ! » Dans son « Freud me regarde », qui fait réponse au linguiste, Lacan identifie donc Freud à cette boîte à sardines qui n'a pas besoin de le voir pour le regarder. Ce « Freud me regarde » est surdéterminé puisqu'il dit aussi bien « Freud pose sur moi son regard » et « c'est mon affaire ». Mais cette déconstruction en deux énoncés ne doit pas laisser échapper le fait même de la surdétermination qui, comme tel, a une valeur signifiante ; la surdétermination indique que cette affaire — peut-être — n'est la mienne que parce que j'ai à faire à ce regard dans l'Autre, à cette tâche dont l'insistance comme regard ne me laisse d'autre choix que de me mettre à la tâche de m'en occuper : à le faire ex-sister, c'est son insistance elle-même qui s'en trouvera allégée. Ainsi « toute une vie » se trouve-t-elle « convoquée ».

Qu'est-ce qui, dans l'Autre, peut avoir un tel impact ? On répondra en revenant au texte qui dit cette convocation : « De ce seul fait, je me suis considéré comme y étant convoqué. » Mais quel fait ? Il y a là une difficulté de lecture et donc un intéressant problème de transcription du séminaire. On peut, en effet, conformément à ce qu'il semble que Lacan a voulu dire, admettre d'abord que ce fait consiste en ce que Foucault a mis la fonction du « retour à » au terme de son annonce ; mais on peut aussi considérer que Lacan profère le texte de l'annonce (qui est un texte écrit, un texte qu'il a sous les yeux), et qu'il se trouve donc contraint, pour oraliser cet écrit, de préciser que Foucault a mis « trois petits points après » retour à ; or, un autre fait vient à être dit à l'occasion de cette contrainte : non plus simplement que Foucault ait mis « retour à » au terme de son annonce, mais qu'il ait mis ces trois petits points juste après « retour à ». Ce n'est pas rien, puisque ces trois petits points sont à la place de « Freud » dans l'expression « retour à Freud ». Comme il est d'usage dans la ponctuation du français, les trois petits points, chez Lacan, sont la marque d'une place vide²⁸. J'opte, à partir de là, pour la seconde lecture de la phrase, en affirmant que ce sont ces trois petits points, pris comme marquant une place vide, qui furent « ce seul fait » -à l'origine du « convoqué ».

28. Le titre du séminaire « ... ou pire » comporte des trois petits points ; en le commentant, lors de sa première séance (le 8-12-1971), Lacan précise qu'ils servent à « marquer une place vide ». Une place vide n'est pas pour autant une place non-marquée. La clinique de la phobie en témoigne.

Mais voici la preuve que ce sont bien ces trois petits points, mis à cette place là, avec cette valeur là, qui ont eu une portée d'interprétation. A se reporter à la phrase de Lacan, on verra qu'il y situe *comme fonction* le « retour à... », suggérant même que c'est Foucault qui, dans son annonce, avait écrit « la fonction du retour à ». Or, *il n'en est rien*. Nulle part dans l'annonce, et pas davantage dans la conférence, Foucault n'a parlé de *la fonction* du « retour à... » ; Foucault introduit « la fonction auteur », écrit « retour à... », mais ne parle jamais de la fonction du retour à, qui s'avère donc une création de Lacan, un rajout qu'il glisse, subrepticement, à Foucault. Qu'est-ce à dire ? En fonctionnalisant le « retour à... », Lacan confirme la portée ici reconnue de ces trois petits points, puisqu'une fonction est quelque chose qui fait place à une variable et que donc cette place marquée de trois petits points est d'autant mieux assise comme place virtuellement vide qu'elle est cette place même où vient s'inscrire une variable. En effet, s'il y a, comme le dit ce jour-là Lacan, une fonction « retour à », on peut aussi bien écrire ceci :

RETOUR A ...

ou ceci :

f (x)

On répond donc ainsi à la question posée de savoir ce qu'était « Freud » dans l'expression « retour à Freud ». Si ce retour est une fonction, alors Freud est ce que la logique des fonctions prédicatives nomme un *argument*, un terme défini et susceptible de venir se substituer à la place d'une variable dans une fonction logique. *Freud est l'argument du retour à Freud*. Mais, du même coup, on rend compte du « convoqué », car si ces trois petits points ont eu cet effet, il apparaît maintenant que c'est parce qu'il *n'était pas question, pour Lacan, de mettre à la place de cet argument une variable*.

C'est dire aussi que dans l'expression « retour à Freud », « Freud » est pris en tant que non quelconque. Mais, s'il ne s'y réduit pas dans le moment du retour, est-ce pour autant que son nom de « Freud » n'est pas réductible au signifiant quelconque²⁹ ? Cette dernière question est homologue à celle que posait Foucault dans l'annonce de sa conférence : « Que peut signifier le "retour à..." comme moment décisif de la transformation d'un champ de discours ? » Dans cette formulation Foucault se révèle d'une grande prudence puisqu'il se contente de faire

29. Lacan : « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'école. »

place ici, sans la dire comme telle, à l'éventualité que cette « transformation », qu'il qualifie toutefois de « décisive », ne soit rien d'autre qu'une destruction de la discursivité. Si le « retour à... » est une opération effective, qu'en résulte-t-il pour la discursivité? Cette destruction est-elle un passage dans un autre discours ou une sortie — mais où? — de la discursivité?

APORIES ET LIMITES DE LA DISCURSIVITÉ

On peut concevoir que c'est (en particulier) parce que la discursivité développe *en elle-même* un certain nombre d'apories — sinon de paradoxes — qu'a été construite une troisième version (non plus discursive mais topologique) du retour à Freud. Une des apories, peut-être la plus saisissante, concerne le traitement infligé à « Freud » quand il se trouve, par le retour à Freud, pris comme argument d'une fonction dont il avait instauré lui-même la nécessité.

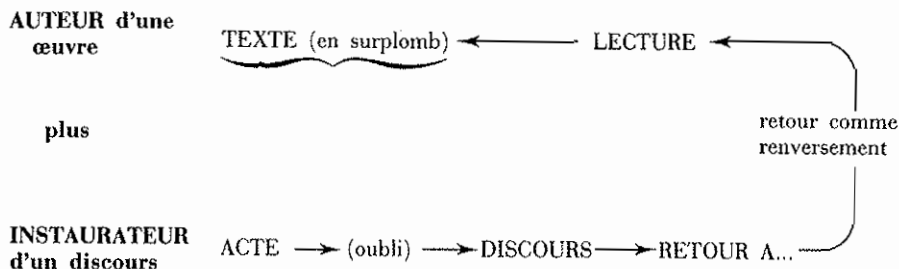
Le « retour à... » révèle l'acte instaurateur d'une discursivité comme un acte complexe; s'il ne peut pas « dans son essence même » (Foucault) ne pas être oublié, c'est qu'il est constituant de cet oubli comme du retour qui va le lever. *L'oubli de « Freud » est aussi freudien que le retour à Freud.* De plus le caractère réductible de cet oubli réclame qu'on admette que l'acte instaurateur a également mis en place les éléments pour le repérage de l'oubli. L'acte instaurateur, d'un seul et même mouvement à la fois

- * crée une œuvre,
- * fonde un discours,
- * se laisse (se prête à?) être oublié comme acte,
- * fournit les éléments permettant le repérage de cet oubli,
- * donne comme possible sa levée.

Or, si la fondation d'un discours crée la possibilité que d'autres énoncés que ceux du fondateur viennent s'inscrire dans « son » discours, si elle a une fonction de rassemblement, les trois derniers points ci-dessus mentionnés distinguent, en un mouvement opposé, ses propres textes. Le « retour à... », en renouant avec l'acte, en levant l'oubli premier, est aussi ce par quoi le fondateur d'un discours n'est plus pris *que* comme auteur de ses propres textes, ou plutôt *ne serait plus* pris que comme tel hormis... justement... l'opération elle-même du retour. Le fondateur d'un discours n'est reconnu dans son acte que là où il est tenu pour l'auteur de ses propres textes. C'est le joint par où « retour à Freud » équivaut à « retour au texte de Freud » ; c'est aussi le joint où le

fondateur d'un discours s'avère dépendre du « retour à » puisque ce « retour à » est la seule chose qui le fasse exister comme ce qu'il a été *en plus* de l'auteur d'une œuvre : le fondateur d'un discours. Freud dépend de Lacan d'une façon incomparablement plus serrée que Duras du M.L.F. ou Gide de Delay. C'est que le discours analytique, instauré par Freud est aussi « de Lacan », mais il n'est pas de la même façon ni pour les mêmes raisons à la fois « de Freud » et « de Lacan ».

Le retour à Freud, en lisant Freud, clive Freud en deux figures : celle du fondateur d'une discursivité dont, à la limite, seul porte témoignage l'existence même de ce retour, et celle d'un auteur dont la lecture peut seule permettre de reconnaître en quoi il fut de ce genre d'auteur qui produisit plus qu'une œuvre, un discours. Un schéma rassemblera la plupart des éléments de cette problématique.



D'une façon peut-être plus incontournable ici qu'ailleurs, l'auteur apparaît, dans la dépendance où il est de ce qui le lit (le retour), comme un « auteur médiat », comme une « fonction auteur », comme produit par la lecture. Mesure-t-on quelle formidable puissance on reconnaît ici être celle de la lecture ? Elle est égale, exactement, à l'énergie mise en œuvre dans l'oubli essentiel qui excluait toute possibilité d'une lecture immédiate.

Pourquoi a-t-il fallu cet oubli ? Pourquoi la lecture, la reconnaissance de l'acte instaurateur n'a-t-elle pas été d'emblée possible ? Cette dernière question rejoint cette autre, dont elle n'est que la contrepartie : qu'advient-il d'un discours quand devient effective la reconnaissance de ce qui lui a été son acte d'instauration ? Or, à ces deux questions, on ne trouve ni chez Foucault ni chez Lacan, de réponse qui soit dans le droit fil de cette problématique de la discursivité. La raison en est peut-être que les réponses ne sont pas à la portée de la discursivité, qu'elles réclament d'être prises d'un autre biais.

C'est en tout cas ce dont témoigne l'existence même, chez Lacan, d'une troisième version de son retour à Freud ; ce nouvel abord,

topologique, rend articulable une réponse à ces questions — il est vrai, au prix de leur reformulation.

Mais je vois une autre raison à l'existence d'une troisième version du retour à Freud, une raison qui ne tient pas à la problématique générale de la discursivité mais à sa mise en place proprement lacanienne ; c'est dire qu'elle est interne à *l'écriture* des quatre discours.

Cette écriture, comme toute écriture qui se respecte, peut écrire certaines choses et pas d'autres, et contraint donc, à un certain moment à opter pour un autre mode de l'écrit. Pour être banal, un tel fait n'en est pas pour autant négligeable. En distinguant la place dit *de l'agent* et celle de *la production*, l'écriture des quatre discours ne peut faire valoir comment, dans l'opération d'une psychanalyse, le psychanalyste peut se trouver produit, comme objet, à cette place de l'agent. Par contre, la figure topologique du plan projectif permet, elle, puisqu'il est possible d'y inscrire une certaine coupure (celle que Lacan nomme « huit intérieur »), d'écrire cette séparation de petit a et de grand A, d'écrire petit a comme agent produit, et du même coup l'opération qui, en venant barrer A, le transforme en un « champ déserté de la jouissance ». Or, la doctrine des quatre discours ayant été introduite afin d'épeler quatre façons selon lesquelles « le savoir est la jouissance de l'Autre », il est ennuyeux que l'écriture de ces quatre discours soit grossièrement inapte à rendre compte de l'opération d'évidement de la jouissance dans l'Autre (cf. Séminaire du 26 novembre 1969).

L'écriture des quatre discours est une écriture d'états, non pas de ce qui les produit ou les transforme ; elle ne parvient à saisir de telles transformations qu'en les interprétant comme des changements de discours. Mais il faudrait que la distinction de quatre discours radicaux recouvre la totalité du champ de l'expérience pour pouvoir supposer qu'il n'y ait aucun autre changement que ceux donnés par de tels passages réglés d'un discours à l'autre. On a vu que, pour Lacan en tout cas, un tel forçage de l'expérience n'a jamais été envisagé.

RETOUR III — SI CE QUI MANQUE À FREUD...

On peut dater du 13 janvier 1975, deuxième séance du séminaire intitulé R.S.I., l'invention du chiffrage nodologique du retour à Freud. Y-a-t-il un véritable bouclage, de cette troisième et dernière version avec l'engagement lui-même de ce retour qui, on l'a noté, est tout juste postérieur à la mise au jour de ce triptyque ? Aura-t-il fallu trente ans pour joindre le 8 juillet 1953 (date de la conférence scientifique présentant S.I.R. pour la première fois) au 7 novembre 1955

(conférence à Vienne, engagement de l'opération d'un retour à « la chose freudienne »)? Trente ans pour que soit posé, de front, le problème de l'articulation de Freud avec R.S.I.? Ce genre de choses, on le sait, avance lentement. Est-ce là, comme disait Pierre Soury, « la bonne lenteur » de l'effectuation du retour à Freud?

Cette séance du 13 janvier 1975 est spécialement importante : pour la première fois, Lacan introduit comme tel, dans ce qu'il peut avoir de spécifié, le nœud borroméen à quatre ronds de ficelle³⁰.

Or, dans cette même séance, on trouve aussi :

- * une grille pour une lecture historicisée de l'ensemble du travail de Lacan. Cette grille recoupe³¹ la ponctuation que j'introduis ici en tenant le fil du « retour à Freud » : Lacan remarque qu'il a d'abord accentué l'imaginaire (c'est le Lacan lacanien de la thèse, du stade du miroir et de l'ensemble des travaux qui précèdent *La chose freudienne*), puis le symbolique (c'est le Lacan freudien, engagé dans l'opération d'un retour à Freud d'abord supportée par un mythe puis pensée, du fait de Foucault, comme événement de discours), et enfin le réel, qui, bien que nommé dès 1953, ne trouve son statut qu'avec le nœud borroméen et donc essentiellement ce jour où, introduisant le nœud à quatre, il devient envisageable d'aborder la question du borroméen généralisé donc celle du borroméanisme même ; en effet le borroméen généralisé est ce remarquable nœud à trois qui peut être obtenu par une *mise en continuité* d'une certaine présentation du nœud à quatre. A cette troisième accentuation correspond donc
- * une nouvelle version du retour à Freud maintenant chiffré avec cette présentation du nœud à quatre.

Ainsi, le jour même où il introduit ce nœud, Lacan donne un nouveau balisage de son propre travail et une nouvelle version de son retour à Freud.

Antérieurement à cette date du 13 janvier 1975 Lacan avait mis en correspondance l'écriture du nœud borroméen et la série des entiers naturels et par-là suggéré qu'un certain nœud borroméen pouvait écrire le quatre. Cette numération écrite n'est certainement pas très commode

30. On consultera sur ces points les travaux de P. Soury (in *Littoral* n° 5 et 6, et aussi son opuscule vendu par l'École de la Cause), également M. Viltard, « Une présentation de la coupure : le nœud borroméen généralisé » in *Littoral* n° 1, mai 1981, Ed. Erès.

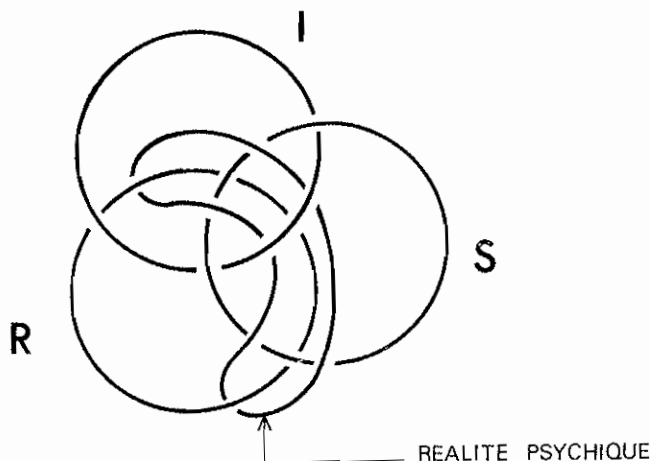
31. Selon ce recoupement la prévalence de l'imaginaire vaudrait de 1932 à 1955, celle du symbolique de 1955 à 1975 et celle du réel après 1975.

pour réaliser les opérations de l'arithmétique élémentaire mais comme numération écrite elle offre ceci de remarquable : elle commence au trois. Avec cette présentation du nœud borroméen le *cinq* sera écrit comme ci-dessous :



On voit qu'on peut envisager d'écrire n'importe quel entier naturel à partir de trois, et donc, parmi eux, le nombre quatre. Mais le nœud à quatre qu'introduit Lacan le 13 janvier 1975 est pris d'un autre biais : non pas simplement une autre présentation, mais une prise en compte d'une *spécificité* du quatre borroméen, peut-être atteinte grâce à cette autre présentation.

La voici. On est d'autant plus justifié à y porter immédiatement les diverses identifications des consistances auxquelles Lacan a procédé que c'est aussitôt qu'il a lui-même ainsi interprété son lien à Freud.



La lecture du retour à Freud avec ce nœud à quatre repose sur un certain nombre de décisions qui se laissent expliciter comme suit :

1) Il y a, dans Freud, des éléments susceptibles de recevoir l'imaginaire, le symbolique et le réel ; ce sont comme des points favorables à une greffe, plus particulièrement à cette greffe-là.

2) Il y a, chez Freud, l'exigence d'une effectuation d'un nouage borroméen.

3) Mais ce nouage, du fait de la non mise au jour des trois consistances, répond à certaines exigences spécifiques ; nommément, à la désignation par Freud d'une « réalité psychique » qui n'aurait ainsi pas d'autre fonction que d'être cette quatrième consistance venant assurer le nouage borroméen.

Quels sont, chez Freud, les éléments susceptibles d'accepter cette greffe du réel, du symbolique et de l'imaginaire ? Qu'est-ce qui, dans Freud, viendrait confirmer que ces trois noms qu'on lui « glisserait sous le pied » (Lacan), loin de venir comme des corps étrangers à la doctrine freudienne, au contraire la révéleraient à elle-même ? Comme il ne s'agit pas dans cette étude de poser à Freud ces questions je me contenterai de mentionner comment Lacan y répondit alors.

* *Le symbolique*, à première vue, se présente comme ce qui fait le moins difficulté : il correspond à ce que Lacan a le plus ouvertement souligné dans Freud : les formations de l'inconscient à partir de quoi le freudisme se trouve recentré par la fonction de la parole et le champ du langage.

* Pour repérer dans Freud ce qui serait le répondant de *l'imaginaire* Lacan revient à ses premières considérations sur Freud. Quelque cinquante ans plus tard cette reprise est d'autant plus remarquable qu'elle se présente comme une réinterprétation des premiers jugements. Lacan, je l'ai rappelé, trouvait alors insuffisante la théorie analytique du narcissisme ; puis *Le stade du miroir* prolongeait positivement cette remarque en ancrant le narcissisme dans l'image, en refusant ainsi au Moi de la seconde topique toute fonction perceptive. Maintenant Lacan, autrement situé dans son rapport à Freud, renverse cette première argumentation : que Freud attribue au Moi un rôle dans la perception vaut comme une reconnaissance par Freud de l'imaginaire, reconnaissance en quelque sorte « par ricochet » : puisque la perception est ce qui vient boucher le trou de l'imaginaire, si Freud lie ce bouchon au Moi, il admet implicitement que le Moi trouve son statut de l'imaginaire³².

32. Lacan, séminaire du 17-12-1974.

* Pour l'articulation de ce qui répondrait, chez Freud, à la catégorie du réel il faut remonter au séminaire précédent R.S.I. ; Lacan y désigne un nom du réel dans Freud : l'occulte³³. On ose, aujourd'hui enfin commencer à aborder la question de l'occulte dans Freud.

Si on admet la validité de ces correspondances (chacune mériterait d'être discutée) il s'en suit que devient envisageable l'opération à laquelle se livre ici Lacan de « glisser sous le pied » de Freud R.S.I.

Freud n'a pas distingué R.S.I. ; il n'a donc pas non plus pensé à les nouer. C'est en ce sens que « contrairement à un nombre prodigieux de personnes, depuis Platon jusqu'à Tolstoï, Freud n'était pas lacanien ». Cette affirmation est décisive car (excepté le cas où on parviendrait à la réduire) elle se présente comme un baton dans les roues de toute tentative d'interpréter le retour à Freud comme un retour de Freud au sens de la réincarnation. Si Lacan est une réincarnation de Freud alors ce qui est « de Lacan » est aussi « de Freud » et Freud est nécessairement lacanien.

Mais de ne pas avoir pensé à nouer R.S.I., Freud n'échappe pas pour autant au nouage. Ce nouage en effet ne peut pas ne pas se produire puisqu'il se situe à un niveau principiel. Il y a solidarité, chez Lacan, entre ce principe d'un nouage borroméen des trois dimensions habitées par l'être parlant, et ces trois dimensions elles-mêmes qui, si elles sont bien ce qu'on dit, à savoir des dimensions, ne sauraient être distinguées, l'une de l'autre, par le sens ; il faut donc les homogénéiser pour leur donner leur statut de dimension, pour mettre à l'épreuve la question de savoir si elles tiennent ensemble, comme « trois dimensions » indépendamment de ce que chacune peut recevoir de sens à être nommée de telle ou telle façon. Tel est l'enjeu du borroméen : s'il y a *un* nœud borroméen à trois ronds de ficelle, alors l'invention de R.S.I. se confirmera comme celle de trois dimensions susceptibles de prendre la place jusque-là solidement gardées des coordonnées cartésiennes.

Ce point où Freud, comme tout un chacun³⁴, est soumis au nouage est aussi le point trou ou « freudien » comme « lacanien » se trouvent comme laminés dans leur portée qualifiante ; ce point n'est indiciable d'aucun nom propre ; ceux-ci y sont d'autant plus radicalement exclus que la place est tenue par « borroméen » qui est le nom de la question de la dimension.

Par contre les noms propres ont leur fonction désignative justifiée quand il s'agit de la « réalité psychique » chez Freud (cette quatrième corde qu'il faufile entre trois autres — R.S.I. — simplement entassées

33. Lacan, séminaire du 11-12-1973.

34. Comme Joyce. Cf. Lacan, *Le synthome*, en particulier le 11 mai 1976.

afin de constituer, malgré tout, le nouage), cette consistance « à référer à la fonction dite du père », ou de sa réduction chez Lacan, avec le passage du nœud à quatre au nœud à trois.

C'est arrivé à ce point de l'élaboration de son lien à Freud que Lacan, du 13 janvier au 11 février 1975 franchit le pas en énonçant, au cours de cette dernière séance qu'il y a, dans Freud « *élision de ma réduction à l'imaginaire au symbolique et au réel comme noués tous les trois* ». On a bien lu : ÉLISION.

Une élision est un manque comme tel repéré ; par exemple il y a dans « l'élision » une élision, celle d'un petit a dont l'élision est d'autant plus assurée que vient à sa place l'apostrophe qui l'empêche de ré-apparaître à cette place et signale son élision. D'ailleurs la rhétorique, en classant l'élision comme un métaplasme par suppression souligne elle-même ce manque comme repéré.

Ainsi donc Lacan ne se contente pas ici de produire, comme il le faisait un mois plus tôt, une implication ; il ne dit pas simplement que si on glisse sous Freud R.S.I. et si on le considère comme soumis au nouage, alors sa « réalité psychique » est à prendre comme cette quatrième corde qui vient nouer les trois autres. Maintenant Lacan va beaucoup plus loin puisqu'en parlant d'une élision chez Freud, il désigne un manque dans Freud mais aussi un manque « de Freud » au sens où c'est Freud qui le produit, où c'est le texte de Freud qui est porteur de cette élision, qui la désigne comme l'apostrophe désigne l'élision de « a » dans « l'élision ».

La « réalité psychique » est cette apostrophe qui élide (non pas élude) mais aussi qui désigne l'élision dans Freud de la réduction possible de la père-version. Avec son chiffrage dans une écriture nodale le retour à Freud s'avère pour finir un retour à ce qui manque à Freud : il manque à Freud le manque de la version du père.

RETROU À FREUD ?

- * Il y a eu une doctrine lacanienne antérieure à la mise en œuvre du retour à Freud. ... retour à Freud
- * Il y a eu, à Vienne, l'annonce d'un retour à Freud, avec, à son terme, trois petits points. retour à Freud ...
- * Il y a eu, aussi, cette ré-élaboration du retour à Freud à partir de sa mise en place par Foucault comme fait de discours. retour à ... Freud
- * Il y a eu enfin, provoqué par l'instabilité de ces trois petits points, ce déplacement d'r : re...trou à Freud ?

A Caracas, dans une de ses toutes dernières interventions publiques, Lacan disait : « Je viens ici avant de lancer ma *Cause freudienne*. Vous voyez que je tiens à cet adjectif. C'est à vous d'être lacaniens, si vous voulez. Moi, je suis freudien. »

A partir de la présente étude des trois successives élaborations du retour à Freud comment répondre à cette sollicitation — si tant est que ça en soit une ? Je remarque d'abord qu'aucun des regroupements qui se réclament de Lacan ne se présente (juin 1983) comme une « école lacanienne de psychanalyse ». A juste titre, puisque le retour à Freud a définitivement rendu caduque tout appui pris sur Lacan en tant que qualifiant. Il reste Freud. Mais comme on s'abstient de préciser ce que « freudien » veut dire *avec Lacan*, cette référence à Freud est aujourd'hui *en retrait* au regard de la problématique du retour à Freud.

A se maintenir dans la reconnaissance du caractère freudien du retour à Freud, à s'en tenir à ce freudisme-ci, comment répondre ? S'il était avéré que R.S.I. est ce qui manque à Freud, alors le retour à Freud aurait opéré un forage effectif dans Freud. Et on ne voit pas pourquoi on s'interdirait, de là, à nommer comme il conviendrait une institution pour la psychanalyse, soit : école borroméenne de psychanalyse. La psychanalyse alors se réinscrirait plus nettement dans la science (le problème du nouage borroméen est mathématique, c'est « mathématiquement » que Lacan entendait le traiter, c'est d'une façon privilégiée avec le mathématicien Pierre Soury qu'il travaillait à ce traitement), et l'existence d'une « troisième » version du retour à Freud manifesterait que la transformation décisive d'une discursivité, réalisée par la mise en œuvre d'un « retour à... », est une destruction de la discursivité, une sortie dans la science de la discursivité (non pas l'instauration d'un autre discours ou le passage dans un autre discours).

Un tel pas est à l'extrême pointe du retour à Freud ; il suppose la solution d'un certain nombre de problèmes, aujourd'hui à peine abordés et qui ne pâtiraient certes pas que s'y attèle une nouvelle école freudienne ; elle prendrait son départ de cette limite avancée où le retour à Freud est venu border Freud, et s'inscrirait ainsi dans le fil de ce freudisme. Voici, sans souci d'exhaustivité, quelques-uns de ces problèmes :

- * Une lecture de Freud confirmera-t-elle R.S.I. comme manque dans Freud ? Quelle mise en place et réorganisation des concepts de Freud résulte du repérage de ce manque ?
- * Quel est le statut mathématique de la topologie lacanienne ? Mais aussi, et réciproquement : en quoi cette topologie vient-elle questionner (comme en témoignait le travail de P. Soury) ce qui

serait le primat de l'algèbrisme en mathématique ? Le triptyque d'R.S.I. trouve-t-il dans le nœud borroméen généralisé (d'où s'engendre un champ qui n'est plus celui d'une géométrie de la scie) le mathème susceptible de produire ces trois registres comme trois dimensions ?

- * Quelles modifications sont apportées à la pratique analytique avec la mise au jour de ces trois dimensions ? Leur nouage dans chaque analyse a-t-il le même réel enjeu que le forage lacanien de Freud : une réduction de la version du père œdipien ?

LA MYSTIQUE : FABLE OU DISCOURS ?

Analyses critiques du livre de Michel de Certeau « La Fable mystique » Gallimard 1982

Alain de Libera et Frédéric Nef

Le discours mystique Problèmes d'histoire et de méthode

Les approches récentes de la mystique chrétienne, ou, plus précisément, catholique¹ se répartissent dans les catégories du nosographique, de l'exhortatif, du directif et de l'esthétique. Cette dernière catégorie, sans doute la plus récente, est apparemment la plus goûtée d'un certain public. Le livre de M. de Certeau a l'originalité de n'appartenir à aucune de ces catégories généralement réductrices. Il n'en emprunte pas moins un code d'interprétation et une orientation sémiotique à une nosographie et une esthétique radicalement modernes².

Quel est l'espace que délimite sa démarche ? Quel type de reconstitution historique vise-t-elle ? Quelles sont les figures de mystiques portées au premier plan par le mouvement de réinterprétation ? Quel est le modèle de scientificité qui y règle le travail de l'historien ?

Nous allons développer quelques-unes de ces questions d'un double point de vue : celui des conditions de possibilité d'une définition d'une histoire de la mystique et celui des conditions de réalisation de l'application d'une sémiotique du discours mystique.

1. M. de Certeau exclut en effet pratiquement la mystique anglicane et la mystique orthodoxe.

2. Cette nosographie est exprimée en termes lacaniens, l'esthétique en termes deleuziens.

HISTOIRE

En 1968, le *Cercle d'épistémologie* demandait à Michel Foucault s'il pouvait ou pourrait « mettre à jour sa propre configuration »³. Il semble qu'ayant fait sienne cette question M. de Certeau se soit, dans *La fable mystique*, efforcé de répondre pour son propre compte. Dans le recueil paru en 1973 sous le titre *L'absent de l'histoire*, il définissait ainsi son travail sur la mystique :

« préciser comment *l'expérience* s'inscrit dans un langage, obéit à ses contraintes, constitue pourtant un discours propre et donne lieu à la question de *l'Autre* dans un système culturel »⁴.

Ce travail avait abouti à une « expérience de la différence » : « là où avait été supposé un contrat de langage, c'est-à-dire une entente chrétienne », le mystique s'était, en fin de compte, révélé « étranger », montrant à l'historien « un type d'expérience qu'il ne pouvait ni récuser comme chrétienne ni reconnaître comme la sienne »⁵. Cette « étrangeté » dans la relation à l'autre avait elle-même été ressaisie comme « relation à un absent particulier »⁶, « celui qui a passé — comme dit la langue populaire »⁷, permettant ainsi de définir l'histoire comme une « hétérologie », un « logos de l'autre » et, par-delà, un « rapport à la mort »⁸. Autrement dit : « une organisation sémantique destinée à dire l'autre : une structuration liée à la production (ou manifestation) d'une absence »⁹. « L'élaboration et l'organisation » du discours historique « impliquant à la fois que cela (objet de l'étude) avait eu lieu » et que cela « n'était plus »¹⁰, M. de Certeau indiquait comme essentiel dans l'historiographie « ce renvoi à l'absence de ce qu'elle représente »¹¹. « Cela », c'était le discours mystique et, plus particulièrement, le

3. Cf. « A Michel Foucault », *Cahiers pour l'analyse* 9 (1968), Le Seuil, pp. 5-8.

4. *L'absent de l'histoire*, Paris, 1973, Mame, pp. 154-155.

5. *Op. cit.*, p. 156.

6. *Op. cit.*, p. 173.

7. *Ibid.*

8. *Ibid.*

9. *Op. cit.*, p. 158.

10. *Ibid.*

11. *Op. cit.*, p. 157.

« langage mystique »¹², le « disparu », Surin lui-même et ses contemporains, la place de Dieu étant celle de l'absent, non au sens du *disparu* mais au sens du *caché* articulant les antinomies qui « disent » la réalité mystique sans jamais la « donner ».

La fable mystique semble résulter d'une prise de conscience que l'on pourrait résumer par une formule de *L'absent de l'histoire* :

« L'histoire ne se réduit pas à la relation qu'elle entretient avec le disparu (...) elle résulte plus encore d'un présent¹³. »

Ce « présent », ce « socle » de son travail, M. de Certeau le produit au jour : ce n'est pas seulement Surin, c'est Dieu lui-même qui a disparu. L'étrangeté de Surin, sa « différence », c'était qu'il nous proposait un discours intégralement déterminé par l'absence de ce qu'il désignait. Dans la *Fable*, Surin a cessé, semble-t-il, d'être un « étranger », parce que l'absence radicale de Dieu est devenue expérimentale. M. de Certeau peut donc dire à bon droit que son écriture n'est pas « accréditée par une présence »¹⁴. Elle est, de fait, accréditée par une absence, par l'expérience d'un manque. Cette absence est celle qui résulte de la disparition de Dieu, cette expérience, c'est que Dieu lui-même a passé. Dans ces conditions nouvelles, l'histoire de la mystique n'est plus l'expérience d'une différence mais celle d'une répétition :

« L'historien des mystiques, appelé comme eux à *dire l'autre*, redouble leur expérience en l'étudiant¹⁵. »

L'épreuve redoublée de l'absence de Dieu fait communiquer le travail de l'historien et l'expérience du mystique dans une même quête de l'impossible, un même exil :

« Structure en miroir : tel Narcisse, l'acteur historien observe son double, que rend insaisissable le bougé d'un autre élément. Il cherche un disparu, qui cherchait un disparu, etc¹⁶. »

M. de Certeau a donc bien trouvé son « socle » : il sait ce qui le fait écrire : « un manquant ». Pour la *Fable*, ce « manquant qui fait

12. *Op. cit.*, p. 54.

13. *Op. cit.*, p. 158.

14. *La fable mystique*, Paris, 1983, Callimard, p. 9.

15. *Op. cit.*, p. 21.

16. *Ibid.*

écrire »¹⁷ c'est l'Absent de l'histoire : Dieu lui-même comme passé. Du coup, l'expérience mystique qu'on ne pouvait « ni récuser comme chrétienne ni reconnaître comme sienne » change de signe : elle est le chiffre de la modernité. L'interprétation de l'écriture mystique se modèle alors normalement sur l'« interprétation musicale » : l'historien n'est pas à la place de Surin mais, tout en restant à la sienne, il n'en « repasse » pas moins « de loin, sur ses traces »¹⁸.

L'évolution de M. de Certeau de *L'absent de l'histoire* à *La fable mystique* pose le problème général de l'historiographie de la mystique : peut-on faire l'histoire de la mystique sans avoir l'expérience de l'objet de la mystique ? Ce « problème » est un faux problème. La *Fable* lui apporte malgré tout deux types de réponse :

◇ Ce que moi, historien de la mystique, je cherchais, ce qui m'a fait m'intéresser à la mystique, n'est plus. « Ils l'ont enlevé¹⁹. » Surin lui-même et ses contemporains ont fait cette épreuve. Mon travail est donc justifié par cette « absence », le contrat que je passe avec l'objet, déceptif, l'entente que j'ai avec lui, celle de la modernité.

◇ Ce que Surin et ses contemporains ont cherché, ce à quoi « ils se sont intéressés », c'est cela-même à quoi je m'intéresse : la « différence » comme « clivage instaurant la question du sujet »²⁰. D'avoir reconnu cela autorise, légitime et relance mon travail d'historien.

Autrement dit : dans un cas, j'ai fait la même expérience que Surin, dans l'autre, il a fait la même que moi.

Que le problème général soit un faux problème est manifeste. L'histoire de la mystique n'a pas plus à faire sur le terrain d'une « entente mystique » qu'elle n'a à se faire sur celui d'une « entente chrétienne ». M. de Certeau semble le reconnaître implicitement quand il dit que l'histoire résulte « plus encore d'un présent » que de « la relation qu'elle entretient avec le disparu ». On peut donc estimer que, nonobstant les réponses qu'elle apporte à un faux problème, la *Fable* réalise parfaitement le (vrai) programme de 1973 : « définir un nouveau présent » dans un travail différenciant « ce qui lui était immanent sous la forme d'un vécu »²¹. Le contrat de langage, ainsi, n'est plus passé avec Surin mais avec le lecteur moderne : l'entente est celle d'aujourd'hui, idéalement « le rapport au groupe, au réseau de

17. *Op. cit.*, p. 9.

18. *Op. cit.*, p. 29.

19. *Op. cit.*, p. 10.

20. *Op. cit.*, p. 21.

21. *L'absent de l'histoire*, p. 159.

pratiques scientifiques et à la structuration globale où (...) s'inscrit » l'opération de l'historien²².

On peut, cependant, objecter deux choses à ce programme et à sa réalisation :

◇ le travail de M. de Certeau ne permet pas de réfléchir la relation qu'a ledit « groupe » à la mystique,

◇ il ne pose pas la nécessité d'analyser la nature de cette relation comme préalable à tout travail « historique ».

Autrement dit : la question préjudicielle est de déterminer si le réseau des savoirs et des non-savoirs contemporains, des pratiques épistémologiques et des données sociales et culturelles où elles s'inscrivent, permet d'approcher d'emblée *la* mystique, comme cette « réalité historique » que constituent « les groupes et les livres mystiques »²³.

La mention de la « longue tradition psychiatrique » qui encadre l'intérêt porté aujourd'hui « à des phénomènes ou à des textes mystiques »²⁴ n'est-elle pas la clef de toute cette démarche ? L'accessibilité de *la* mystique, malgré la « formalité de l'absence » sous laquelle elle se présente, n'est-elle pas en permanence garantie par la « folie » de Surin, « forme extrême de son passage à la limite »²⁵, folie « consciente », lisible, symptomale, emblématique, qui non seulement « reconduit l'historien à des *codes* de perception »²⁶ mais encore installe la figure d'un *demi* fou au principe de toutes les homologues permettant d'articuler, *comme* de l'extérieur, une série de « confrontations » entre les « deux champs » de la mystique et de la psychanalyse²⁷ ?

De fait, Surin condense tous les traits du discours mystique. Son texte est — comme tantôt l'histoire elle-même — « un ensemble structuré qui vise à manifester un absent nécessaire et pourtant impossible à placer comme tel dans l'énoncé »²⁸. Mais, à « redoubler » son expérience, l'historien finit par passer dans sa propre reconstitution. En témoigne la réduction de *la* mystique à un langage, clairement héritée de Surin qui tient saint Jean de la Croix pour « l'instaurateur (avec d'autres) d'un "discours" ou d'une "manière de parler", de "phrases" (...) ou d'un "style" (...) également désignés comme mystiques »²⁹. C'est ce type de

22. *Op. cit.*, p. 160.

23. *La fable mystique*, p. 18.

24. *Ibid.*

25. *L'absent de l'histoire*, p. 166.

26. *Ibid.*

27. *La fable mystique*, p. 18.

28. *L'absent de l'histoire*, p. 161.

29. *Op. cit.*, p. 54.

discours dont M. de Certeau décrit les « pré-supposés théoriques et pratiques » ainsi que les « phrases » dans *Une topique* (chap. 4 *Manières de parler*) et dont il retrace la dimension dialogique originaire ouverte par un « volo » (« je veux ») dans *La scène de l'énonciation* (chap. 5 *Le « conversar »*, chap. 6 *L'institution du dire*). C'est cette perspective langagière héritée de son modèle qui fait qu'il assigne au *Corpus* dionysien, à l'histoire de ses trajets et de ses (re) découvertes, de ses continuités et de ses discontinuités, le rôle d'un simple choc lexicographique.

Dire que le « langage nouveau qu'est le langage mystique » « a des antécédents, dionysiens en particulier »³⁰ ne suffit pas à dissiper les équivoques. Au contraire, cela en assure la permanence. De fait, le problème est double : que la théologie de Denys apparaisse comme un « langage » et que ce langage apparaisse comme « nouveau ». Cette « nouveauté » est une caractérisation extérieure, spécifiant un milieu ou une aire culturelle (pour qui il y a nouveauté), qui ne suffit pas en elle-même à définir le caractère langagier de la mystique. La question de la « nouveauté » de Denys pose donc celle des avatars de la tradition dionysienne, de son repli à un moment donné sur un « lexique ». M. de Certeau ne se demande pas si cette nouveauté ne caractérise pas d'abord et, peut-être, uniquement le réseau des auteurs qu'il étudie réellement : Surin et ses contemporains. De fait, suivant à nouveau son modèle, il exclut, pour ainsi dire, la mystique rhéno-flamande, la mystique rhénane et leur descendance de toute investigation. Malgré quelques mentions de Maître Eckhart, de Tauler et de Suso, malgré des références à Angelus Silesius et quelques allusions à J. Boehme, tout un pan de la mystique — ce que l'on a appelé « mystique spéculative » ou « intellectuelle » par distinction d'avec la mystique supposée « affective » des « espagnols » — est mis de côté, prélude à d'autres exclusions dont, notamment, celle de la quasi-totalité de la mystique de *langue* germanique (anglo-saxonne ou allemande)³¹. C'était déjà le cas chez Surin qui, aux dires mêmes de M. de Certeau, « ne reconnaissait pas, *du moins explicitement*, aux mystiques rhéno-flamands » « le rôle » accordé au texte sanjuaniste³². Peut-on comme M. de Certeau expliquer cette méconnaissance par le fait que Surin soit « méridional » et « aux portes

30. *Op. cit.*, p. 62.

31. Pour l'anglais, cf. notamment Richard Rolle et Juliane de Norwich, in : *Mystiques anglais*, trad. P. Renaudin, Paris, 1954, Aubier. On notera que les mystiques anglais sont eux-mêmes généralement considérés comme plus « psychologues » que « métaphysiciens », ce qui prouve assez l'incertitude des classements de ce genre.

32. *L'absent de l'histoire*, p. 54.

de l'Eldorado espagnol » ou par « une résistance » plus générale à « la tradition germanique »³³ ? Ou convient-il plutôt de s'interroger sur la discontinuité plus radicale de la tradition porteuse du dionysianisme, ininterrompue dans les pays de culture philosophique où l'Albertisme et, d'une manière générale, le néoplatonisme médiéval s'est survécu³⁴, interrompue ailleurs, du moins faut-il le supposer, si le texte dionysien a pu valoir comme un « langage nouveau » ?

On se trouve confronté ici à un véritable problème de méthode. Peut-on faire l'histoire de la mystique sans toucher aucunement à sa tradition ? Peut-on comprendre quoi que ce soit de son organisation discursive si l'on néglige les mouvements textuels (entre autres) dont elle s'est, ici ou là, au long des siècles, progressivement constituée ? Peut-on délibérément laisser de côté les traditions néoplatoniciennes, hermétiques, arabes, judaïques, chrétiennes médiévales, dont le croisement répété a déterminé un champ de présence hétérogène d'un bout à l'autre d'une Europe où, à un moment donné, ont pu coexister un Silesius et un Surin ?

Oui, si l'on a d'avance récusé comme « piété généalogique »³⁵ toute construction historique faisant place aux notions de tradition et de transmission. A ce compte, en effet, la « quête de l'autre » chez Surin dans une « dramatique du langage »³⁶, considérée dans sa singularité même hors des réseaux complexes de la tradition, va valoir comme représentative d'une expérience dont les limites historiques pourront être indéfiniment déplacées au hasard des besoins de l'écriture ou en fonction des circonstances de l'argumentation : tantôt « la mystique chrétienne des xvi^e et xvii^e siècles »³⁷, tantôt « la configuration mystique qui s'étend du xiii^e au xvii^e siècle »³⁸, tantôt « ce qui se répète dans les

33. *Ibid.*

34. C'est exemplairement le cas de la région rhénane et colonaise où la tradition dionysienne ouverte par l'enseignement d'Albert le Grand a connu le seul commentaire médiéval des *Éléments de théologie* de Proclus (par le dominicain Berthold de Moosburg) parallèlement à la prédication en langue vernaculaire de Maître Eckhart. C'est cette tradition indissolublement scolastique et spirituelle qui a engendré la « théologie allemande » (*Theologia deutsch*) et la « dévotion moderne ». Sur le néoplatonisme de l'école d'Albert le Grand et les origines de la mystique « spéculative », cf. L. Sturlese, « Alle origini della mistica speculativa tedesca. Antichi testi su Teodorico di Freiberg », *Medioevo* 3 (1977), pp. 21-87 et M. R. Pagnoni-Sturlese, « A propos du néoplatonisme d'Albert le Grand », *Archives de philosophie* 43 (1980), pp. 635-654.

35. *La fable mystique*, p. 19.

36. *L'absent de l'histoire*, p. 61.

37. *La fable mystique*, p. 12.

38. *Op. cit.*, p. 13.

pratiques et dans les mots du xvi^e au xx^e siècle »³⁹. Cette périodisation intrinsèquement révisable va de pair avec une définition de l'objet qui transforme son rapport à l'historien en une véritable relation d'incertitude, puisqu'il est tantôt présenté comme inscrit « dans une problématique de l'énonciation »⁴⁰, tantôt comme inscrivant une « problématique du corps », « langage symbolique qui répond d'une vérité (insue) »⁴¹. De l'« Autre »⁴² au « Corps »⁴³ en passant par l'« Un »⁴⁴, l'objet de la mystique apparaît ainsi, à son tour, comme essentiellement révisable. On comprend alors que la mystique « se disperse à la fin du xvii^e »⁴⁵, bien que pourvue d'une unité substantive et dotée de procédures spécifiques (les « manières de dire ») : pas plus que son historien, elle n'a « pu définir son objet »⁴⁶.

Il n'est pas certain pourtant que cette impuissance soit caractéristique de la mystique. Faire l'histoire de la mystique sans étudier la tradition de Denys et celle des néoplatonismes qui l'encadrent et la supportent, couper « l'histoire qui va de Thérèse d'Avila à Johannes Scheffler le Silésien »⁴⁷ de celle qui, par exemple, va de Scot Erigène à Nicolas de Cuse, revient à expulser l'hénologie de l'« histoire de l'Unique ». Cette exclusion résulte d'un choix méthodologique, non des contraintes de l'objet étudié. Le choix apparaît lui-même comme un choix « historique » reflétant un ethnocentrisme métaphysique et religieux dont la formule ultime consiste à révéler dans la modernité :

« une étrangeté “intérieure” qui se donne désormais pour représentations les lointains de l'Orient, de l'Islam ou du Moyen Age »⁴⁸.

On arrive ainsi à un redoublement généralisé. L'historien vit son exil en « repassant » dans les traces du mystique, tandis qu'autour de lui,

39. *Op. cit.*, p. 18.

40. *Op. cit.*, p. 17.

41. *Ibid.*

42. *L'absent de l'histoire*, p. 155.

43. *La fable mystique*, p. 108.

44. *Op. cit.*, p. 145 : « C'est l'entreprise mystique de partir chercher l'Un en s'exilant de la solidité des choses. »

45. *Op. cit.*, p. 105.

46. *Ibid.* Un peu plus loin (p. 106) l'auteur précise qu'« à la place occupée par la mystique » « ne sont restés que des stocks de phénomènes psychiques ou somatiques bientôt passés sous le contrôle de la psychologie ou de la pathologie ; des « exercices » du sens, colonisés par la théologie qui les mue en “applications” pratiques, et des questions radicales, oubliées depuis ou reprises par des philosophies ».

47. *La fable mystique*, p. 20.

48. *Op. cit.*, p. 106.

l'époque tout entière commue son propre exil en exotisme. Il est pourtant clair que ce qui lie l'Orient, l'Islam et le Moyen Age est ce qui, méconnu, nous exile de notre propre histoire. L'étrangeté « intérieure » est celle de nos traditions qui fait retour, comme du dehors ; étrangeté, au demeurant, visible dans l'institution universitaire elle-même qui dessine la place du Moyen Age dans l'entre-deux de la philosophie de la religion et de la philosophie comparée : ces lointains décriés, c'est l'horizon même de l'éloignement de l'Un⁴⁹.

Ainsi donc, faire l'histoire de *la* mystique en oubliant les néoplatonismes des trois « religions du Livre » et de leurs théologies respectives, c'est accepter de prendre les dichotomies de la « modernité » (ici le xvii^e siècle) comme des vérités éternelles, décisives pour l'ensemble de l'histoire passée et à venir ; c'est, notamment, oublier cette « métaphysique de la conversion, de la sortie (πρόοδος) et du retour (ἐπιστροφή) de l'âme qui, de Plotin aux grandes Odyssees du xix^e siècle (Schelling, Novalis, Hegel), en passant par les divers néoplatonismes juifs et arabes, alimente le langage mouvant de la « nostalgie »⁵⁰. Cet ethnocentrisme et

49. *La fable mystique* reconduit cette vision à la fois cléricale et universitaire de l'histoire de la philosophie médiévale. Pour une autre perspective, cf. E. Zum Brunn, « L'ontologie de Maître Eckhart et la philosophie comparée », *Journal of the Faculty of Letters*, The University of Tokyo, vol. 4, 1979, pp. 33 sqq.

50. La « métaphysique de la conversion » (expression jadis forgée par E. Gilson en distinction d'avec la « métaphysique de l'Exode », point de départ des ontothéologies modernes identifiant l'être et Dieu sur la base de la révélation du « Nom » faite à Moïse en *Exode* III, 14 : « Ego sum qui sum », « Je suis celui qui suis ») est la formulation de ce que le néoplatonisme et le christianisme ont en commun, i.e. l'idée d'une réciprocation de la manifestation du divin (la procession plotinienne) et du mouvement anagogique (la conversion plotinienne) qui tournant ou retournant l'âme vers l'Un, lui confère la forme divine (déformation). Comme l'a montré R. Roques, *La hiérarchie céleste*, « Introduction » (*Sources chrétiennes* n° 58 bis), Paris, 1970, Le Cerf, pp. XLII sqq., l'idée dionysienne de la « hiérarchie » ou de l'institution hiérarchique n'est rien d'autre que l'expression de cette solidarité : à la fois « institution divinisatrice » et « lieu du sacré », c'est le cercle où s'accomplit le mouvement immobile de l'absolu, l'extase de l'amour qui fait sortir Dieu de lui-même dans le « don divinisateur octroyé aux ordres » et qui fait sortir les intelligences d'elles-mêmes dans leur conversion à l'Un. Comme le note encore R. Roques, pour Denys, comme pour Plotin, procession et conversion « ne se succèdent pas mais constituent un seul et unique processus » (*Op. cit.*, p. XLIII, note 1 ; cf. également J. Trouillard, *La procession plotinienne et La purification plotinienne*, Paris, 1955, P.U.F.). En ce sens donc tout le néoplatonisme médiéval est « hiérarchique ». Le xix^e de Novalis à Hegel retrouve chez les disciples d'Eckhart mais aussi dans la philosophie grecque elle-même l'idée d'une circularité de l'absolu. L'idée d'une séparation native et essentielle entre mystique, philosophie et théologie ne permet pas de prendre la mesure de la continuité de la tradition, puisqu'elle privilégie les répartitions disciplinaires et les codifications rétrospectives d'un univers où l'unité de l'expérience médiévale avait cessé d'être perceptible.

ce refus du néoplatonisme porteur de la tradition dionysienne condamne, par exemple, à ne pas reconnaître dans telle distinction de Suso entre la « prompte conversion » (*den gesunden Ker*) « qui est rupture et commencement, première percée (*Durchbruch*) caractérisée par sa soudaineté », et un « retour progressif à Dieu » dans une « lente réversion » (*Widerfluz*), la *koinè* philosophique néoplatonicienne de toutes les spiritualités issues de l'une des trois religions sœurs⁵¹. Cette méconnaissance a pour effet de permettre une identification de Maître Eckhart et de Surin là où précisément elle est encore moins défendable que partout ailleurs, *i.e.* dans cette théorie du « volo » eckhartien — sur laquelle nous reviendrons — à la fois « nihil volo » (« je ne veux rien ») et « je ne veux que Dieu » (« je veux que Dieu veuille pour moi »), véritable « speech-act », « énonciation » qui « découpe » par une décision sans objet la « position » d'un sujet à la fois capable d'entendre et de produire un discours mystique — ce que Surin, quant à lui, appelle « former » un « désir » « lié à rien ». Que le rapprochement d'Eckhart et de Surin — et par-delà celui de Suso et de Surin — ne tienne pas apparaît clairement dans le fait que l'instant eckhartien ne fait pas simplement coïncider un « aspect extatique » (sortir) et un « aspect ascétique » (perdre) : ce n'est pas l'instant ou l'initiale d'une décision dont la maxime serait « je veux (tout, rien, Dieu) » mais l'instant d'une conversion qui signe l'achèvement d'un double mouvement de sortie et de remontée.

En ce « maintenant » qui est un éternel commencement au présent, ce n'est pas seulement l'« acte même du vouloir » humain qui se trouve exorbité, mais aussi celui de Dieu, autrement dit : c'est l'extase comme double désappropriation et réappropriation de l'âme et de Dieu qui se trouve consommée. Le « volo » n'instaure rien, sauf à y reconnaître le

51. *La fable mystique*, p. 229, note 43. Dans la tradition du néoplatonisme médiéval la « lenteur » de la « réversion », son caractère « progressif » regardent la mise en place d'une disposition préparatoire à la conversion proprement dite. C'est cette disposition pensée selon la catégorie aristotélicienne de l'altération qualitative (relevant du mouvement, *motus*) qu'illustre généralement l'image du « bois échauffé par la flamme » (cf. par exemple la *Predigt* 11), en fait simple exemple traditionnel d'altération ou de mouvement continu. La conversion, elle, est instantanée : c'est le bois qui prend feu, exemple lui aussi traditionnel de génération (mutation substantielle, *mutatio*). Le feu qui « prend » l'âme, l'âme qui s'enflamme ne sont donc pas des figurations de type symbolique — affectif. L'unité de la mystique de la scolastique et de la philosophie, ou, si l'on préfère, l'indissociabilité du philosophique et du spirituel, que, pour des raisons qui *restent à expliquer* une partie du xviii^e siècle (français ?) a défaits, sont bien décrites dans E. Wéber, « Mystique parce que théologien : Maître Eckhart », *La vie spirituelle* 652 (1982), pp. 730-749.

vouloir même de Dieu. Telles que les programme Eckhart, les « modalités mystiques » ne sont pas le vouloir et le pouvoir, mais le vouloir, le savoir et l'avoir. Le « bienheureux », c'est-à-dire l'homme véritablement « pauvre », est celui qui ne veut rien, celui qui ne sait rien, celui qui n'a rien. Ce triple néantissement est ce que Dieu veut pour l'âme et pour lui-même. En effet, la volonté de Dieu est de n'être pas Dieu, de n'être ni pour l'âme ni pour lui-même :

« Le dessein bien arrêté de Dieu, c'est que l'âme perde Dieu. En effet, tant que l'âme a encore un Dieu, connaît un Dieu, a la notion d'un Dieu, elle est encore éloignée de Dieu. C'est pourquoi, c'est le désir formel de Dieu de s'anéantir lui-même dans l'âme, afin que l'âme se perde elle-même. Car si Dieu est appelé "Dieu", c'est la volonté des créatures. Ce n'est que lorsque l'âme devint créature qu'elle eut un Dieu ; si elle reperd son caractère de créature, Dieu reste en lui-même ce qu'il est. Et le plus grand honneur que l'âme puisse faire à Dieu, c'est de l'abandonner à lui-même et de s'affranchir de lui⁵². »

Le programme « mystique » c'est que l'âme « perde sa propre étance », qu'elle soit à ce point « morte » que « Dieu lui-même ne puisse y trouver un coin où il lui soit possible de vivre »⁵³. Cette mort à soi-même de l'âme libère Dieu de lui-même. Autrement dit : Dieu cesse d'être autre pour un autre en cessant d'être lui-même pour lui-même. Cette néantisation divine s'accomplit dans la mort de l'âme à elle-même par laquelle l'homme cesse de « vivre pour Dieu » et « pour lui-même ».

Telle est la version eckhartienne de la « prompte conversion » dont parle Suso. Ce n'est donc pas à partir d'une problématique du langage tirée de la triple rencontre de Surin, d'Austin et d'Eckhart que l'on peut comprendre en quoi le « Je » a la « formalité d'une extase »⁵⁴. Le « Je » eckhartien (« Ego », « Ich ») est le point de départ et le point d'aboutissement d'un double mouvement de sortie et de remontée, d'une double extase de Dieu et de l'âme. Ce n'est donc pas *d'emblée* que « s'ouvre » pour lui « la place du sujet » comme entrée « dans l'oubli »⁵⁵. Le « rapport de soi à soi sous la modalité de l'indéterminé (pas d'objet), du sans fond (*Gruntlôs*), du sans nom (*Namelôs*), c'est-à-dire de

52. Maître Eckhart, « Comment l'âme suit sa propre voie et se trouve elle-même », trad. F.A. et J.M., in : *Traité et Sermons*, Paris, 1943, Aubier, p. 248.

53. *Op. cit.*, 247.

54. *La fable mystique*, p. 239.

55. *Ibid.*

l'inconnu »⁵⁶, n'est instauré performativement ni par un « volo » humain, ni par quoi que ce soit d'autre qui relève du langage ou du symbolique :

« Nous avons dit parfois que l'homme devrait vivre comme s'il ne vivait ni pour lui-même ni pour la vérité ni pour Dieu. Mais maintenant nous parlons différemment et nous irons plus loin en disant que l'homme qui doit avoir cette pauvreté doit vivre de telle sorte qu'il ignore même qu'il ne vit ni pour lui-même ni pour la vérité ni pour Dieu ; bien plus, il doit être tellement dépris de tout savoir qu'il ne sait ni ne reconnaît ni ne ressent que Dieu vit en lui ; plus encore, il doit être dépris de toute connaissance vivant en lui⁵⁷. »

C'est au prix d'un non-savoir, d'un non-vouloir et d'un non-avoir absolus que s'accomplit la volonté de Dieu : oublier son moi pour retrouver sans le savoir le fond infondé d'une « Déité », d'un Je que personne ne connaît et qui ne connaît personne en tant que tel. Ce « Je » n'est ni l'âme ni Dieu, c'est l'ineffable, l'indicible et mystique unité de la Déité et de ce qui dans l'âme « n'a pas de nom », cette unité plus originaire que tout langage et que tout Verbe et que ni Dieu ni l'âme ne connaissent en tant que tels⁵⁸.

56. *Op. cit.*, p. 238. Chez Eckhart, l'« absence de nom » caractérise l'essence de Dieu en tant qu'elle est cachée au fond de l'âme, « là où le fond de Dieu et le fond de l'âme sont un seul fond », *Pr.* 15, *DW* 1, p. 253, 5-6 : « *da gottes grund und der sele grund ain grund ist* ».

57. *Pr.* 52, trad. J. Ancelet-Hustache, *Sermons*, t. 2, Paris, 1978, Le Seuil, p. 146.

58. Cf. *Pr.* 77, trad. Ancelet-Hustache, *Sermons*, t. 3, Paris, 1979, Le Seuil, p. 119 : « le mot "je" désigne l'être-Lui de la vérité divine, car c'est l'attestation d'un Il-est (...) En deuxième lieu, cela signifie qu'il n'existe pas de séparation entre Dieu et toutes choses : car Dieu est en toutes choses : il leur est plus intime qu'elles ne le sont à elles-mêmes. (...) De même il ne doit pas non plus exister de séparation entre l'homme et toutes choses, c'est-à-dire que l'homme n'est rien en lui-même et s'est absolument aliéné de lui-même ; ainsi, il n'existe pas de séparation entre lui et toutes choses et il est toutes choses. (...) C'est pourquoi dans la mesure où tu n'es pas séparé de toutes choses, dans cette mesure tu es Dieu et toutes choses, car la Déité de Dieu consiste en ce qu'il n'y a pas de séparation entre lui et toutes choses. C'est pourquoi l'homme en qui il n'existe pas de séparation entre lui et toutes choses, saisit la Déité là où Dieu lui-même saisit sa Déité. (...) En quatrième lieu, cela signifie la pureté de l'essence divine ». La saisie dont parle Eckhart n'est pas une « connaissance » mais une union « supra-intellectuelle ». Sur la problématique du « Je » chez Maître Eckhart, cf. B. Mojsisch, « Die Theorie des Ich in seiner Selbst — und Weltbegründung bei Meister Eckhart », *Actes du Colloque S.I.E.Ph.M.* (« L'Homme et son Univers »), Louvain, 1982, à paraître. Sur le caractère ineffable et indicible de l'âme en son fond, cf. *Pr.* 17, trad. Ancelet-Hustache, *Sermons*, t. 1, Paris, 1974, p. 156 : « Dieu qui est sans nom — il n'a pas de nom — est inexprimable et l'âme dans son fond est aussi inexprimable. » On notera que la

Cette unité indicible que Maître Eckhart appelle le « Je » est ce que Suso, reprenant Denys, appelle à son tour le « Néant ». Néant dont on ne peut parler « car on ne peut l'atteindre par le discours »⁵⁹. Néant qui désigne l'unité indéfectible et informulable du Néant divin et du Néant de/dans l'âme⁶⁰.

La tradition néoplatonicienne et dionysienne dont c'est peu de dire qu'elle est « apophatique », puisqu'elle place l'Unique au-delà de l'affirmation et de la négation et de « toute position affirmative ou négative »⁶¹, est la seule qui puisse nous permettre d'associer un contenu à l'idée d'une « configuration mystique allant du xiii^e au xvii^e siècle », encore celle-ci va-t-elle de Denys et Scot Erigène à Nicolas de Cuse, Jean de la Croix et J. Scheffler, et non simplement du « xiii^e » au « xvii^e » siècle, et se spécifie-t-elle de « donner lieu » à la question de l'Un et non à celle de l'Autre ou du Corps. C'est par rapport à elle qu'il convient d'évaluer, notamment, la signification et la portée des différences et des changements habituellement exprimés par la distinction entre « mystique intellectuelle », « mystique spéculative » et « mystique affective ». C'est par rapport à elle également que l'on peut situer l'intérêt et la portée du travail de M. de Certeau pour l'histoire de la mystique, puisqu'elle fournit un cadre à différentes questions auxquelles la *Fable* répond plus ou moins clairement :

désontologisation du « fond » de Dieu commande le thème de l'incognoscibilité de Dieu (au double sens subjectif et objectif). Ce thème est nettement formulé chez J. Scot Erigène, *De divisione naturae*, II, 28, 589B : « *Deus itaque nescit se quid est, quia non est quid* ("Dieu ne sait pas ce qu'il est, car il n'est rien") ; *incomprehensibilis quippe in aliquo et sibi ipsi et omni intellectui.* »

59. H. Suso, *Livre de la vérité*, V, in : *Œuvres complètes du Bienheureux Suso*, trad. J. Ancelet-Hustache, Paris, 1977, Le Seuil, p. 440 : « Que ce Néant soit l'intellect même, ou l'être, ou la jouissance, c'est certes vrai selon ce qu'on peut nous en dire ; mais selon la vérité, ces mots en sont tout aussi éloignés, et plus éloignés encore, que si l'on disait "hachoir" pour désigner une perle fine. »

60. *Op. cit.*, p. 441 (trad. légèrement modifiée) : « Question : Qu'entend-on par ces paroles : lorsque le Néant générateur, que l'on nomme Dieu, vient tel qu'en lui-même, l'homme ne connaît pas de distinction entre ce Néant et lui ? Réponse : que, aussi longtemps qu'à cause de nous il opère en nous telle ou telle chose, ce Néant n'est pas tel qu'en lui-même, mais que quand, à cause de nous, il vient tel qu'en lui-même, nous ne savons rien et lui-même, à cause de nous ne sait non plus rien de ces choses. » Sur le néant dans l'âme, cf. déjà Proclus, *In Parmenid.* VI, 1080-1082 et le commentaire de J. Trouillard, *L'Un et l'âme selon Proclus*, Paris, 1972, Les Belles Lettres, p. 137 : « Si donc la pensée se nie en nous avec tout ce qu'elle porte de sens et de non-sens, c'est qu'elle se pose comme médiation d'un non-être antérieur. Ce qui nie en nous c'est cette non-pensée (μη νοῦς) ou ce « germe de non-être » que Proclus appelle souvent « l'Un de l'âme » et qui en est le foyer générateur. » Cf. du même, *La mystagogie de Proclus*, Paris, 1982, Les Belles Lettres, p. 230.

61. Cf. Ps-Denys, *La théologie mystique*, I, § 2, 1000 B, trad. Gandillac, p. 178.

◇ Où exactement la tradition néoplatonicienne et dionysienne s'est-elle à ce point perdue que sa réactivation n'a pu prendre d'autre forme que celle d'un « style nouveau » ?

◇ qu'est-ce qui explique ce phénomène ?

◇ comment la quête de l'Un a-t-elle pu prendre la forme d'une quête du corps et d'une quête de l'autre ? Autrement dit : comment la « question du sujet » a-t-elle pu passer de l'hénologie et de la métaphysique de la conversion caractéristiques, par exemple, de la spiritualité rhéno-flamande, à la symbolique du corps et à la problématique de l'énonciation caractéristiques, par exemple, de la mystique du xvii^e siècle ?

◇ quelles sont les conséquences de cette mutation ?

Une fois articulée cette problématique générale, reste à se demander quelle est la nature et quelle est la justification des moyens mis en œuvre par M. de Certeau dans le traitement de chacune de ces questions, quel est le type de méthodologie et de scientificité dont ils relèvent, quel est le statut des présupposés qu'ils révèlent. On peut ramener ces différentes questions à une formulation centrale : comment la transformation de la mystique en « discours mystique » s'opère-t-elle dans *La fable mystique* ? Que signifie-t-elle ?

MÉTHODE

La mystique est doublement réduite à un discours mystique : à sa dénomination et à une « manière de parler ». La première réduction ouvre la possibilité d'une lexicographie (limitée au terme « mystique »), la seconde celle d'une théorie de l'énonciation. La lexicographie a pour objet de fixer l'apparition de la mystique dans l'articulation des savoirs : son apparition comme terme est censée renvoyer à son émergence comme science. Ce qui autorise cette induction, c'est la thèse lexicographique centrale qui veut que « la mystique se découpe comme un langage... (qu') elle est d'abord une pratique de la langue »⁶², enfin qu'elle est « une manière de parler »⁶³. M. de Certeau va jusqu'à écrire qu'« est mystique un langage »⁶⁴. La méthode structurale qui triompha

62. *La Fable Mystique*, p. 156.

63. *Ibid.*

64. *Op. cit.*, p. 157.

dans *Les Mots et les Choses* et qui consistait à donner à l'emploi de la lexicographie une portée épistémologique dans l'histoire des savoirs et des organisations discursives est donc ici purement et simplement reconduite. La mystique est-elle seulement comme le voudrait ailleurs M. de Certeau un « dispositif » et un « ensemble de règles », comme les autres sciences positives et particulières, telles la chimie et la botanique ? Ce qui est en jeu c'est l'importance de l'élément taxinomique dans une science négative et absolue. La codification rétrospective d'une discipline — ce qu'on appelle la « clef » (*clavis*) — fournit-elle une voie d'accès immédiate à l'histoire qu'elle cristallise et condense dans une nomenclature ? Qu'en est-il quand de surcroît cette discipline ne fonde pas son « savoir » sur une désignation constitutive de nouveaux référents ?

La réponse donnée dans *La Fable*, que le discours mystique n'est envisagé que dans son existence matérielle (textes, institutions, classement des phénomènes...) est-elle une vraie réponse ? Que signifie le glissement après tout lexical de « mystique » à « discours mystique » ? Ne peut-on appliquer à son tour cette méthode lexicographique pour évaluer l'enjeu de ce précautionneux redoublement ? On nous avait convaincu que transformer la « politique » en « discours politique » c'était la vider des rapports de force réels qui dessinent son champ. Transformer la mystique en discours mystique n'est-ce point d'une part la vider de ce qui l'investit — l'affect singulier qui l'individue — et d'autre part écarter ce que son rapport à la discursivité a de propre dans les marges de l'extra-discursif ? Parle-t-on facilement de discours poétique ? Certes il existe une discursivité dans la mystique, mais n'est-ce pas le discours du non-mystique dans le mystique, la part de positif largement pédagogique nécessaire pour transmettre et soutenir la pratique effective d'une négation absolue ? Il ne s'agit pas pour autant de revenir à une équivalence ultime entre mystique et silence, mais de suspecter l'illusion contenue dans l'équivalence inverse.

De plus n'est-il pas choquant de réduire la mystique à UNE manière de parler ? Cette manière de parler qui fonderait l'unité de divers modes d'énonciation dans le discours mystique n'est-elle point celle du corps hystérique ? N'y a-t-il pas là égalisation de mouvements textuels fort divers sous le couvert de l'exaltation de la différence ? Ne s'attendrait-on point à repérer la trace de ces mouvements et de ces différences dans l'incroyable bigarure des diverses parlures mystiques ?

La fonction de la théorie de l'énonciation, selon M. de Certeau, est visiblement très différente : elle consiste bien plutôt à durcir l'opposition entre les disciplines établies (théologie, exégèse, droit canon...) et la mystique. Les premières sont censées participer du constatif, c'est-à-

d'universel que la prétention⁶⁸ : à notre connaissance il a été établi pour rendre compte de l'acquisition d'une compétence modale par un héros-sujet positif et anthropomorphe dans une structure narrative. L'application de ce schéma modal n'incite-t-elle pas alors à suspecter que l'on a pu retenir du discours mystique sa manifestation narrative et figurative anthropomorphe la plus superficielle et que l'on a interprété ce discours dans le sens d'une positivité orientée narrativement ? Que devient la disparition du sujet, l'effacement déimorphe et déiformateur des modalités dans un non-récit de la perte absolue ? Dans le second cas, ne pourrait-on pas déplorer la faible base d'observations et son caractère peu représentatif ?

N'existe-t-il pas une autre raison du choix du *volo* : le fait que « le je est le substitut du *volo* qui le constitue comme un actant »⁶⁹ ? Le je pose le *volo*, le *volo* posé le je.

La forme *a priori* du jeu est selon M. de Certeau celle d'une quadruple perte : de l'identité, du nom, des objets, et du destinataire. Cette quadruple perte ne fait que traduire le caractère formel du je⁷⁰ dans le système de l'énonciation. Bien loin donc d'être solidaire de l'identité, de la liaison aux objets (qui forme l'égoïté), et de fonder la possibilité d'un rapport au destinataire à partir de l'identité personnelle du locuteur, le je aurait, affirme M. de Certeau, « la formalité d'une extase »⁷¹, le je étant, dans une formule rimbaldienne, « l'autre du langage »⁷². Le choc de la surprise diminue un peu si l'on se souvient du lieu commun de la phénoménologie de la conscience temporelle concernant la « temporalité extatique », « les trois extases temporelles », constituant la temporalité elle-même. Ne s'agit-il pas de la même structure ? N'existe-t-il pas un sérieux inconvénient à suggérer que l'extase mystique déploie et manifeste cette formalité extatique *a priori* du je, inconvénient que nous avons souligné plus haut à propos de la réciprocité extatique dans l'expérience mystique telle que le discours mystique nous la présente ? Peut-on à partir de là assimiler, même

68. Ce schéma est calqué sur les modalités linguistiques du français qui lui sont évidemment particulières.

69. *La Fable Mystique*, p. 238.

70. Cette théorie du je est une réinterprétation de la théorie benvenistienne : E. Benveniste *Problèmes de Linguistique Générale*, Paris, 1965, Callimard, pp. 251-257. Pour Benveniste le je est une « place vide » ; pour nous il est la marque de l'identité personnelle.

71. *Ibid.*

72. *Ibid.*

partiellement, extase naturelle du je et extase dionysienne⁷³ ? S'il y a une théorie du sujet dans le discours mystique, cette théorie n'est-elle pas plutôt une théorie du désassujettissement déformateur⁷⁴ plus que de la formalité apriorique du je comme structure de l'égoïté naturelle⁷⁵ ?

Examinons à présent la théorie du corps qui constitue certainement la nouveauté réelle de la *Fable Mystique*, et qui prend si manifestement le pas sur la théorie du sujet, transformant, par une seconde réduction, la théorie du discours mystique en théorie du discours sur le corps mystique.

Selon M. de Certeau la théologie est constative et la mystique performative, la première est également manque du corps — « il y a discours (logos, théologie), mais il lui manque un corps »⁷⁶, tandis que « la production d'un corps joue un rôle essentiel dans la mystique »⁷⁷. M. de Certeau va jusqu'à écrire : « ce que traite le discours mystique

73. L'extatisme du Pseudo-Denys est une description d'une double aliénation. L'extase de l'intelligence et l'extase de Dieu constituent une désappropriation mutuelle de soi et une auto-appropriation : l'Amour se répand à travers la Hiérarchie des êtres en unifiant les choses en elles-mêmes, entre elles et avec l'Un. A cette descente correspond la remontée des intelligences dans les démarches cathartiques et anagogiques. Il y a donc non seulement un extatisme de l'intelligence, mais aussi un désir amoureux en Dieu : « Et c'est ainsi que le Grand Paul, possédé par l'amour divin et prenant part à sa puissance extatique, dit d'une bouche inspirée : « *Je ne vis plus, c'est le Christ qui vit en moi* » (Gal II, 20). Ce qui est bien le fait d'un homme que le désir a fait, comme il dit, sortir de soi pour pénétrer en Dieu et qui ne vit plus de sa propre vie, mais de la vie de Celui qu'il aime » (*Les Noms Divins*, chap. 4, § 13, 712 A, in *Œuvres Complètes...* p. 107). On retrouve ce mouvement dans saint Jean de la Croix : « Pour donner quelque idée de "cette chose" que l'Époux doit lui accorder dans la transformation béatifique, l'âme (...) parle d'abord de la double aspiration de l'Esprit de Dieu en elle et d'elle-même en Dieu » (*Cantique Spirituel*, préambule à la strophe 39). De même Maître Eckhart montre la réciprocité de la folie extatique humaine et de la folie divine : « Il faut d'abord remarquer et examiner comment le visage divin de la nature divine rend insensé et fou (*unsinnic und tobic*) le désir que l'âme tout entière a de lui, afin de l'attirer à lui » (*Sermons*, éd. J. Ancelet-Hustache, t. 3, p. 10) et « Dieu est tellement fou (*vertoeret*) d'amour pour nous, comme s'il avait oublié le royaume du ciel et le royaume de la terre et toute sa béatitude et toute sa Dèité, et n'avait affaire qu'à moi seul pour me donner tout ce qui peut me consoler » (*op. cit.*, p. 128), cf. A. de Libera & E. Zum Brunn : *Maître Eckhart. Métaphysique du Verbe et Théologie Négative*, Paris, 1983, Beauchesne, p. 16.

74. « Désassujettissement » traduit l'*abgescheidenheit* eckhartienne et « déformateur » la conformation à Dieu chez le Pseudo-Denys, caritative ou intellectuelle. Cf. R. Roques : *Structures Théologiques*. De la Gnose à Richard de Saint-Victor. Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes, P.U.F., 1962.

75. Cf. supra pour tout ce qui concerne le *Ich* eckhartien.

76. *La Fable Mystique*, p. 108.

77. *Ibid.*

c'est la question du corps »⁷⁸. Cette « question du corps » suggère une mise en discours assertive, bien que sans doute aporétique, qui contredit l'hystérisation d'un support symbolique mise en valeur dans tout l'ouvrage. Si la mystique est du corps et la théologie a-corporelle, il n'est pas sans logique, ni opportunité, de placer cette dernière du côté du masculin, tandis que la mystique féminine acquerrait un nouveau titre de noblesse : celui d'avoir libéré le corps de l'hystérique.

En traitant la question du corps, la mystique ne ferait que se situer dans le droit fil du développement du christianisme « institué sur la perte d'un corps (perte du corps de Jésus, perte du corps d'Israël) »⁷⁹. Le corps dont traite le mystique est lui-même absent, tel « le corps de Jésus structuré par la dissémination comme l'écriture »⁸⁰. La mystique, singulièrement la féminine, constituerait donc un corps dans des conditions particulièrement difficiles, contre et à travers cette absence instauratrice qui serait l'absence du christianisme (ou de la modernité ? ou de l'histoire ? *cf. supra*). On notera que le christianisme est opposé au judaïsme, attaché au corps national et légal, en dépit des évidences issues de la Chrétienté et de la Diaspora.

La thèse historique sur l'émergence de la « capacité symbolique du corps » que M. de Certeau découvre dans la mystique thérésienne, thèse qui est l'héritière d'une longue tradition d'exégèse psychiatrique⁸¹ (dont on perçoit les échos dans des lieux textuels aussi disparates que *La Joie* de Bernanos et le *Séminaire* de Lacan), ne marque-t-elle pas une assimilation implicite entre mystique masculine-intellectuelle et mystique spéculative d'une part et mystique féminine-affective et mystique du corps d'autre part, comme semble l'indiquer l'opposition apparemment paradigmatique entre saint Jean de la Croix, resté « intellectuel » et « scolastique », et sainte Thérèse d'Avila, héraut du corps jouissant ?

Au regard de cette thèse comment interpréterait-on les textes suivants, tous trois issus de mystiques féminines du xiv^e siècle, respectivement flamand, anglo-saxon et italien :

Je me tus ensuite un petit moment, et voici que la jeune fille se mit à gémir plus fort, et comme je lui demandais ce qui lui arrivait, elle répondit : « J'ai été blessée près du genou. » Un instant s'écoula, le temps de dire un *Miserere mei Deus*, et elle gémit de nouveau et de la main

78. *Op. cit.*, p. 109.

79. *Ibid.*

80. *Op. cit.*, p. 110. Nous ne sommes pas sûrs d'entendre cette dissémination ; cependant le Christ à Emmaüs nous semble plus inaugurer un nouveau mode de présence parmi ses disciples (la consolation) qu'entamer le procès d'une errance.

81. Cf. P. Janet : *De l'Angoisse à l'Extase*.

droite elle tira de dessous sa robe un clou tout humide de sang et elle me le donna. Au toucher, je sentis que ce clou était plus chaud qu'il n'aurait dû l'être, soit qu'on l'eût gardé dans la main soit qu'il eût été enfoncé dans la chair.

Comme le milieu de la nuit arrivait, j'allai rejoindre mon compagnon pour dire avec lui les matines, selon la règle de notre Ordre, et comme nous disions les matines de la Bienheureuse Vierge et que nous commençons les laudes, il se fit un tel bruit de voix que, nous étant interrompus sous le coup de la surprise, nous allâmes nous informer de ce qui se passait. Nous apprîmes que la jeune fille venait d'être gravement blessée et, comme nous nous étions approchés d'elle, nous la trouvâmes presque défaillante. Ayant repris ses esprits au bout d'un instant, elle sortit de son autre main, qu'elle avait rentrée à l'intérieur comme précédemment, un second clou trempé de sang et brûlant de la même chaleur que l'autre, mais d'une forme beaucoup plus horrible, et elle le posa dans la main de mon compagnon en disant : « Voici par quoi j'ai été blessée. »

Stupéfaits et remplis d'horreur, tous ceux qui étaient là considéraient le clou. Je lui demandai de me le donner, comme un grand présent et en gage de perpétuel souvenir. Je l'obtins et je l'ai conservé jusqu'à ce jour. La chair qui y adhérerait et le sang dont il était couvert, prouvaient de façon irréfutable qu'il avait été enfoncé dans la cuisse de la jeune fille. Ainsi se termina la nuit.

(*Vie de la Bienheureuse Christine de Stommelm*, traduite par A. Billy, Flammarion, 1957, p. 60.)

Lorsque j'eus trente ans et demi, Dieu m'envoya une maladie qui me retint sur ma couche pendant trois jours et trois nuits. La quatrième nuit, je reçus les derniers sacrements, pensant ne pas vivre jusqu'au lendemain. Ensuite, je demeurai languissante pendant deux jours et deux nuits. Durant la troisième, je m'attendais encore à mourir ; les personnes qui me veillaient croyaient aussi que je ne tarderais pas à rendre le dernier soupir.

Je demeurai dans cet état jusqu'à l'aurore. A ce moment il me sembla que toute la partie inférieure de mon corps était déjà morte. Alors je demandai qu'on me mît sur mon séant, le dos appuyé — afin d'avoir le cœur plus libre pour faire la volonté de Dieu et pour penser à Lui tant que je vivrais.

Alors, la partie supérieure de mon corps commença à mourir, à tel point que je ne sentais plus rien, et ma respiration devint très courte. A ce moment je croyais vraiment trépasser, lorsque tout à coup ma souffrance disparut ; et je me trouvai aussi bien que j'avais jamais été, surtout dans la partie supérieure du corps.

Emerveillée d'un changement si soudain, je pensai qu'il était l'œuvre de Dieu, et non de la nature. Toutefois la sensation de bien-être qu'il me causa ne me donna nullement l'espoir de vivre : je n'en étais qu'à moitié contente, j'aurais préféré être délivrée de ce monde.

Alors, il me vint tout à coup à l'esprit de désirer recevoir la seconde blessure, comme un don gracieux de Notre Seigneur ; à savoir que tout mon être fût rempli du sentiment de sa sainte Passion. Je souhaitais que ses souffrances devinssent miennes, avec compassion et soif de Dieu. Je n'ai jamais désiré pourtant voir Dieu des yeux de mon corps, mais seulement éprouver une compassion telle que toute bonne âme peut en ressentir à l'égard de Notre Seigneur Jésus qui s'est fait homme par amour pour nous. Je souhaitais donc souffrir avec Lui en cette chair mortelle, autant que Dieu m'en ferait la grâce.

(J. de Norwich, *Révélations de l'Amour Divin*, chap. 2.)

Au jour du Samedi-saint, après les choses susdites, cette fidèle du Christ me rapporta d'admirables liesses qu'elle avait eues de Dieu ; et entre autres elle rapporta à moi, frère écrivain, que ce jour même cette fidèle du Christ, mise en ravissement d'esprit, se tint dans le Sépulcre ensemble avec le Christ. Et dit qu'elle baisa d'abord la poitrine du Christ. Et elle Le voyait gisant, yeux fermés, comme Il gisait mort. Et puis baisa sa bouche. De laquelle bouche elle disait qu'elle avait reçu admirable et inénarrablement délectable odeur qui respirait de sa bouche. Et ici dit que fut un petit repos.

Et puis dit qu'elle posa sa joue sur la joue du Christ, et le Christ posa sa main sur l'autre joue et la serra vers Lui. Et cette fidèle du Christ entendit que ces paroles lui étaient dites : *Avant que je gise au sépulcre, Je te tins ainsi serrée.*

.....

Et alors après, elle fut aussitôt remplie d'amour et de satiété inestimable ; laquelle, quoiqu'elle rassasie, engendre cependant faim extrême, tant inestimable que tous les membres alors se disjoignaient, et l'âme languissait et désirait passer. Et elle voulait ne sentir ni voir aucune créature. Et elle ne parlait, et ne sait si elle aurait pu parler au dehors. Mais elle parlait intérieurement, clamant intérieurement, qu'Il ne la fit pas languir de telle mort, car elle estimait la vie une mort. Et encore elle appelait la Bienheureuse Vierge d'abord et puis priait et appelait tous les Apôtres pour qu'ils viennent avec elle et s'agenouillent, et demandent au Très Haut qu'Il ne la fasse souffrir cette mort, savoir, cette vie ; mais pour qu'elle parvienne à Celui qu'elle sentait. Et le Bienheureux François et les Evangélistes semblablement suppliait-elle.

Et elle clamait.

(*Le livre de la Bienheureuse Sœur Angèle de Foligno du Tiers Ordre de saint François*, trad. P. Doucœur, Paris, 1926, L'Art catholique.)

Le corps n'apparaît pas ici dans sa tournure moderne et deleuzienne⁸², comme une « surface » où se traceraient des « messages illisibles », mais comme ce qui permet d'imiter la Passion du Christ (le clou plein de sang), un pouvoir pâtir et mourir, une possibilité de scission (le haut et le bas, la droite et la gauche) dans la douleur extrême, l'auto-concupiscence. Nous poserions donc l'affirmation symétrique de celle de M. de Certeau : la capacité symbolique du corps n'a pas été découverte à l'orée de la période qu'il étudie ; on ne peut séparer cette capacité symbolique d'une étude attentive de l'Imitation de la Passion.

La touche⁸³ mystique émeut et ébranle l'âme. Cette motion peut, mais ne doit pas nécessairement, s'exprimer par des états corporels (pleurs, froideur, légèreté)⁸⁴. Ces états ne sont pas à notre connaissance l'objet d'une herméneutique qui les constituerait comme messages de l'Autre pour le mystique lui-même, à l'exception des signes de la Passion, dont les stigmates. S'il y a symbolique du corps dans le texte de sainte Angèle de Foligno, c'est celle de la coupure, de l'Esprit comme une lame, séparant absolument jusqu'au fond ultime et sans nom la Présence et l'Absence entremêlées dans notre condition prémortelle. Il ne s'agit donc, à notre sens, en aucune façon d'une symbolique de la jouissance. On peut évidemment replier sur le mode sexuel cette symbolique, mais M. de Certeau, mis en garde par la critique de M. Foucault, à l'égard de l'hypostasie du sexuel, évite soigneusement de s'engager sur ce chemin. Mais cette prudence n'a-t-elle pas pour

82. A propos du style deleuzien de *La Fable* on pourrait souligner l'homologie des oppositions paranoïaque/schizophrène (dans *L'Anti-Œdipe*, Paris, 1971, Minuit) et de l'opposition entre théologie et mystique : M. de Certeau semble avoir opposé l'errance schizophrénique du mystique à l'investissement territorial et institutionnel du théologien. Cette opposition fonctionne, on l'a vu, également pour le couple chrétien/juif — ce dernier est pensé sur le mode de la paranoïa, dans la mesure où il est inséparable sur « le peuple juif ancré dans sa réalité biologique et sociale, donc lié à un corps présent, distinct et localisé, séparé des autres par l'élection, blessé par l'histoire et gravé par l'Écriture » (*op. cit.*, p. 110).

83. Sur les touches divines, leurs espèces, leur production par Dieu et par le Verbe cf. saint Jean de la Croix : *La Vive Flamme d'Amour*, strophe I, (*Œuvres Complètes*, Paris, 1947, Seuil, pp. 934-955). Les touches divines sont aussi des blessures, des brûlures, des plaies d'amour ; cf. *La Nuit Obscure*, *op. cit.*, pp. 593-596.

84. Cf. R.P.A. Poulain : *Des Grâces d'Oraison, Traité de Théologie Mystique*, Paris, 1931, Beauchesne, pp. 172-183. Le R.P. Poulain y traite entre autres de la lévitation et des stigmates qui sont combinés par exemple dans la Vie de saint François d'Assise. Il est probable que M. de Certeau les exclut parce qu'il s'agit de messages parfaitement lisibles : les stigmates par l'allusion à la Passion, la lévitation par la figuration matérielle de ce que M. de Certeau appelle joliment « le décollage intérieur ».

contrepartie la mise entre parenthèses de l'ascèse, qui a elle, massivement affaire au sexe ?

N'est-ce point le concept de « message illisible » qu'une étude attentive des textes mystiques conduit à suspecter d'être l'indication d'une difficulté méthodologique insurmontable : n'y aurait-il pas du message parce que ces états sont supposés être un message de l'Autre ? Ne seraient-ils pas illisibles parce qu'ils participent d'une altérité radicale qu'ils signifient matériellement ?

On peut d'autre part s'étonner que cette réévaluation de la place du corps dans l'histoire de la mystique ne conduise pas à un programme cohérent et systématique d'enquêtes sur un certain nombre de textes et de documents sur des techniques et pratiques immortalisantes relatives au corps. On sait l'importance de ces techniques gestuelles et respiratoires⁸⁵ pour l'oraison et l'office chanté. Est-on en droit de rechercher la cause d'une inconséquence qui ne saurait être qu'apparente dans la scission que ferait M. de Certeau entre corps utile et corps jouissant ? La capacité symbolique du corps ne pourrait-elle pas aussi être étudiée dans la réglementation de ses postures et de son *hexis*, plus que dans l'extase ?

Pas plus que le moment linguistico-sémiotique de l'analyse de M. de Certeau ne permettait d'élucider la relation de la parole et du silence dans le discours mystique, le moment analytico-sémiologique ne lui permet d'envisager la relation entre le geste et l'immobilité dans la corporalité mystique.

Ce n'est pas dans la touche et la fruition extatiques qu'il faut chercher un traitement de la question du corps. Le discours mystique emprunte là ce qui ruine et excède le corps, l'image d'une jouissance sexuelle enfin débarrassée des contingences qui assurent bien utilement la perpétuation de l'espèce. La question du corps n'est-elle pas traitée de façon plus centrale dans l'ascèse ? Ne peut-on pas voir là un effet de l'illusion consistant à penser l'actualité d'une chose en la modernisant ? Cette illusion n'expliquerait-elle pas la mise à l'écart d'éléments jugés accidentels — les stigmates, la macération par exemple — et la constitution d'une fiction plaisante : celle d'une mystique a-ascétique, passive (d'où la sympathie pour Madame Guyon) et centrée sur l'écriture féminine d'intensités errant sur un corps jouissant. Cette fiction masque par exemple sous la figure de l'Idiot⁸⁶ la christianisation

85. Cf. Dom Louis Gougaud : *Dévotions et Pratiques Ascétiques du Moyen Age*, Abbaye de Maredsous, 1925, Desclée de Brouwer, spécialement chap. I : « Les gestes de la prière. »

86. *La Fable*, pp. 49-58.

du Cynisme antique au détriment par exemple de la christianisation non seulement du platonisme, mais également du stoïcisme, qui permet d'écarter en bloc l'École Française⁸⁷. A une convention classique qui avait privilégié l'ascendance de l'École Sulpicienne a succédé une convention moderne exaltant les marges, les errances et les dissidences. Une nouvelle formalité se dessine, aussi conventionnelle, qui permet l'œcuménisme réconciliateur du vagabondage poétique fulgurant et de la jouissance féminine. Est-il si certain que cette normalité soit moins contraignante ? L'« affranchissement du principe éthique » est certainement la forme la plus absolue de la contrainte éthique.

Concluons. L'espace qui délimite la démarche de M. de Certeau n'est ni celui de la Tradition ni celui de la Transmission. C'est celui de la production, de la circulation et de l'échange des textes et des pratiques textuelles, qui s'étend en droit à l'Europe du XIII^e siècle au XVII^e siècle, mais en fait se restreint à la latinité en crise de la fin de la Renaissance et du début de l'âge classique. Le type de reconstitution historique obtenue est celui d'une taxinomie de termes techniques et de noms propres qui opère un nouveau type de réduction, opéré auparavant sur d'autres champs du savoir, la réduction de la mystique à un langage dont la grammaire et la métaphysique restent presque complètement à reconstituer. Les figures de mystiques qui se dégagent de ce mouvement de réinterprétation sont, outre Surin, figure emblématique de la crise, essentiellement des mystiques affectives féminines, au détriment du courant spéculatif, ce qui donne à la problématique du corps une ascendance et un parfum nosographiques. Le modèle de scientificité qui règle ce travail est celui d'une sémiotique matérielle qui rejette dans le purgatoire de l'histoire des idées ce qui est censé relever de l'élaboration d'un contenu (théorique ou émotionnel). Cette sémiotique matérielle est donc par un paradoxe apparent limitée à l'aspect formel de la mystique : en dernière instance le travail de M. de Certeau s'inscrit dans une sémiotique matérielle de la formalité du discours mystique.

Ces remarques donnent la mesure de l'ambiguïté d'un projet qui s'efforce en vain de donner une forme à l'entrelacement du langage et du corps, mais qui ne réussit qu'à osciller entre les deux, entre une vérité dépliée dans le corps et un corps trahissant le langage.

87. L'absence de saint François de Sales est aussi symptomatique qu'étonnante. Pourtant son *Traité de l'Amour de Dieu* a joué un rôle éminent et synthétise bien la théorie classique de l'amour unitif.

La feinte mystique

« La Fable mystique, xvi^e-xvii^e siècles » est un titre ambigu dans la mesure où il conjoint la forme la plus usuelle du référent historique (xvi^e-xvii^e siècles), et un substantif inhabituel, cette « Fable » si peu fiable aux yeux de l'historien, qui n'est guère homme de tradition orale. Au regard de l'assertion d'existence que comporte la plupart des titres, celui-là sonne faux, délibérément : quelque chose a existé (aux xvi^e et xvii^e siècles, donc), mais c'était (c'est?) une « fable ». Le lecteur découvre vite au fil du livre que ce positionnement de l'adjectif « mystique » entre ce qui atteste indirectement l'existence (le repérage temporel) et ce qui suspecte cette même existence (« Fable ») est l'essentiel de la thèse de Michel de Certeau quant au sujet qu'il avance : *la mystique aux xvi^e et xvii^e siècles*, certes, mais « entre centre et absence ». Et puisque notre auteur nous avertit dès le départ qu'un tel sujet ne peut être qu'« encadré », prenons d'abord la précaution de bien lire le cadre de son travail, dans sa matérialité livresque, soit : le début de l'introduction (pp. 9-11) — qui fait « ouverture » au sens musical du terme — et « l'ouverture à une poétique du corps » qui, contrairement à son appellation, est placée en guise de conclusion, et fonctionne en « da capo ».

Isolées typographiquement, ces deux brefs textes se présentent comme hétérogènes au reste de l'ouvrage ; mais c'est bien à ces fragments extrêmes que le lecteur a tendance à revenir une fois sa lecture achevée, en questionnant par un effet de boucle les emplacements où l'auteur de ce travail sur l'énonciation a tenté la mise en scène de son propos. Curiosité : l'auteur résistera-t-il au livre qu'il a enfanté ? D'où entend-il parler de ceux qui parlent... de Lui ? Comme l'objet qu'elles visent, ces questions restent sur les marges de l'entreprise, et

une critique doctement universitaire — que le livre appelle aussi — pourra ne même pas les rencontrer.

En auteur avisé, M. de Certeau n'aura écrit son début d'introduction qu'après avoir écrit la majeure partie de son travail. Quoiqu'il en soit, il est frappant de rapprocher le paragraphe 2 du chapitre 6 (« Le "je", préface de la Science expérimentale (J.J. Surin) ») et les trois premières pages de notre auteur. Si M. de Certeau cite longuement le texte-préface de J.J. Surin, c'est pour y décortiquer le mode d'apparition de la première personne grammaticale qui leste l'énonciation. Enquête d'autant plus justifiée que le mystique entreprenant de parler « hors-institution », mais au nom de la même Vérité révélée que celle défendue par les institutions religieuses, il importe toujours qu'il situe ce « je » d'où l'énonciation va sourdre (cf. à ce sujet tout le chapitre 5-2 : « Un préalable : le "volo" de Maître Eckhart à M^{me} Guyon »). Surin, fort habilement, ne s'autorise à dire qu'au nom d'une « expérience » qui le place à la fois *dans* la tradition chrétienne et *hors* chronologie. M. de Certeau insiste à juste titre sur ce positionnement singulier. Mais, en se livrant au même exercice que Surin, qu'écrit-il en ce qui le concerne ?

« Ce livre se présente au nom d'une incompetence : il est exilé de ce qu'il traite. L'écriture que je dédie aux discours mystiques de (ou sur) la présence (de Dieu) a pour statut de *ne pas en être*. » (P. 9.)

Plus avant dans son livre, M. de Certeau nous donne sa traduction d'un passage des Demeures (I, 1) de sainte Thérèse : « Vous devez comprendre — écrivait-elle en s'adressant à ses novices pour leur décrire le cœur de ce château qu'est l'âme — qu'il y a une grande différence entre *y être* et *y être*. » Gageons qu'il existe aussi une belle différence entre « ne pas en être » et « ne pas en être ». Plus encore : si ce livre en effet est bien « exilé de ce qu'il traite », et si ce qu'il traite, ce sont les textes mêmes de l'exil (« La Fable » *dixit*), quelle est donc cette figure de rhétorique de l'exil redoublé, de l'exil de l'exil ? « Il ne cesse de s'écrire, précise M. de Certeau à propos de son travail, en voyages dans un pays dont je suis éloigné. A préciser le lieu de sa production, je voudrais éviter d'abord à ce récit de voyage le « prestige » (impudique et obscène dans son cas) d'être pris pour un discours accrédité par une présence, autorisé à parler en son nom, en somme supposé savoir ce qu'il en est. » (p. 9.) Mais quand l'Unique revient (avec sa majuscule), il est présenté comme hantant « nos lieux » : « Ces auteurs anciens introduisent dans notre actualité le langage d'une "nostalgie" relative à cet autre pays... Ils articulent ainsi une étrangeté de notre propre place, et donc un désir de partir au pays. » (P. 10.) Les mystiques, en somme, nous parlent au présent, écrit celui qui va parler d'eux. Je reviendrai par la suite sur ce bouclage qui s'instaure ici avec le fonctionnement

référentiel, et même déictique, dans le langage : je vous parle d'eux, eux qui parlent de Lui, Lui qui est absent, absent pour je qui vous parle... C'est là le « tour rhétorique » de M. de Certeau dans son introduction. Il écrit encore, à propos des mystiques et en se référant au Kafka de « *Devant la Loi* » : « A mon tour, semblable à l'homme de la campagne chez Kafka, je leur ai demandé d'entrer. » (P. 10.) Délicate ambiguïté du français qui confond dans l'« hôte » celui qui arrive, l'invité, et celui qui reçoit chez lui, le maître de céans. « Puis-je entrer ? » dit une une voix ; « Mais entrez donc ! » répond l'autre (sur le ton qu'on voudra). Au passage, sur le seuil, le verbe « entrer » a su porter deux demandes : celle du pénitent-voyageur, celle de l'impénitent-sédentaire.

Or, en un tour de main constant, M. de Certeau fait pivoter ces deux figures dès que l'occasion se présente : qualifier de « piétinement » sa recherche et son travail, c'est invoquer à la fois la marche et l'immobilité, le pied qui frappe et la piété suspendue : l'irritation de ce qui n'aboutit pas. Que penser de cette « clarté » qui « serait peut-être l'éclat même d'un désir venu d'ailleurs » ? (p. 11). Réponse : « Elle ne se donne ni au travail ni à l'âge. Elle est testamentaire : c'est un baiser de la mort. » Quelle perspective ! Mais, avec un peu de patience, nous voici rassérénés en arrivant à la page... 230 où l'on peut lire : « ... les discours mystiques postulent, pour être lus, une demande qu'ils ne peuvent satisfaire ; ils font de la déception du lecteur le mode sur lequel le texte doit être pratiqué. Cette tension introduit déjà un style "mystique" dans la pratique (productrice et liseuse) du texte. »

Alors ? Michel de Certeau mystique ?

Certes, il n'est pas, selon son propre dire, « supposé savoir ce qu'il en est » (de la présence, cf. supra). Mais c'est le cri du mystique de base ! (Si du moins, nous, nous en croyons « *La Fable* ».) Pour articuler cette plainte, il suffit en effet de désigner dans l'autre avant tout la présence — qui par définition fuit — et dès lors ce « toi », à force de se répéter dans sa dérobade, accède à la majuscule : Toi. Puissance de l'oraison.

Nous voici donc, en tout cas, introduit avant même le paragraphe 1 de l'introduction dans un « tour mystique » (selon une expression de la p. 208).

La scène est dressée : la face cachée des choses va pouvoir nous être montrée, leur « présence » n'en restera pas moins obnubilante, et secrète. Courrons donc au final, à cette « Ouverture à une poétique du corps » qui clôt ce premier tome de « *La Fable* » : elle a un bien curieux statut si on ne la lit pas en regard du début de l'introduction. Ce poème

de Catherine Pozzi¹ est chez lui, certes, après Thérèse, Surin, Diègo, etc... (sans oublier, discrètement posé, Yves Bonnefoy et sa poésie hauturière de la nostalgie de l'Un) ; mais le commentaire sur ce poème n'est pas du registre de la longue étude qui précède. En cette conclusion, l'analyse du texte mystique, du texte qui dit l'absence, fait place — via la poésie — à sa célébration ; l'analyse cède le pas à une finalité qui n'est plus de savoir. P. Valéry notait qu'il est des paroles « qui nous intimement de devenir bien plus qu'elles ne nous incitent à comprendre » : la conclusion-ouverture est de ce bord-là, tout comme ses premières pages. Aux mystiques, écrivait-il alors, « j'ai demandé d'entrer ». Il conclut maintenant (p. 411) : « Il [le désir] n'habite nulle part. Il est habité » : nomade-sédentaire. Dieu n'y est plus qu'une appellation : « ... une imprenable origine ou fin appelée Dieu ». Mais au fait... pour le mystique, Dieu n'est qu'appel ! (toujours l'oraison). Donc... donc... qu'il est dur de dire où commence et où finit « la » mystique.

Fort heureusement, au moment où dans cette difficulté le lecteur pourrait se noyer comme le poisson du langage, le livre lui apporte un peu d'oxygène : « mystique », ce (n)'est (qu)'une façon de parler.

LE DÉCOUPAGE

« Mystique » (n)'est (qu)'un adjectif qui vient qualifier des « manières de parler », et ceci selon son étymologie grecque : *mystikos* = mystérieux. Ceux qui parlent mystérieusement de Dieu (mais comment en parler autrement ?) s'expriment de manière mystique. Et le développement, le crédit rencontré par ces manières, leur relative stabilité opératoire ont poussé, dans la mosaïque des langages européens, à la substanti(v)ation. M. de Certeau nous fournit de ce tournant un excellent exemple, tiré de Charron, qui écrivait en

1. Qu'est-ce qui a bien pu amener M. de Certeau à conclure sur ce poème de Catherine Pozzi ? Et d'ailleurs qui est Catherine Pozzi ? Le lecteur sait seulement de par la note en bas de page qu'elle a publié en 1959 des « Poèmes » chez Gallimard. Fille d'un chirurgien introduit dans les milieux poétiques parnassiens (Leconte de Lisle, Hérédia, etc...), femme de l'homme de théâtre célèbre que fut Edouard Bourdet, elle-même enfin cotoyant dans les milieux intellectuels parisiens d'avant et après la guerre de 14-18 Julien Benda, Jacques Maritain, etc... elle ne publia rien de son vivant (elle est morte en 1934). A en croire les échos fort discrets qui saluèrent la publication de ses « poèmes », elle s'appliquait à dire : « Souffrir, c'est mon travail. » Faut-il voir dans cette personne et son poème énigmatiquement placés sous l'égide finale de cette « poésie du corps » un des « avatars ultérieurs » de la mystique des xvi^e et xvii^e siècles ?

1635 : « La théologie, même la mystique, nous enseigne... » (p. 149). Le passage de l'adjectif au substantif est ici joliment pris sur le vif de l'indécidabilité. Seul le contexte nous permettrait de trancher sur le point de savoir si Charron a voulu dire « même la (théologie) mystique », ou seulement « même *la* mystique ». La grammaire n'y suffit plus.

Ce bascul syntaxique et sémantique est au cœur de la découpe historique proposée par M. de Certeau : son point de départ, c'est J.J. Surin dont il a édité la correspondance, qu'il a décrit dans sa position d'exorciste à Loudun², bref, qu'il connaît bien. Elargissant le tableau avec « La Fable mystique », il pousse jusqu'à Thérèse d'Avila d'un côté (1515-1582) et Angélius Silésius (1624-1677) de l'autre. Pourquoi diable ? « La mystique des xvi^e et xvii^e siècles, nous explique-t-il, prolifère autour d'une perte... » L'entité chronologique ainsi créée est censée apparaître « au soleil couchant » (??? fin du Moyen Age ???) et disparaître « avant le matin, la déroute des mystiques coïncidant avec le moment où se lève le siècle des Lumières ».

On n'ose plus guère chipoter sur le point, toujours litigieux en historiographie, du début et de la fin. Et en visant, grosso modo, l'époque moderne, M. de Certeau joue sur le velours : la fin³ de l'unité de l'Eglise romaine (Luther, 1517 — Calvin, 1536) et la riposte de la Contre-réforme (Concile de Trente 1545-1563) assurent une espèce d'unité de la vie spirituelle chrétienne, unité qui n'est plus le fait d'un centre, mais de vivacités, d'intensités. Les uns et les autres s'ignorent, se méprisent, voire s'entretuent, mais tous débordent d'énergie pour s'inscrire au plus près de la vérité chrétienne. Ce qui, vu le recul historique qui est le nôtre, ne manque pas de donner un air de famille à tous ces ennemis jurés.

A cette fin de l'unité de l'Eglise, M. de Certeau rajoute un trait, bien connu par ailleurs, mais décisif dans son étude : la fin³ de la prééminence du latin (Luther traducteur de la Bible, etc...). Or cette conjoncture nouvelle créée par la conjugaison de ces deux paramètres a très probablement poussé à l'expansion d'une espèce textuelle jusque-là marginale : il n'y a plus eu d'une-institution ni d'une-langue pour la Vérité révélée. On conçoit qu'un si grave babélisme ait blessé une partie de la conscience chrétienne et qu'elle en soit devenue bon public pour celles et ceux qui entreprenaient de dire l'indicible, de dire l'Un dans et

2. *La possession de Loudun*, présentée par Michel de Certeau, coll. Archives, Julliard, Paris, 1970.

3. C'est cette fin que M. de Certeau s'applique à qualifier de « perte », comme si cet événement continuait de constituer une privation, une chose fâcheuse...

par le multiple. De ce fait, « la mystique des xvi^e et xvii^e siècles », cette entité de « La Fable », connaîtrait à cette époque un développement qui justifierait qu'on la traitât sous les espèces de l'unité. Ce peut être tout au moins un point de départ. On remarquera cependant que ce découpage est dans un subtil accord avec un fondement mystique : « On pourrait demander quelles contaminations de disciplines ont rendu possibles la configuration où la mystique reçoit sa forme propre... il faudrait remonter aux instaurateurs, Maître Eckhart, Hadewijch d'Anvers, ... » (p. 29).

Ce qui *aurait pu* faire origine n'aura droit qu'au conditionnel et à son discret parfum de regret. Pour apprécier la valeur de cette position, lisons bien la phrase qui suit immédiatement ces deux conditionnels originaires : « Il a paru préférable de s'installer d'abord au centre de ce champ aux frontières historiques mouvantes et de le considérer dans le moment de sa plus grande formalisation et de sa fin... Des modes de fonctionnement y sont plus lisibles, et donc la détermination d'un *lieu*, ce qui rend possibles ensuite une histoire régressive de sa formation et une étude de ses avatars ultérieurs » (p. 29). On le voit, c'est ici la métaphore du lieu et du centre qui prévaut ; au point même qu'un Eckhart, tout « instaurateur » qu'il soit, fera partie d'une « histoire régressive » de cette mystique centrée sur l'époque moderne, et qu'une Thérèse de Lisieux en sera un « avatar ultérieur ». Voilà qui ontologise à grands pas ce qui est présenté par ailleurs comme essentiellement fuyant (« Une fuite analogue ridiculise mes efforts pour découper... les séquences d'un récit qui aurait pour sujet la mystique chrétienne des xvi^e et xvii^e siècles » — p. 12). En dépit du titre, nous ne pouvons donc guère compter sur le découpage historique pour individuer cette mystique moderne, qui reste extrêmement problématique comme figure quand on ne la prend que dans ses repères spatio-temporels. Nous reste, par contre, l'appui pris sur ces « manières de parler » qui trameraient à elles seules une multiplicité qu'un substantif ne suffirait pas à tenir unifiée.

OXYMORON ET DÉICTIQUE

Car c'est d'un pluriel, comme toujours, que surgit ce singulier « mystique ». Le pluriel des langues d'abord, et c'est là que M. de Certeau est le plus à l'aise et le plus convaincant. Evoquant cette chrétienté européenne de l'époque moderne, si bigarrée dans ses « parlers » (et partiellement déchue donc de son latin espérantique) il écrit : « La mystique naît aussi de ces brassages de langues. Elle veut

être la langue traversière de ces langues. » La mystique se veut donc, selon une expression d'Henri Michaux, « non pas centrale, mais latérale et divisée ». Son unité tient dès lors à des « procès de fabrication » (p. 195) portant sur des « manières de parler » que les textes mystiques (et baladeurs) ont réussi à importer dans ces « parlers » des *xvi^e* et *xvii^e* siècles, tramant ainsi une socialité elle-même traversière, coupant à travers les pays, les langues, les institutions. C'est donc au titre d'une opération fondatrice du discours lui-même que notre auteur s'approche de ces « phrases mystiques » et, plus précisément encore, du procédé rhétorique qui les soutient : l'*oxymoron*, mot obscur s'il en est (ni Littré ni Robert ne le connaissent), mais que deux ou trois exemples permettent d'apprécier : une « obscure clarté », un « cruel repos », une « brûlure suave », etc...⁴ « Cet appareil, écrit-il, produit l'unité élémentaire des manières de parler. »

Le trait distinctif essentiel de cet oxymoron est de se présenter toujours sous la forme grammaticale : adjectif + substantif, avec cette particularité logique que le prédicat (l'adjectif) n'est pas un attribut du sujet (le substantif). De ce point de vue, il est un ratage de la prédication au sens classique et aristotélicien, en même temps qu'il sert d'index à la manière de parler qui alors s'affiche comme utilisant ce procédé : la mystique. On pourrait donc penser avoir là affaire à une technique particulière de la sui-référence, l'énoncé ne référant qu'à lui-même, comme dans « Socrate », avec ce trait singulier de l'oxymoron que la contradiction sémantique issue du ratage prédicatif aurait valeur de guillemets. Seulement, loin de partager cet avis, M. de Certeau soutient qu'il s'agit là d'une « unité clivée » qui, en même temps, « est un déictique » (p. 198). La thèse est assez curieuse pour qu'on s'y attarde.

Cette formation langagière contradictoire est, dit-il d'abord, une *unité clivée* : « une coupure organise l'élémentaire, qui reçoit de ce fait le statut d'être un entre-deux : un entredit et un interdit... Il n'est réductible à aucun de ses composants, et pas davantage à un tiers, qui précisément est manquant. Il excède le langage » (p. 200).

Ici donc, pas de dialectique, pas de « Un qui se divise en deux », mais au contraire : « L'un est deux : tel est le premier principe » (toujours p. 200). Et de ces étranges noces oxymoriques entre adjectif et substantif naissent alors ces « phrases mystiques » qui « obscurcissent ou font disparaître les choses désignées ; elles les mettent au secret, inaccessibles, comme si entre le référent montré et le signifiant qui le

4. Cf. aussi bien un oxymoron de Milton, dans « Lost Paradise » : « *No light, but rather a visible darkness.* »

visé, le sens qui les articulait tombait. Cette brisure est la chute du signe » (p. 201).

Mais à ce signe qui « chute », à cette « brisure » hautement singulière du signe *dans son acception classique*, M. de Certeau donne également la valeur d'un *déictique* ; « [l'oxymoron] est un déictique, il montre ce qu'il ne dit pas (p. 199)... il vise un dehors, comme tant de doigts levés de la peinture maniériste » (p. 200). Pour apprécier la pertinence d'un tel énoncé, il faut faire retour à la conception du déictique en cours dans le français du XVII^e siècle, et donc se reporter au classique des classiques, à « La logique ou l'art de penser » d'Arnauld et Nicole⁵.

LE « HOC »

La question du déictique est traitée par Arnauld et Nicole avec beaucoup d'attentions puisqu'elle emporte avec elle l'interprétation du « Ceci est mon corps, ceci est mon sang ». Les ministres protestants l'entendaient d'une certaine oreille (le pain et le vin ne sont que les signes visibles du corps et du sang invisibles), les catholiques (dont Arnauld et Nicole) d'une toute autre puisque le respect du mystère de la Transsubstantiation les amenait à soutenir que c'était bien le corps et le sang du Christ qui étaient distribués dans l'Eucharistie.

Arnauld prend soin de distinguer entre les « idées excitées »⁶ et les « idées signifiées » par le *hoc*. Partant de la remarque que « ceci » ne signifie que l'idée de *chose présente*, et que le mot « chose » marque un attribut très général et très confus de tout objet, n'y ayant que le néant à quoi on ne puisse appliquer le mot de chose »⁷, il conclut que « ce terme (ceci) *signifiera* toujours : *cette chose* ». Mais puisqu'il s'agit d'une chose présente, soumise à la perception, l'esprit « suppléera » à cette imprécision de la signification grâce aux « idées excitées » par la présence de l'objet désigné par le « ceci ». Par exemple, si « ceci » désigne un diamant, l'esprit « ajoutera les idées de corps dur et éclatant, qui a telle forme. Il faut donc, poursuivent nos auteurs, bien distinguer entre ces idées *ajoutées* et les idées *signifiées* ». C'est à ne pas prendre cette précaution que les protestants « prétendent que dans « ceci est mon corps », « ceci » signifie « le pain ». Erreur ! Pour que telle soit la *signification*, il eût fallu que Jésus ait dit : « Ce pain est mon corps. » Il

5. A. Arnauld et P. Nicole, *La logique ou l'art de penser*, Paris, Flammarion, 1970.

6. Voir à ce sujet le beau livre de Louis Marin, *La critique du discours*, Paris, Ed. de Minuit, 1975, pp. 284-300.

7. A. Arnauld et P. Nicole, *op. cit.*, p. 136.

s'en est bien gardé. Donc : « "ceci" ne signifiant de soi-même que l'idée de chose présente, quoique déterminée au pain par les idées distinctes que les Apôtres y ajoutèrent, demeurera toujours capable... d'être lié avec d'autres idées, sans que l'esprit s'aperçut de ce changement d'objet »⁸.

« Ceci » est donc l'opérateur qui permet de passer des « idées excitées » aux « idées signifiées » au nez et à la barbe du locuteur lui-même. « Voilà tout le mystère de cette proposition eucharistique qui ne vient pas de l'obscurité des termes, mais du changement opéré par J.C. qui fit que ce sujet *hoc* a deux déterminations différentes au début et à la fin de la proposition »⁹.

L'oxymoron est-il bien de ce registre ? M. de Certeau remarque très justement que des termes comme « suave brûlure » ne sont pas exactement des contraires (en ce sens, une « obscure clarté » n'est pas l'exact équivalent d'un « cercle carré »); ils jouent, dit-il, « de guingois ».

Ceci tient à ce que nous n'avons plus ici affaire à une vague idée signifiée (chose), mais à deux qui, ne s'accordant pas, restent deux. L'oxymoron est donc bien une unité clivée, mais au seul niveau de la signification, alors qu'à ce même niveau, le déictique est un (ce que rend bien d'ailleurs son unité morphématique dans la plupart des langues).

Au doigt massivement pointé du déictique s'oppose le doigt plié de l'oxymoron (qui fait beaucoup penser au fusil coudé pour tirer dans les coins). Nous dire alors que l'oxymoron « est » un déictique revient à assimiler un hiatus qui se présente dans la signification au hiatus qui existerait entre le langage et le monde. C'est en somme le même geste qui porte M. de Certeau à confronter oxymoron et déictique d'un côté, et à soutenir de l'autre que le langage est le témoin d'une absence, reconduisant ainsi une thèse essentielle de la « manière de parler » mystique.

Il est d'autres raisons encore pour distinguer déictique et oxymoron : le premier opère un nombre indéfini de liaisons entre les éléments de signification du langage (du fait que les « prédicats » d'un objet naturel ne sont pas en nombre fini); le second, ayant produit son heurt au niveau de la signification, coupe court au procès de signification lui-même, et s'impose comme étant sa propre référence. Là où M. de Certeau se sert de l'oxymoron pour appuyer sa thèse de l'absence de référent, on peut lui objecter qu'il pousse son lecteur à une confusion

8. *Id.*, p. 139.

9. *Id.*, p. 139.

entre la référence comme classe vide et la sui-référence, confusion qui n'est qu'un des avatars de celle entre le zéro et le rien. Quand le référent comme classe vide ne tient plus comme classe, la signification occupe tout le champ et menace alors le fonctionnement même du langage. Cette menace n'est certes pas étrangère au drame mystique qui entend soutenir aussi loin que le langage le lui permet un ratage prédicatif qui n'entamerait pas la transcendance du Dieu, et les multiples effets des « phrases mystiques » visent bien à ce que la signification *engloutisse* toute référence possible pour, de là, décréter son absence.

Mais décrire un tel procès n'implique pas de le ratifier et de le reconduire. Si l'oxymoron est bien l'unité élémentaire des manières de parler mystiques, la description qui en est donnée dans « La Fable » n'est pas vraiment convaincante dans la mesure où *déictique* et *unité clivée* ne peuvent être confondus qu'en fonction d'une position mystique ; toute autre position les dissocie.

Là aussi, M. de Certeau nous parle mystiquement de la mystique, non pas au sens où il serait lui-même mystérieux, mais au sens où sa sympathie et sa complicité pour son objet l'amènent à s'en faire le chantre et, du coup, à ne pas le faire accéder à son plein statut d'objet (historique). Ce pourquoi il conclut sur l'oxymoron en en faisant la « chute » du signe classique ; c'est vraiment beaucoup supposer quant à un « angélisme » de ce même signe. Le point de vue d'une histoire naturelle peut ici suffire pour considérer cette « brisure » et cette « chute » comme une potentialité du langage exploitée avec une ardeur « fabuleuse » par celles et ceux qui sont... tombés amoureux de la signification¹⁰. Ça arrive, et c'est hautement instructif quant à l'instauration de l'humanité dans et par le langage.

DU CORPS/DU SUJET

Quand les conditions de l'énonciation s'approchent de ce « tomber amoureux de la signification », les « manières de parler » qui en résultent — qui donc aboutissent à ce que la signification évince la référence — ont des conséquences remarquables du côté des corps physiques de celles et ceux qui les propagent. Pour avoir déjà publié « La possession de Loudun », M. de Certeau a eu l'occasion d'entrer

10. Cette assertion vaut d'être rapprochée de celle de Lacan selon laquelle « la signification du phallus » est un pléonasme, autrement dit que la signification, c'est le phallus.

dans les détails de ces fonctionnements où les corps sont appelés à « parler », à apporter une qualité de témoignage peu usitée jusque-là ; le corps du mystique est un corps souffrant, mais qui n'est « pas encore mué en une colonie de la médecine ou de la mécanique »¹¹.

Comme Michel Foucault était allé chercher le visage de la folie à l'âge classique, avant les remaniements imposés par les XVIII^e-XIX^e siècles, M. de Certeau se propose avec « La Fable » de mettre au jour le corps d'avant son traitement par la mécanique newtonienne et la médecine expérimentale : le corps « tel qu'il parle ». Voilà ce que « la mystique des XVI^e et XVII^e siècles » nous apporterait à nous, femmes et hommes d'aujourd'hui : un corps d'avant la science.

L'objet d'une telle enquête est passionnant, mais les éléments mêmes avec lesquels pourrait se soutenir la figure de ce corps souffrant et bavard sont presque toujours gauchis par le souci constant de nous faire sentir l'*actualité* de cette mystique. Dès son introduction, M. de Certeau nous avait averti clairement de cette option (cf. p. 12) ; elle l'entraîne malheureusement à projeter sur son objet historique des éclairages indirects qui brouillent très souvent le lecteur.

Cette mystique, donc, aurait disparu dès le début du siècle des Lumières ; mais par exemple, le vagabondage et l'errance¹² — qui étaient parmi ses traits les plus marquants — « se retrouveraient » dans le vagabondage poétique contemporain : Rimbaud, Kérouac, etc... seraient les « successeurs » du « Pèlerin chérubinique ».

Sur cette même base, ce corps souffrant et loquace des mystiques, écrasé pendant un temps sous le poids des rationalismes, retrouverait sa place et sa fonction avec Freud : Anna O., Dora, etc... seraient les « successeurs » de Thérèse, Surin, Mère Jeanne des Anges, etc... Toutes et tous se verraient soudain réunis par-delà les siècles devant leur commun ennemi : la mécanique et la médecine. Que vaut donc ce partage qui dirait (pour faire bref) la permanence de la lutte entre l'hystérie et la science. Devons-nous, aujourd'hui encore et toujours, entre science et hystérie, choisir ?

Dans ce premier volume au moins, M. de Certeau nous invite à le croire. D'un côté, il inscrit très positivement la mystique dans une « configuration de savoir qui répartit autrement les pratiques de la connaissance, en formalise de nouvelles... selon le critère général d'une opérativité organisée selon des règles de production » (p. 105). Il en fait

11. *La Fable*, p. 108.

12. *La Fable*, chapitre 9 : « Labadie le nomade », qui se termine sur les sandales d'Empédocle, ce reste mythique d'un corps livré, dans l'enthousiasme, à la fournaise de l'Étna.

donc un élément ayant sa place et sa pertinence particulières dans un vaste contexte épistémique où, entre autres, la rationalité scientifique (naissante) et la « science mystique » (à son apogée) entretiendraient des liens. Mais la perspective de cette recherche tourne court dès la page suivante où on lit : « De cette science passante et contradictoire [i.e. la mystique], survit un fantôme qui, depuis, hante l'épistémologie occidentale... il réapparaît dans les brèches des certitudes scientifiques... il évoque un au-delà des systèmes vérifiables... » (p. 106).

En un tour de main, nous voilà passés de la question passionnante posée par la coexistence du *volò* mystique et du *cogito* cartésien, à cette réponse trop bien connue qui fait du premier le « fantôme » du second ! Il est regrettable qu'à cet endroit M. de Certeau ait cru bon de reconduire cette « brèche des certitudes scientifiques » dans lesquelles viendrait se loger l'« irrationalité » mystique. Alors que son ouvrage nous introduit comme pas un à la *rationalité mystique*, pourquoi diable a-t-il réitéré ce partage qui renvoie dos à dos le « je veux » de maître Eckhart et le « je pense » de Descartes ? Régler cette très délicate articulation sur ce modèle de l'opposition, laisser ainsi étrangers l'un à l'autre ces modes capitaux de production du « je », revient à laisser glisser la question du corps et du sujet du côté de l'hystérie, selon la suggestion mystique, précisément.

De ce fait même, la psychanalyse qui est invitée dans ce livre à « former le carré » (cf. p. 11 : « Quadrature de la mystique ») n'est pas celle qui s'est constituée à *partir de* l'hystérie, mais seulement la scène où le corps hystérique a trouvé sa dimension de parole. Le tournant freudien qui s'est pris *avec* l'hystérie — non plus en tant qu'objet de regard comme chez Charcot — mais comme *objet de savoir pour autant qu'il parle* (en cela différent du mécanique et du médical), ce tournant est tout au long de ce travail tenu à distance. Notre auteur écrit même (p. 29) qu'il s'agit pour lui de « ne pas identifier à un objet de savoir cette chose qui, en passant, a transformé des graphes en hiéroglyphes ». Curieux propos dans un ouvrage qui, dans sa majeure partie — la plus positive et la plus intéressante — traite des textes mystiques comme de n'importe quel objet de savoir. La suspicion portée sur le savoir (supposé n'être jamais que « scientifique » ?) reconduit entre savoir et vérité l'opposition faite, bien avant toute psychanalyse, entre la lettre et l'esprit. Comme si trop d'attentions littérales nous mettaient en péril de rater ce qu'il en serait de l'« esprit » et, qu'à ce titre, la lettre exige d'être *délibérément* décomplétée pour ne jamais accéder au rang d'objet. Le corps (de la lettre) et le sujet (de l'énonciation) s'en trouvent présentés comme ayant à se partager un même territoire, le sédentaire menaçant le nomade, et vice versa. Le paradoxe de ce travail est là, dans cette

retenue qui se donne comme règle de suspendre un accomplissement, afin que les temps ne soient pas révolus ; et sur la scène du monde, M. de Certeau s'avance marqué par l'objet de son étude au point d'en témoigner mimétiquement, et plus encore de dire la nécessité d'un certain mimétisme comme *figure imposée* par la mystique elle-même. Le deuxième tome (à venir) de cette « Fable » maintiendra-t-il cette fiction ?

Il avait été convenu avec Michel de Certeau que nous lui communiquerions les articles qui précèdent afin qu'il pût leur répondre. Sans avoir pu prendre connaissance — faute de temps — de l'article de Philippe Julien, il nous a adressé la lettre suivante :

le 19 avril 1983

Cher le Gaufey,

Merci pour les deux textes d'Alain de Libera et de Frédéric Nef, et le tien. Je n'éprouve pas le besoin d'y répondre longuement. En ce qui concerne Libera et Nef, leurs savantes références se produisent dans une autre région que celle de mon livre. Vingt-cinq ans d'études sur la mystique « moderne » m'ont appris à être modeste et à ne pas supposer pouvoir embrasser toute la mystique, antique, juive, arabe et chrétienne comme si le même nom couvrait une même chose. J'analyse comment, aux 16^e et 17^e siècles, une science nouvelle appelée « la mystique » s'est constituée dans les milieux chrétiens à partir d'une réflexion sur les « manières de parler » (oratio, diálogo, etc...). La mystique au sens où nous l'entendons depuis le 19^e siècle n'est donc pas mon sujet. Je n'ai d'ailleurs jamais pensé qu'elle se réduise à des phénomènes linguistiques. Je montre au contraire comment la « science » née au 16^e siècle est la théorie de l'altération du langage par ce qui s'y trace de différent. Cette histoire-là, mes censeurs la laissent de côté. Il semble, à les lire, que rien ne se soit passé du 14^e au 16^e siècle, alors que le rapport même de la langue à l'être s'est transformé.

L'expérience analytique nous a aussi appris à marquer dans le discours, si technique soit-il, le lieu d'où il se produit. L'écriture de l'histoire, à cet égard, explicite mes préalables épistémologiques.

Je suis surpris que, dans une revue de psychanalyse, on en revienne à l'idéologie d'une objectivité scientifique dont Freud, dès ses Etudes sur l'hystérie, a récusé et trahi le principe, mais je me réjouis de constater que cette trahison puisse encore scandaliser. En tout cas, l'aveu d'une place contemporaine m'a paru, sur ce sujet particulièrement, devoir lézarder l'édifice d'une érudition nécessaire.

L'oxymoron, dont tu fais une analyse avec laquelle je suis d'accord, est seulement l'un des procédés d'inscription mystique. J'en traite à propos d'un texte singulier, celui de Diego sur le style de Jean de la Croix, pour montrer que ce trope fonctionne là comme déictique. Au contexte « maniériste » du traité de Diego, tu substitues la référence à la Logique de Port-Royal, qui relève d'un autre système de pensée.

Reste qu'il faut repenser les rapports, évoqués par de Libera et Nef, entre la mystique dite « métaphysique » (de tradition eckhartienne) et celle qu'on a appelée tour à tour « nuptiale » ou « psychologique ». Dans la Fable mystique, deux chapitres esquissent les « présupposés théoriques et pratiques » de ce passage. Car il s'agit d'un rapport entre une mystique ontologique médiévale et une mystique liée à la rhétorique de la Renaissance. J'ai précisément voulu analyser, sous sa figure mystique, ce transit vers une conception moderne (16^e-17^e siècle) du sujet, du langage et de la science.

Cordialement.

Michel de Certeau

Y a-t-il un discours de la mystique ?

La fable mystique XVI^e-XVII^e siècle est un livre étonnant. Il ennuie par son érudition, et il retient brusquement l'attention par des éclats fascinants. Il irrite par son parti pris, et il séduit par des interprétations surprenantes. Malmenés tout au long de son parcours, nous voilà donc à la dernière page avec l'envie de revenir sur nos pas. Et de ce retour se dégagent alors des questions que le texte nous pose.

Ce livre est né d'un paradoxe. Il est présenté « au nom d'une incompétence »¹ de l'auteur sur les discours mystiques : ce livre n'est pas de ceux-ci. Et en même temps il est le produit d'un « deuil inacceptable »², d'un refus de faire le deuil d'un temps et d'un lieu où une expérience singulière dite « mystique » était possible : un exil donc, mais pas sans nostalgie et pas sans dette. Or, ce paradoxe traverse tout le livre, où nous sont présentées des pratiques de langage qui disent le même « deuil impossible » d'une époque antérieure, pionnière et fondatrice. Le passant, *Wandersmann* comme se nommait Angelus Silesius, n'en finit pas de partir, sans jamais effectivement passer, trans-gresser, franchir le seuil, comme ceux qui chantent « marchons, marchons ! » en restant sur place : figure de l'entre-deux, *Zwischenraum*³, instant perpétué d'un commencement qui ne cesse de commencer.

Ce paradoxe va déterminer l'écriture de ce livre par les méthodes utilisées pour approcher cette formation historique qu'est la mystique.

1. Michel de Certeau, *La Fable mystique, XVI-XVII^e*, Paris, Callimard, 1982, p. 9.

2. *Ibid.*, p. 9.

3. *Ibid.*, p. 270.

En effet, les quatre modes d'approche choisis auraient une *affinité* avec elle, en ce qu'ils définiraient des processus comme lieux où se répèterait le même deuil inaccompli :

1) *Une érotique du corps-Dieu*. Lorsque la vérité de l'Unique n'est plus vérifiable dans les signifiants, lorsque le Verbe divin ne s'incarne plus en symboliques fondatrices d'un lien social déchiffrable, *alors* « un discours érotique se met désormais en quête de mots et d'images »⁴, l'écriture mystique comme celle de l'amour courtois chante la perte d'un corps adoré, et la foi se mue en une érotique de l'absence du corps de l'Autre.

2) *La psychanalyse comme figure de passage*. Lorsque le rapport médiéval entre langage et vérité s'écroule, *alors* naît la question du sujet de l'énonciation, et par là apparaît une « étrange similarité » de la mystique avec les « procédures théoriques (freudiennes et lacaniennes) capables de mettre en jeu ce qu'avait articulé déjà le langage des mystiques »⁵.

3) *L'historiographie*. Puisque « l'historiographie est une manière contemporaine de pratiquer le deuil », puisqu'elle « s'écrit à partir d'une absence et ne produit que des simulacres, si scientifiques soient-ils », *alors* « l'historien des mystiques, appelé comme eux à dire l'autre, redouble leur expérience en l'étudiant »⁶.

4) *La fable*. Lorsque le primat du Livre s'impose avec les Ecritures et leur exégèse savante, lorsque la raison théologienne et politique monopolise le savoir, *alors* le mystique relève le défi de la parole et de l'oralité populaire en se situant du côté de ce qu'il en reste : le parler (*fari*) de la fable. La vérité a structure de « fiction », en tant qu'elle parle désormais par la bouche de l'*idiot* (ou du fou), de l'*illettré*, du *pauvre* (ou du vagabond) et de la *femme*. Série qui s'oppose à ceux qui les excluent du lien social nouveau : le sensé, le lettré, le bourgeois, l'homme.

Deuil impossible ! Ainsi, Surin, fatigué de savoirs accumulés, malade de l'activisme triomphant de l'institution jésuite, écoute lors d'un voyage les confidences merveilleuses d'un « simple », fils d'un boulanger du Havre⁷, avant de recueillir les paroles extraordinaires de la possédée de Loudun. Ainsi, Madame Guyon, voulant aller à pied à Notre-Dame et

4. *Ibid.*, p. 14.

5. *Ibid.*, p. 18.

6. *Ibid.*, p. 21.

7. *Ibid.*, chap. 7.

égarée sur un pont par son laquais, fait la rencontre d'un ancien crocheteur qui la touche au cœur par sa « véritable sagesse »⁸.

De la même façon, l'auteur de *La Fable mystique* tente de recueillir les traces de ces voix anonymes, laissées dans les textes mystiques. Semblable à ce Pierre Champion qui « à la fin du siècle, dans son Far West, recueille les débris les plus éclatants de ces mystiques oubliés »⁹ et collationne les papiers de Lallemant et de Surin, il élève à son tour « un monument de marbre », texte-tombeau où sont perdus les « petits illuminés », perdus « comme les fous de jadis dans la foule »¹⁰. Or, un tel travail d'exhumation n'est pas sans poser quelques questions.

DE L'ADJECTIF AU SUBSTANTIF

L'étude sémantique du mot « mystique » permet de repérer un tournant historique. Jusqu'à l'orée du xvii^e siècle ce mot était un adjectif. Il qualifiait une, nature ou une opération : invisible, intérieure, spirituelle, apophatique... particulièrement dans la ligne de Denys l'Aréopagite. Or, voici qu'à la fin du xvi^e siècle apparaît la « mystique » en position substantive. Elle désigne une « science » nouvelle, comme les autres sciences naissantes. Elle a donc à se « séparer » (Surin) d'elles, avec leur terminologie et leur méthode. La « mystique » définit en effet un savoir concernant un *modus loquendi*, une manière de parler. Il faut entendre par là non pas l'invention de mots nouveaux, mais une certaine pratique de la langue existante, pratique qui se différencie non seulement de l'usage commun, mais aussi du discours officiel de l'institution ecclésiastique gardienne du sens, comme de celui des théologiens qui la soutiennent. Bref, elle instaure une *rhétorique*, avec son maniérisme, ses tours, ses trucs, son expressionnisme et son art de dire. Par voie de conséquence, cette promotion substantive donne un sens nouveau à l'adjectif. Est « mystique » désormais ce qui est extraordinaire, secret, caché au regard ou à l'oreille du commun et de l'institution dans le jeu subtil du caché-montré.

Or, ce changement sémantique est le signe d'un *clivage* entre le xvi^e et le xvii^e siècle, entre les « grands » de la littérature mystique, Thérèse d'Avila, Jean de la Croix, Ignace de Loyola, — et les textes du xvii^e siècle que l'auteur nomme justement « les romans policiers de la mystique »¹¹.

8. *Ibid.*, p. 329.

9. *Ibid.*, p. 372.

10. *Ibid.*, p. 373.

C'est pourquoi, la question se pose : peut-on les ranger ensemble sous le même titre de *La Fable mystique* ?

Les premiers en effet témoignent d'une expérience et se moquent bien de faire de « la mystique ». Bien plus, ils se méfient des phénomènes « extraordinaires » et ne cherchent pas à attirer des disciples par ces moyens-là. Les seconds, au contraire, glosent sur les premiers et les commentent dans la nostalgie d'une perte. Jean de la Croix a inventé l'oxymoron « furieux et cruel repos », ou « brûlure suave », ou « musique silencieuse » ; mais, au siècle suivant, Diego de Jésus explique la trouvaille et justifie en long et en large cet usage langagier¹². Il devient le Du Marsais de la mystique. C'est ainsi que par la plaidoirie un deuil indéfini du passé s'entretient au point même où ceux du xvi^e siècle, qui furent appelés après-coup des « mystiques », l'avaient décidément accompli avec la chute de l'univers médiéval.

Plus radicalement, la différence s'accuse quant à la position du sujet dans l'ordre symbolique qui organise le champ social. Au xvi^e siècle, les dits « mystiques » quittent la solitude et le silence pour réformer un ordre ancien ou fonder un ordre nouveau. Par exemple, Ignace abandonne le « désert » de Manrèse, se remet aux études, s'adjoint des compagnons et va à Rome faire reconnaître un nouveau style de vie religieuse, en rupture avec le passé¹³. Autrement dit, le *volo* (je veux) n'est pas intérieur. Il n'existe que dans le langage articulé, puisqu'il en naît. C'est un dire performatif, tel que le décrit Austin¹⁴, *adressé* à tel(s) autre(s), *efficace* en ce qu'il fait ce qu'il dit, et *circonstanciel* en ce qu'il « privilégie le réseau social »¹⁵ et plus encore fait lien social. Bref, il y a discours, au sens où Lacan le définissait¹⁶.

Devant l'incertitude sur le choix mondain à faire et devant l'impuissance des règles ecclésiales à l'éclairer, Ignace ne se contente pas de l'analyse de ses mouvements intérieurs et des motions affectives, à interpréter comme signes *sensibles* de Dieu, pouvant lui indiquer la voie à suivre. Ce genre de pratiques « religieuses » ne le ferait pas progresser d'un pas dans le travail de critique des raisons de l'échec passé, et de jugement des conditions de réussite de l'action à entreprendre. Il fait donc le pas en transformant un « événement intérieur » en l'historicité

11. *Ibid.*, p. 278.

12. *Ibid.*, chap. 4.

13. Sur le sens de cette sortie, voir l'article de L. Beirnaert : « L'expérience d'Ignace de Loyola », dans *La Psychanalyse*, n° 3, P.U.F., 1957.

14. J.-L. Austin, *Quand dire, c'est faire*, Paris, Seuil, 1970.

15. *La Fable mystique*, page 238.

16. Séminaire de 1969-70 (inédit).

d'un discours. En effet, « les pratiques historiques s'originent dans le deuil d'une intimité »¹⁷. A entendre : dans le deuil accompli.

Au contraire, au xvii^e siècle, nous sommes dans une autre problématique. L'institution religieuse, qui à l'origine n'avait de fondement que dans le discours « mystique » d'Ignace et de ses compagnons, devient de plus en plus la source même des modalités et du sens de l'action. Ainsi, en réaction contre elle, les Lallemand, les Suarès, les De Labadie promeuvent une éthique de l'amour et du vouloir purs de toute extériorité, un souci de la « bonne » intention, de la garde du cœur et d'un « dedans » à sauvegarder contre l'*effusio ad exteriora*, par la pratique de l'oraison et la vie intérieure.

Ainsi, cette nouvelle « mystique » en se substantifiant échappe à tout discours et par là à tout lien social. Elle n'a plus d'« objet »¹⁸ au nom d'une infinitude supposée du désir, confondue avec l'infinitude du sujet. Errante et sans lieu, elle exalte en points d'honneur l'escapisme et le nomadisme, loin de la « corruption » et de l'installation institutionnelles. En ce qui concerne le *volo* (je veux), « sa performativité consiste à instaurer une place (de sujet) et l'autonomie d'une intériorité (« mystique » par définition, échappant au labyrinthe des contrôles sociaux) plutôt qu'à établir une convention dialogale. De ce fait, le *volo* (...) est encore un performatif mais d'une espèce étrange qui s'absente de tout contrat sinon celui, *immédiat*, d'un rapport de soi à soi sous la modalité de l'indéterminé (pas d'objet), du « sans fond » (*Gruntlôs*), du « sans nom » (*Namelôs*), c'est-à-dire de l'inconnu »¹⁹.

Mais dans ces conditions, peut-on encore parler de sujet de l'énonciation ? Comment ce sujet pourrait-il être *a priori*, dans le silence et l'en deçà du langage articulé ? Tout au contraire, ce n'est qu'à suivre la suite des énoncés et à s'engager dans le défilé des signifiants qu'il en choit à mesure, rejeté sans fin de la chaîne. En effet, le sujet naît de la place de l'Autre instaurée par le Tu : « Tu es mon maître... Tu es ma femme. »

Plus encore, peut-on dire, comme le fait l'auteur, que :

« Le groupe des réformistes bordelais répète, en somme, l'aventure des premiers fondateurs de la Compagnie de Jésus ; c'en est le doublet, mais finalement raté et repoussé à l'extérieur de l'héritage laissé par les premiers : il n'appartient pas moins à une dynastie de pionniers spirituels²⁰. »

17. *Ibid.*, p. 354.

18. *Ibid.*, p. 105.

19. *Ibid.*, p. 238. (Je souligne.)

20. *Ibid.*, p. 279.

Qui a raté? Les premiers fondateurs trahis peu à peu par l'institution, ou les réformistes bordelais rejetés par elle? S'agit-il de la même bévue, du même lapsus? Sur ce point essentiel, *La Fable mystique* nous laisse sans réponse.

MYSTIQUE ET PSYCHANALYSE

Parmi les modes d'approche des textes mystiques, l'auteur situe la psychanalyse. Celle-ci n'est pas prise comme un corps de concepts servant de grille théorique à « appliquer » sur des textes passés. Mais par contre, elle aurait avec la mystique un rapport d'affinité en vertu d'une même problématique de l'énonciation, de sorte qu'une « étrange similarité » apparaîtrait entre les procédures freudiennes et lacaniennes et les pratiques du langage par les mystiques. Similarité donnant lieu à une *lecture* de ce qui dans les textes « nous a déjà écrits »²¹.

A cette similarité de pratique textuelle correspondrait corrélativement une similarité de situation historique. Au xvi^e et xvii^e siècles, l'établissement de la raison classique, le triomphe de la bourgeoisie sur la petite noblesse rurale et provinciale, la cléricatisation de l'institution religieuse, la professionnalisation de la théologie, la « corruption » des pouvoirs, excluent ceux qui n'ont plus la parole. De là naît un nouvel espace — espace du dehors — occupé par les spirituels et les mystiques relevant le défi de la parole.

De même, au xx^e siècle, le remplacement du bourgeois par le technocrate, l'échec de l'économie libérale, les espoirs déçus nés du mythe du progrès par l'éducation et la conscience éclairée, expliqueraient le succès de la psychanalyse, qui en restaurant ce qui reste de la parole vivante, permettrait à l'analysant d'accomplir enfin le deuil des « valeurs » bourgeoises. Double similarité donc : de procédure et de situation historique, qui amènerait en chaque cas « une poétique du corps parlant ».

Devant cette affirmation d'historien, l'enjeu n'est pas de discuter sur les nuances qu'il y aurait à apporter sur le degré de similarité. Il est ailleurs : il concerne la dimension ouverte par Freud avec la découverte de l'inconscient et sa conquête par chaque analysant. Alors, apparaît une autre filiation, d'un autre ordre. Pour cela, partons d'une remarque de l'auteur sur ce qu'introduisent les mystiques : une transformation qui « déconstruit du dedans les valeurs » que les autres tiennent pour essentielles ; il la décrit ainsi :

21. *Ibid.*, p. 18.

« Depuis l'assurance en un Locuteur divin dont le cosmos est le langage jusqu'à la vérifiabilité des propositions composant le contenu révélé, depuis la priorité que le Livre détient sur le corps jusqu'à la suprématie (ontologique) d'un ordre des êtres sur une loi du désir, il n'est aucun postulat de ce monde médiéval qui ne soit atteint ou miné par le radicalisme de ces mystiques²². »

Quatre valeurs ! Or, n'est-il pas frappant que c'est très exactement la rupture d'avec elles qu'opère effectivement à cette même époque l'avènement de la science moderne ? Quant au sujet de l'énonciation peut-on oublier que c'est avec Descartes que naît le sujet de la science, soit le *cogito* ? N'est-ce pas de la division même entre savoir et vérité qu'il s'engendre ?

En effet, le sujet de la science se constitue en exclusion interne aux discours établis, soit tout ce qui vient par voie d'autorité : l'Écriture sainte, la cosmo-bio-théologie aristotélicienne, les lois éthiques des institutions religieuses et séculières. Ainsi, notre question se précise : n'est-ce pas justement ce sujet-là, et nul autre, que reprend à son compte Freud le « scientifique », reprise qui lui a rendu possible la découverte de l'inconscient, en tant que la praxis de la psychanalyse « n'implique d'autre sujet que celui de la science »²³ ?

C'est là qu'il y a à choisir sur le statut de cette praxis et sur la subversion du sujet qui s'y accomplit. Ce choix dépend d'un savoir sur la naissance de la psychanalyse à chaque demande d'analyse. Ainsi, loin d'être simplement explicable par la situation sociale et religieuse de la personne de Freud, ou par la crise de la figure historique du bourgeois, elle relève d'un autre ordre, né avec la science.

Certes, n'en concluons pas pour autant que le psychanalyste comme symptôme d'une culture ne puisse pas disparaître comme figure sociale. Qui pourrait le dire ? Par contre, ce qui peut se dire, c'est que dans la psychanalyse « un seul sujet y est reçu comme tel, celui qui peut la faire scientifique »²⁴, étant entendu qu'en revanche soit exigé que « s'y modifie la question de l'objet dans la science comme telle »²⁵.

Par cette voie se relativise le privilège de peuple élu accordé à la série : le fou, l'illettré, le pauvre, la femme, — en opposition à la série contraire des figures de la promotion sociale. Qui n'est pas concerné par le « sujet » en question ?

22. *Ibid.*, p. 16.

23. J. Lacan, *Écrits*, Écrits, Paris, Seuil, 1966, p. 863. Sur ce débat, voir l'ensemble de l'article : « La science et la vérité », pages 855 à 877.

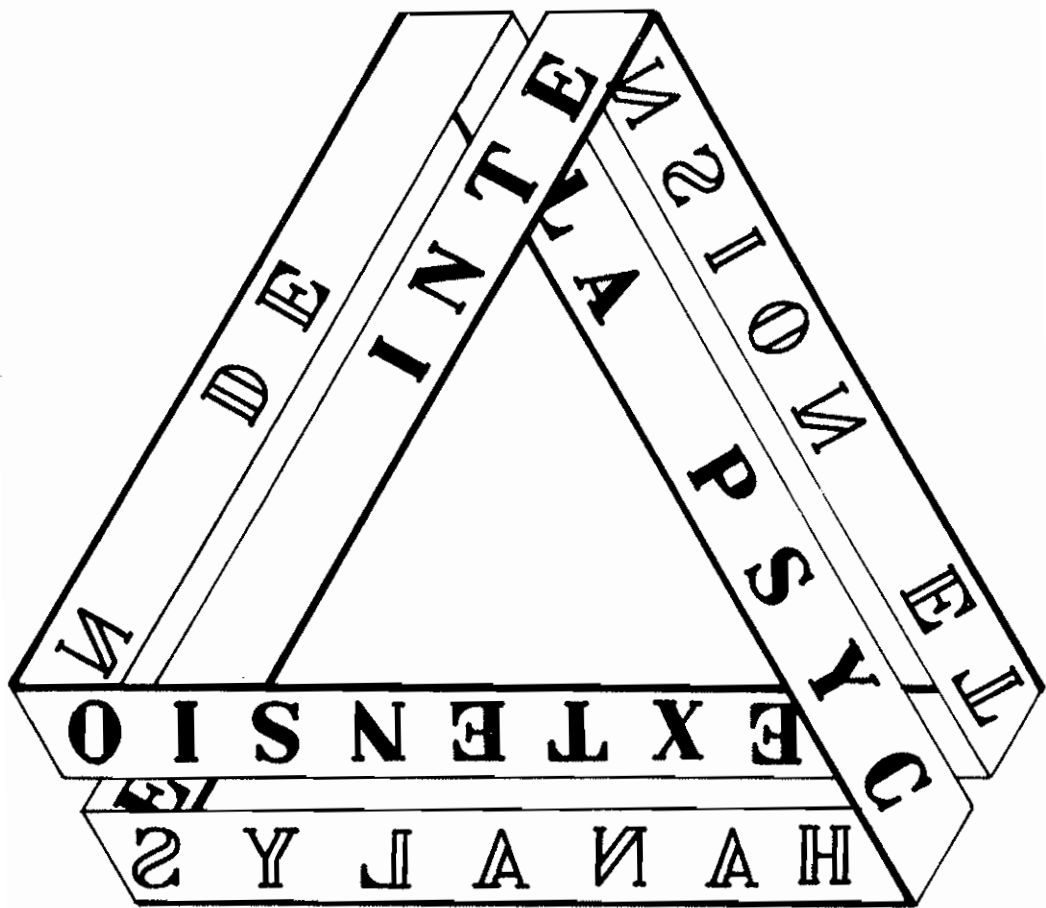
24. *Ibid.*, p. 859.

25. *Ibid.*, p. 863.

Ce livre sur la fable mystique nous est présenté comme un heureux échec : « Cette réalité (de la mystique) déjoue finalement l'investigation. Elle la *domine* de quelque chose comme un rire²⁶. » Oui certes ! Mais si l'inconscient freudien déjoue aussi la recherche, ce n'est que pour mieux s'y *soumettre* : par ce savoir qu'il *est* de la remettre en jeu dans un rire ! En effet, à l'adage mystique : « Là où la chose (*res*) le demande, nous devons commander aux mots et non les servir »²⁷, l'inconscient répond par l'inverse : se faire la dupe des mots de la bonne façon !

26. *La Fable mystique*, p. 24.

27. *Ibid.*, p. 103.



Lors de la création de cette pièce
un critique théâtral faisait la remarque
que les bonnes véritables ne parlent pas
comme celles de ma pièce :

Qu'en savez-vous ?
je prétends le contraire,
car si j'étais bonne
je parlerai comme elles.

Certains soirs.

Exorbitantes sœurs Papin

Il y a aujourd'hui tout juste un demi-siècle, défrayait la chronique l'incompréhensible double meurtre, au Mans, le 2 février 1933, de Madame Lancelin et de sa fille, victimes de la quadruple main des sœurs Papin, leurs bonnes.

Quelques détails, vite divulgués, avaient suffi pour qu'on n'ait pas pu éviter, cette fois, de reconnaître dans le fait divers un événement symboliquement inassimilable, irréductible à quelque raison établie : outre le doublet redoublé, deux criminelles — deux victimes, les yeux de ces dernières arrachés de leurs orbites, les cuisses marquées d'entailles — elles disent : d'*encisures* — au couteau (« comme on en voit sur le pain des boulangers » écrira sans sourciller un chroniqueur), le sexe de la jeune fille dévoilé et, pour finir, cette sorte de tranquillité où les deux sœurs, après avoir tout bien nettoyé, se disent simplement l'une à l'autre, au moment de se mettre au lit : « Eh bien ! En voilà du propre ! »

La chronique avait donc raison, le cas ne pouvait pas rester sans dire. Appelé à la rescousse, le savoir de la maladie mentale se trouvait en difficulté. Certes, on a disputé si le fait relevait de sa compétence ; mais comment ne pas remarquer surtout qu'une réponse positive (Lacan contribuera à l'asseoir) le mettait à cette place déjà singulière d'être un cas de folie simultanée — de ça... on en avait vu d'autres...¹ — mais

1. On pourra consulter dans *Littoral* 3/4 « *L'assertitude paranoïaque* » le dossier établi par E. Porge pour y lire comment la question de la folie à deux, en convoquant la conjecture d'une communication de la folie, met en question l'opération de sa prise en compte en tant que maladie mentale.

remarquable foncièrement d'être, quasi unique dans les annales, un cas de *passage à l'acte simultané*.

La singularité de la chose laisse entrevoir son exemplarité dans la structure.

*
**

Est-ce de n'être jamais parvenue jusqu'à *faire litière*² que sa lettre s'est trouvée reprise mais par d'autres, mais ailleurs que là où elle fût d'abord jugée ? A simplement évoquer, plus de dix ans après, « *les bonnes* » de Genet on admettra que cette reprise n'a pas été limitée aux seuls lieux où le savoir du pathomental, en se questionnant, achevait de se constituer, mais qu'elle a été le fait de certaines productions esthétiques, comme si les secondes allaient pouvoir rattraper ce dont les premières ne parvenaient pas à se saisir.

« Sorties tout armées d'un chant de Maldoror... » écrivaient, dès mai 1933, Eluard et Péret. Les sœurs Papin auraient-elle ainsi une place par avance assignée ? Il faut croire que pour « *Le surréalisme au service de la révolution* » la chose n'était pas ainsi close puisque la dernière page de ce même cinquième numéro³ offre le double double portrait reproduit ci-contre.

Avant/après, telle serait, dite en images, la transformation résultant de l'effectuation du passage à l'acte.

Les surréalistes accusent le couvent où les sœurs, en effet, furent éduquées. Mais il ne suffit pas d'être sœurs et bonnes pour que quoi que ce soit qui vous arrive se résolve en ce qu'endossent — tout au moins à ce qu'on suppose — les bonnes sœurs. Et même si cette explication par le couvent se trouve étayée par le « *Monument à D.A.F. de Sade* » de Man Ray, c'est un trop facile raccourci que d'imaginer après coup que le coup n'a été que parce que, là plus qu'ailleurs, les choses, parfois, couvent⁴. C'est surtout le clivage, dans ce numéro remarquable, entre

2. Sur ce « faire litière », cf. Lacan « Litureterre », in *Littérature*, n° 3, octobre 1971, Larousse éd.

3. La collection complète est disponible, rééditée par les soins de Jean-Michel Place, Paris, 1976.

4. Joliment, ce tableau de Man Ray et le portrait des deux sœurs se trouvent dans la revue sur une même feuille et donc dans un rapport de recto/verso.

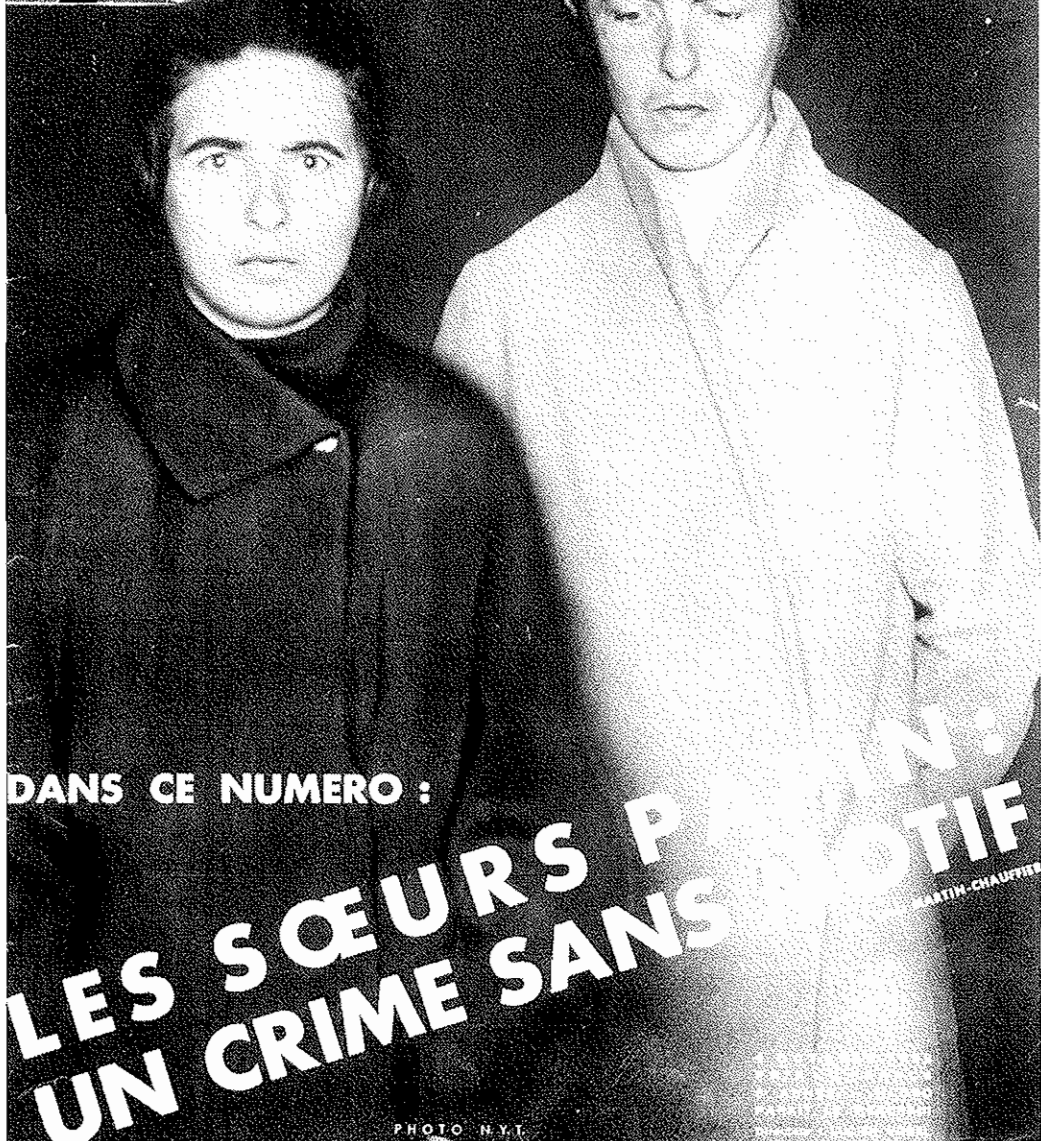
AVANT



APRÈS



VOU

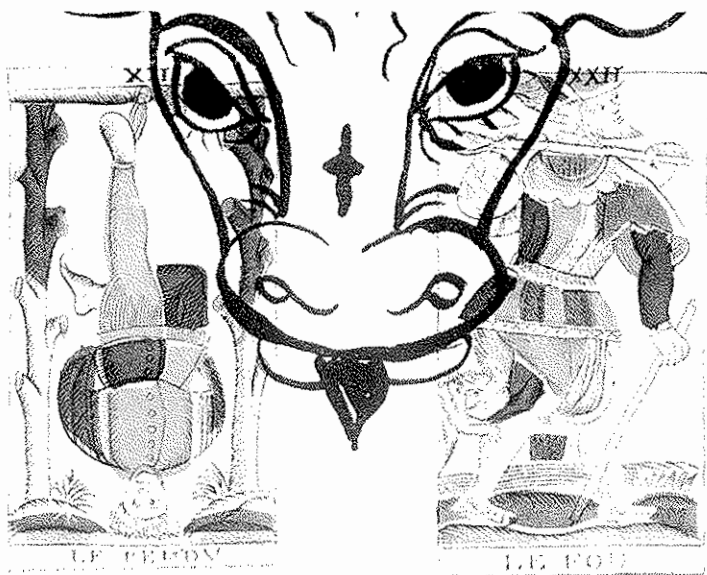


DANS CE NUMERO :

LES SŒURS PARAIN :
UN CRIME SANS MOTIF

MARTIN CHAUFFRE

PHOTO N.Y.T.



Minotaure

Motifs du Crime Paranoïaque

par le Docteur JACQUES LACAN

LE CRIME DES SŒURS PAPIN

*Au docteur Georges DUMAS
en respectueux hommage*

On se souvient des circonstances horribles du massacre du Mans et de l'émotion que provoqua dans la conscience du public le mystère des motifs des deux meurtrières, les sœurs Christine et Léa Papin. A cette inquiétude, à cet intérêt, une information très ample des faits répondit dans la presse, et par l'organe des esprits les plus avertis du jour-

se déclenche très vite, et sur la forme de l'attaque il est difficile d'admettre une autre version que celle qu'ont donnée les sœurs, à savoir qu'elle fut soudaine, simultanée, portée d'emblée au paroxysme de la fureur: chacune s'empara d'une adversaire, lui arracha vivante les yeux des orbites, fait moult, a-t-on dit, dans les annales du crime, et l'assomma. Puis, à

Reprenant le fil du témoignage des frères Tharaud, sollicité par les surréalistes qui, rendant compte de la thèse sur « la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité » dans ce même numéro cinq du « *surréalisme au service de la révolution* », en appellent à une relève de Freud (Crevel termine son compte-rendu par : « Mais quel jeune psychanaliste (sic) prendra la parole ? »), Lacan confirmera ce centrage de la question de la paranoïa sur le problème du double.

1) Son travail vise à démontrer que sa conception de la paranoïa explique, d'une façon plus satisfaisante « le parallélisme criminel des deux sœurs »⁸ qui est donc bien posé ici comme cela même qu'il y a lieu d'expliquer.

2) Du témoignage du Dr Logre⁹, il retient principalement le terme de « couple psychologique ».

3) Il conclut en disant que « Le 'mal d'être deux' dont souffrent ces malades ne les libère qu'à peine du mal d'être Narcisse. »

Mais surtout le crime des sœurs Papin le provoque à préciser, au delà de la thèse, sa conception de la paranoïa. Si seul le statut d'*image* de la persécutrice (encore une sœur, celle d'Aimée) permet de comprendre comment l'amour narcissique dont elle a été l'objet reste si proche et pourtant hors de portée de la persécutée, si seul, l'expérience le montre, le passage à l'acte peut renouer avec cet amour, c'est dès lors comme fixé à cette image d'un objet choisi « comme le plus semblable au sujet »¹⁰ qu'il situe le Moi du paranoïaque.

On voit ici, qu'au regard de l'invention du stade du miroir qui va être formulée peu après, déjà, comme disent les enfants, « nous brûlons ». Il suffira en effet, pour obtenir ce stade du Miroir de donner à cette fixation une valeur *constituante* pour que le Moi paranoïaque d'Aimée et des sœurs Papin vienne en la « structure paranoïaque du Moi » de tout un chacun, vous et moi aussi bien¹¹.

« Ces dames — les Bonnes et Madame — déconnent ? Comme moi chaque matin devant la glace... »¹².

8. Cf. Lacan, « *De la psychose...* », *op. cit.*, p. 395.

9. Le Dr Logre a aussi examiné la Marcelle C. des « *Ecrits "inspirés"* », cf. « *De la psychose paranoïaque...* », *op. cit.*, p. 367.

10. J. Lacan, *id.*, p. 396.

11. Pour une discussion développée de ceci, cf. Allouch, « Le discord paranoïaque », in *Littoral*, 3/4.

12. Genet, *Les bonnes*, L'arbalète éd., Décines, Rhône, 1976.

Les textes publiés ci-après offrent donc le triple intérêt :

- 1) de présentifier le cas des sœurs Papin,
- 2) d'être les documents sur lesquels s'est fondée l'étude de leur cas par Lacan,
- 3) d'être, ainsi, une des déterminations majeures de l'invention du « stade du miroir ».

*
**

Le 29 septembre 1933, pressé d'en finir, le tribunal se réunit en séance de nuit. « Non, décidément, on ne devrait pas rendre ainsi la justice dans la fièvre des après-dîners et des digestions difficiles » écrira le chroniqueur de *L'œuvre* datée du lendemain.

Christine, condamnée à mort, mourut deux ans après dans un asile de Rennes, Léa, condamnée aux travaux forcés, fut libérée après huit ans de prison. On dit qu'elle a été par la suite bonne dans un grand hôtel. On dit aussi qu'elle est, aujourd'hui, une vieille dame.

Paris-soir

29 septembre 1933

**A la veille des Assises du Mans
les mobiles du crime des sœurs Papin restent obscurs**

L'hypothèse de la folie a été rejetée par les experts

« Si elle recommence, avait dit autrefois Léa, après une réprimande de sa patronne, je ne me laisserai pas faire. »

(De notre envoyé spécial Jérôme et Jean Tharaud)

* * *

Le Mans la veille du procès des sœurs Papin. C'est demain que vient devant les assises de la Sarthe le procès des sœurs Christine et Léa Papin. Les faits sont d'une simplicité atroce. Je les rappelle brièvement aux lecteurs de Paris-soir.

Le 2 février dernier, M^{me} Lancelin, femme d'un avoué du Mans, et sa fille M^{me} Geneviève Lancelin âgée de 28 ans rentrent vers six heures du soir chez elles. Elles trouvent, dès l'antichambre, la maison dans l'obscurité.

En entendant arriver sa maîtresse Christine Papin, l'aînée des deux servantes, descend avec un bougeoir soigneusement posé sur une assiette, en fille soigneuse qui ne peut pas laisser tomber de la bougie sur le parquet. Que s'est-il alors passé? Les deux sœurs, seules survivantes de la scène, racontent ce qui suit :

M^{me} Lancelin demande pourquoi la maison est dans les ténèbres. Christine, que sa sœur Léa vient de rejoindre, répond que le fer à repasser vient de se détraquer

encore (il s'était déjà détraqué la veille et on l'avait racommodé le matin même) et qu'un plomb a sauté. M^{me} Lancelin aurait eu alors un geste de colère. Elle aurait saisi le bras de Christine. Celle-ci aurait été prise d'un accès de fureur qui se communiqua aussitôt à Léa.

D'un même mouvement, sans s'être concertées, les deux sœurs se précipitèrent l'une sur M^{me} Lancelin l'autre sur sa fille, leur arrachent les yeux, les assoment et, quand leurs victimes sont inertes, vont chercher dans la cuisine un marteau, un couteau et achèvent leur affreux carnage en faisant à leurs victimes, sur le ventre et les cuisses, des entailles comme on en voit sur le pain des boulangers.

Après quoi elles vont nettoyer avec sang-froid leur couteau, le remettre à sa place. Elles remontent dans leur chambre, se lavent, passent un peignoir propre, se couchent dans le même lit et se disent l'une à l'autre :

— Eh bien ! en voilà du propre !
Elles se concertent sur les ré-

ponses qu'elles vont faire tout à l'heure à la police quand on viendra s'emparer d'elles.

Tels sont, d'après les premiers aveux des meurtrières, les faits tels qu'ils se sont passés.

Nous voici à la veille du procès et l'on se demande encore comment on peut expliquer un drame tout ensemble si simple et si ténébreux.

La première idée qui se présente à l'esprit est celle d'un drame de la folie. Mais, à en croire les rapports des experts, on ne relèverait chez elles, ni chez leurs ascendants, aucune tare physiologique. L'une et l'autre sont deux honnêtes filles qui faisaient fort bien leur service, qui ont toujours laissé une bonne impression dans les maisons où elles sont passées. Deux perles, disait-on dans la ville, on les envoyait aux Lancelin.

Les experts mêmes repoussent l'idée d'un crime de folie momentanée, comme on en constate parfois chez les ultra-nerveux. Les sœurs Papin étaient d'un tempérament colérique, bien que cette colère ne se manifestât jamais et elles ne laissaient pas voir une nervosité excessive.

D'autre part, dans les cas de folie momentanée, on constate ordinairement des trous dans le souvenir de ce qui s'est passé pendant la crise. Or, les deux sœurs ont décrit très lucidement ce qu'elles ont fait durant la scène atroce.

Comment donc expliquer le crime s'il n'y a pas folie? Voici l'explication que proposent les personnes qui croient que Christine Papin et Léa n'ont jamais perdu la tête.

Servantes modèles

Les deux sœurs, je l'ai déjà dit, sont deux domestiques modèles. Leur père, depuis longtemps, a planté là leur mère. De bonne heure il leur faut gagner leur vie. Elles entrent très tôt en condition. Cela leur paraît tout simple. Ce ne sont pas des révoltées.

— Si le métier que nous faisons nous avait semblé humiliant, diront-elles, à plusieurs reprises, nous en aurions pris un autre.

L'une, l'aînée, 28 ans, est cuisinière; l'autre, 21 ans, est femme de chambre. Elles trouvent cela tout naturel. Jusque dans leur prison elles sont tellement habituées à une certaine politesse qu'elles ne parlent à leurs gardiennes qu'à la troisième personne. Elles ne se plaignent pas non plus de la façon dont on les traite dans la famille Lancelin.

— Madame, disaient-elles, était exigeante dans le service mais on était bien nourries. Nous avions l'électricité et le chauffage dans notre chambre. Si nous avions eu à nous plaindre, nous serions parties.

Un morceau de papier par terre...

Un fer à repasser qui se détraque...

Entrons dans le détail. Il y a trois ans, un jour que Léa venait de faire le ménage, M^{me} Lancelin, passant derrière elle dans la pièce, s'aperçut que la bonne avait laissé trainer sur le tapis un morceau de papier tombé de la corbeille. M^{me} Lancelin

appela Léa, la saisit par l'épaule gauche, et la pinçant fortement la fit tomber sur un genou pour qu'elle ramassât le papier. Après quoi elle la laissa partir.

— Qu'elle ne recommence pas ou je me défendrai, dit le soir même Léa à sa sœur.

Elles ne parlèrent plus de l'incident. Léa a même dit que le souvenir de ce petit fait était sorti de sa mémoire et n'y est revenu qu'après le crime.

Sans doute elle l'avait oublié, elle le croyait, du moins, qu'elle l'avait oublié. Mais le souvenir de cette scène n'était-il pas resté quelque part profondément en elle dans ces régions où s'agitent tant et tant de choses de nous-mêmes qui ne sont pas celles de la conscience claire ?

Autre fait à noter et qui, celui-là, a précédé seulement de quelques heures le drame et se confond presque avec lui.

La veille le fer à repasser s'était, comme je l'ai dit, une première fois détraqué. Avec leur exactitude de bonnes domestiques, les deux sœurs éprouvent une vive contrariété de ce contretemps qui vient les gêner dans leur travail.

Le lendemain matin, jeudi, jour du drame, Christine s'empresse de porter ce fer à l'électricien. Elle le rapporte réparé et, dans l'après-midi, elles se mettent toutes les deux à repasser diligemment comme à leur habitude pour rattraper le temps perdu.

Or voici qu'à nouveau le maudit fer se détraque et fait sauter le plomb. Toujours en bonnes domestiques qui n'aiment pas perdre leur temps elles s'en irritent exactement de la même façon que va s'en irriter

tout à l'heure M^{me} Lancelin en rentrant. Peut-être que si elles avaient été moins scrupuleuses domestiques, l'horreur qui allait suivre n'aurait jamais eu lieu. Elles sont déjà consternées de ce qui leur arrive et on leur fait encore des reproches.

Ce sont toutes les deux des esprits simples, tout à fait primitifs. Je n'emploie pas ce mot dans un sens péjoratif mais au sens qu'il a quand on parle d'une société primitive. Tout à l'heure dans leur simplicité elles attachaient une importance excessive à cette histoire de fer à repasser. Et maintenant encore elles en attachent, hélas ! encore trop aux reproches qu'on leur fait. C'est l'ancienne histoire du bout de papier qui recommence. Du bout de papier que M^{me} Lancelin avait forcé Léa de ramasser à genoux en la maintenant par l'épaule.

— Si elle recommence, avait dit Léa autrefois, je ne me laisserai pas faire.

Elle a recommencé, cette pauvre M^{me} Lancelin, dans son stupide agacement de maîtresse de maison qui est disposée à faire une histoire de rien du tout. Et Dieu sait s'il y a des M^{mes} Lancelin par le monde ! Elle a recommencé et Christine ne s'est pas laissé faire. Qu'elle y ait songé ou non, le vieil engagement que les deux sœurs avaient pris ensemble (car elles étaient solidaires en tout et liées entre elles par une affection profonde sur la nature de laquelle on est mal renseigné), le vieil engagement a été plus fort qu'elles. Il les a portées à agir avec la puissance d'un vœu, d'une résolution prise un

jour, une fois pour toutes dans les ténèbres d'elles-mêmes.

Telle est l'explication à laquelle s'arrêtent les personnes qui croient à l'entière responsabilité des deux sœurs. Elles ajoutent que le drame est inhumain de partout. Inhumain en ce qui concerne les deux meurtrières mais inhumain aussi en ce qui regarde les patrons. C'est entendu, dans la maison Lancelin, Christine et Léa n'étaient pas malheureuses, mais on a recueilli, dans les dépositions, certaines phrases qui font réfléchir. Celle-ci, par exemple, de M. Lancelin :

— Elles étaient polies. Mais on sentait que les observations seraient mal reçues. Seulement comme leur ménage était parfaitement fait, nous patientions.

Nous patientions ! qu'est-ce que cela veut dire puisque le ménage était parfaitement fait, pourquoi aurait-on adressé des reproches ? Ce mot « nous patientions » est extraordinaire. On aurait dit que l'excellent homme avait un regret de n'avoir pas d'observations à adresser à ses servantes. Comme on demandait aux deux sœurs : « Aimez vous vos patrons ? »

— Nous les servions et c'est tout. Nous ne leur parlions jamais.

— Mademoiselle était-elle bien avec vous ?

— Je ne sais pas, répond Léa, elle nous parlait peu, quant à monsieur, il ne nous parlait jamais.

Des consciences du Moyen Âge

Dans cette hypothèse de la responsabilité des sœurs Papin, il faut bien voir que tous les êtres n'appartiennent pas au même étage de la vie. Je veux dire que beaucoup (ce sont même souvent les meilleurs et ce ne sont pas nécessairement les plus mauvais) en sont restés dans leur développement affectif et mental à des époques très reculées. L'esprit du temps au milieu duquel ils vivent ne les a pas même effleurés.

Quel est le point de vue des gens qui ne croient pas à la folie des deux sœurs ?

Je vous dirai demain les raisons de ceux qui voient au contraire en elles des folles caractérisées et les faits impressionnants qu'ils apportent à l'appui de leur thèse.

Jérôme et Jean Tharaud.

Paris-soir
30 septembre 1933

Les Sœurs Papin ont comparu cet après-midi devant les jurés de la Sarthe

Christine, à qui il avait fallu passer la camisole de force, semble avoir maintenant retrouvé son calme.

(De notre envoyé spécial Jérôme et Jean Tharaud)

* *

J'ai dit hier aux lecteurs de *Paris-soir* les raisons qu'ont invoquées particulièrement les experts pour établir que les sœurs Papin n'étaient pas des aliénées quand elles ont commis leur crime. Mais comment soutenir que Christine et Léa ne sont pas des démentes ! s'écrient les gens qui sont, au contraire, persuadés de l'irresponsabilité de deux étranges créatures. Et voici les arguments et les faits sur lesquels ils s'appuient.

D'abord le père était un ivrogne fieffé et c'est même parce qu'il buvait et battait sa femme que le divorce a été prononcé contre lui. Un petit cousin des meurtrières a été enfermé quelque temps dans une maison d'aliénés. Impossible donc d'affirmer que cette famille Papin fut sans tare physiologique.

Elles-mêmes, les deux sœurs, étaient au moins des filles singulières. Elles pouvaient être d'excel-

lentes domestiques à qui on n'avait rien à reprocher cela n'empêche pas que leur vie fut bizarre. Elles ne sortaient pour ainsi dire pas, sauf quelques heures dans l'après-midi du dimanche. On ne leur vit jamais d'amoureux. Elles ne fréquentaient pas le cinéma. Elles ne portaient d'intérêt ni d'amitié à personne. Toute leur vie semblait concentrée sur l'affection exclusive qu'elles éprouvaient l'une pour l'autre et qui semble bien avoir été d'un caractère sensuel.

Cette vie renfermée, toute ramassée sur elle-même et détachée de tout le reste du monde ne leur fait-elle pas déjà une physionomie bien à part ? J'ajoute que dans l'affection passionnée qui unissait les deux sœurs, Christine dominait complètement par la volonté

..... (1)

Il y a deux ans à peu près, elles se rendent un jour ensemble chez

(1) Le seul exemplaire de *Paris-soir* du 30 septembre 1933 aujourd'hui disponible (Bibliothèque Nationale Per Micro. cote D 67) est, à cet endroit, énucléée d'une partie du texte des Frères Tharaud.

le maire de la ville. Christine prend la parole et dit qu'elle veut faire émanciper Léa pour que celle-ci puisse disposer librement de son argent.

Explications si embrouillées et dites d'un ton tellement fébrile que le maire envoie les deux sollicitieuses à son secrétaire général pour qu'elles lui racontent leur histoire. Après les avoir écoutées, celui-ci déclare qu'il les trouve « piquées », c'est sa propre expression, et s'en débarrasse à son tour sur le dos du commissaire central.

Les deux sœurs s'étaient plaintes de séquestration

Le commissaire dit alors qu'elles s'étaient plaintes de séquestration et qu'elles avaient donné l'impression de se croire persécutées, si bien qu'il prévint M. Lancelin et lui dit qu'à sa place il ne garderait pas ces filles chez lui.

Ce qui réduit d'une part les déclarations du commissaire, c'est d'abord que des gens simples, sans être atteints de folie le moins du monde, s'embrouillent et se passionnent souvent dans leurs explications.

Ensuite, si le commissaire avait eu l'impression nette de se trouver en face de persécutées véritables se serait-il contenté d'avertir M. Lancelin d'une façon tellement vague que celui-ci déclare aujourd'hui ne pas se rappeler du tout le conseil qu'il aurait reçu. Evidemment, il y a là-dessus grande matière à discussion.

Les partisans de la folie font aussi

grand état des circonstances atroces où le drame se déroula. Ils invoquent en particulier la rage sadique avec laquelle les meurtrières se sont acharnées sur M^{lle} Lancelin, la curiosité morbide qui leur a fait relever les jupes et le linge de leurs victimes pour y découvrir ce que l'une d'elle a appelé un jour « le secret de la vie » :

— Je cherchais à trouver quelque chose, a dit Christine, sans expliquer davantage ce qu'elle pouvait bien chercher, et les blessures impossibles à décrire qu'elles ont faites à la jeune fille.

A quoi les partisans de la responsabilité complète objectent que, sitôt leur crime accompli, elles ont fait preuve d'un sang-froid qui exclut l'idée de la folie. Elles ont nettoyé le couteau qui avait servi à leur boucherie, l'ont soigneusement mis à sa place, sont remontées chez elles, se sont lavées, couchées ensemble et, d'après leurs propres aveux, après avoir dit : « Eh bien ! en voilà du propre ! » se sont consultées froidement sur ce qu'elles diraient au commissaire de police quand il viendrait les arrêter.

Simulation ou folie ?

Mais voici du nouveau !

Pendant cinq mois et demi, jusqu'au milieu de juillet dernier, les déclarations des deux sœurs parfaitement concordantes n'ont pas varié un instant, mais à partir du mois de juillet, changement complet.

Le 12 juillet, Christine fait une scène épouvantable qui ressemble tout à fait Rà (2) une crise d'hystérie. Dans le dortoir de la prison, elle se dresse sur son lit, pousse des cris atroces, court à travers la salle, saute sur les lits de ses codétenues et finalement, s'agrippant par un saut incroyable aux barreaux de la fenêtre dont l'appui était fort élevé, elle hurle qu'elle voit sa sœur pendue à un arbre, les jambes brisées.

Il est vrai que Christine aurait dit plus tard au gardien-chef qu'elle avait joué ce jour-là la comédie pour qu'on la réunit à sa sœur.

Naturellement on n'en fit rien. Les deux sœurs restèrent séparées. Cependant s'étant retrouvées ensemble à l'occasion d'une confrontation, nouvelle scène de Christine qui prononce sans relâche, avec passion, ces mots :

— Veux tu ? Veux tu ?... Dis oui...

Dis oui... qui resteraient inexplicables s'il n'y avait entre elles deux des relations plus troubles.

Après ces manifestations de caractère sadique, coup de théâtre.

Christine revient sur ses déclarations premières, disant qu'elle avait un retour de mémoire, que jusqu'ici elle avait toujours menti et que les circonstances véritables dans lesquelles se déroula le drame n'ont rien à voir avec ce qu'elle avait précédemment raconté. Depuis lors elle affirme que lorsqu'elle est rentrée chez elle, M^{me} Lancelin ne lui avait fait aucun reproche et ne l'avait nullement menacée, pour la bonne raison que dès que Christine

eut entendu ouvrir la porte, elle quitta sa sœur, descendit précipitamment l'escalier et avant même que sa maîtresse eût pu ouvrir la bouche, elle se rua sur elle, lui arracha les yeux et se mit à l'assommer avec un pichet d'étain qui se trouvait dans sa main.

Christine donne ainsi à son acte un caractère de pure folie.

Camisole de force... Grève de la faim

A partir de cette déclaration sa conduite pendant quelque temps offre tous les caractères de la démence. Elle essaie de s'arracher les yeux « pour voir l'effet que cela fait » dit-elle. Mais elle n'y réussit pas aussi bien qu'avec sa victime et ne se fait que de légères ecchymoses.

Pendant on lui passe la camisole de force et elle trouve le moyen (ce qui ne saurait être de la simulation !) de briser le maillot comme on dit dans les prisons. Elle revient ensuite à un état plus paisible, mais toujours anormal, se livrant, au milieu du dortoir, devant ses codétenues, à un acte d'érotisme.

Après quoi elle passe des journées entières à genoux dans sa cellule, s'accusant elle-même, négligeant de prendre toute nourriture, faisant, pendant trois jours, la grève de la faim, faisant avec sa langue des croix sur le sol et sur les murs, demandant à voir son avocate, M^{me} Germaine Brière, seule à

(2) La coquille est dans le texte de l'article.

passé au loin est aussitôt considéré comme le fourgon qui, dans quelques minutes, va amener au Palais les deux sœurs.

Midi 45... Dans la salle d'audience, il n'y a encore que les jurés qui occupent les bancs des témoins, les journalistes assis aux bancs habituellement occupés par les avocats, puis les initiés dans le fond du prétoire.

Seuls, sept soldats, baïonnette au canon, sont dans l'enceinte réservée au public, ce dernier, d'ailleurs, n'entre que très lentement, distillé, dirait-on, au compte-gouttes. Chaque fois que la porte s'ouvre, trois personnes seulement pénètrent, mais par contre un lourd murmure nous parvient, celui de la foule qui, massée devant les fenêtres, essaie vainement de franchir un barrage infranchissable.

A 13 h 30 une sonnerie grêle se fait entendre et aussitôt : — Messieurs, la Cour...

Cinq minutes plus tard, à l'extrémité du long banc où je suis assis, Léa puis Christine Papin prennent place, séparées l'une de l'autre par un gendarme.

Eh bien non !... Cela révolte, mais les accusées, aux traits jeunes quoique fatigués par le séjour en prison, n'ont rien des filles démoniaques dont on nous a parlé.

A vrai dire, cependant, la cadette est beaucoup plus sympathique.

L'interrogatoire

Après les rituelles questions d'identité posées aux accusées, la prestation de serment des jurés, la constitution de la partie civile de Mr Moullière, la lecture de l'acte d'accusation, très court, le président, M. Beucher, de la cour d'appel d'Angers, commence l'interrogatoire de Christine et de Léa Papin.

M. Lancelin mari et père des deux victimes et Mr Bingard, son beau-frère, se tournent vers les deux sœurs cependant qu'un long frisson passe sur l'assistance à l'évocation de l'horrible scène de carnage.

Georges Oubert.

Paris-soir
8 octobre 1933

L'affaire Papin et les experts

(Par Jérôme et Jean Tharaud)

Le ténébreux procès des sœurs Papin dont j'ai rendu compte aux lecteurs de « Paris-soir » a éveillé en moi un certain nombre de réflexions qui m'obsèdent.

Le crime était patent. Aucune des circonstances effroyables de son exécution n'était restée dans l'ombre. L'affaire tournait toute entière autour de la responsabilité des deux étranges accusées. Avaient-elles agi l'une et l'autre dans une crise de démence ou en pleine conscience? Le rôle des experts médicaux venait au premier plan.

Un premier expert fut nommé : M. Schutzenberger, directeur de l'hospice des aliénés du Mans. Il put examiner les meurtrières presque aussitôt après le crime, à l'état frais, comme on dit. Et pendant les mois qui suivirent, il eut tout le temps de les observer à loisir. Au bout de deux mois, son impression était qu'il se trouvait en face de deux êtres parfaitement responsables. Cette impression surprit peut-être le juge d'instruction qui, au premier aspect du crime, avait jugé qu'on se trouvait en face d'un acte de folie. Toujours est-il qu'à sa demande deux nouveaux experts furent adjoints à M. Schutzenberger : MM. Baruk et Truelle, l'un directeur de l'hospice des aliénés

d'Angers, l'autre chef de service à Sainte-Anne. Les deux derniers examinèrent les détenues, chacun deux fois une demi heure. Après quoi ces trois messieurs signèrent un rapport concluant que les inculpées n'étaient atteintes, ni dans leurs ascendants, ni personnellement, d'aucune tare physiologique, qu'elles étaient parfaitement normales, et, par conséquent responsables.

Ce premier rapport venait d'être établi, signé et déposé, quand des faits nouveaux se produisirent. L'état mental de Christine Papin, l'aînée des meurtrières parut se modifier tout à coup. Elle fit des scènes de violence, d'érotisme, de sadisme, et de mysticité, auxquelles elle ne s'était jamais livrée jusque-là. Nouvel examen de M. Schutzenberger ; et comme après l'une de ses crises l'accusée elle-même lui confesse, et aussi au gardien-chef, qu'elle a joué la comédie, afin d'être réunie à sa sœur, M. Schutzenberger, se fondant sur cet aveu, juge inutile de faire intervenir à nouveau ses deux collègues, et dépose un second rapport signé de lui seul cette fois.

C'est après ces crises nouvelles, qui semblaient à ses défenseurs éclairer d'un jour nouveau la mentalité de Christine et les rapports qui unissaient les deux sœurs,

qu'ils allèrent trouver le docteur Logre et lui apportèrent l'ensemble des faits que Me Germaine Brière, qui visitait constamment ses clientes, avait pu observer au jour le jour. Le docteur Logre, ayant examiné le dossier qu'on lui apportait, se résolut alors à intervenir au procès car il lui parut évident que les rapports déposés par ses confrères aboutissaient à des conclusions qu'il ne pouvait accepter.

Le premier rapport signé par les trois experts ne faisait en effet aucun état ni de l'alcoolisme du père des accusées ni de l'internement d'une de leurs cousines dans un asile d'aliénés, ni du fait que le frère de leur mère s'était pendu. Il tenait aussi comme négligeables les témoignages du maire, de son secrétaire et du commissaire central qui, l'un les avait trouvées « excitées », l'autre « piquées », l'autre « persécutées ». Il ne s'arrêtait pas non plus à certains détails du crime qui indiquaient nettement du sadisme, ni à cet arrachement des yeux avec les doigts qui ne s'est jamais vu en dehors des cas de démence. Quant au second rapport, auquel ni M. Baruk ni M. Truelle n'avaient collaboré et qui tenait pour non avenues les singulières scènes dans la prison, dont j'ai parlé, le docteur Logre n'en était pas satisfait pour des raisons que je dirai tout à l'heure.

Il n'est naturellement pas question de contester un instant la compétence, et encore moins l'honorabilité de ces quatre savants. L'intéressant est d'étudier la façon dont les experts médicaux peuvent exercer actuellement la mission qui

leur est confiée, et comment leurs dépositions peuvent influencer un jury.

A l'audience, le témoignage du docteur Logre fut mis en pièces par l'accusation. Il parlait et n'avait jamais vu les accusées ! Vous entendez d'ici le réquisitoire de la partie civile et de l'avocat général. « Comment ! Messieurs les jurés, vous avez devant vous trois hommes, trois savants éminents qui eux, ont vu les criminelles ; qui vous affirment qu'elles sont normales ; et vous en avez un quatrième qui, lui, n'a jamais vu ni Christine ni Léa Papin et qui a la prétention d'opposer son opinion à celle, unanime, des trois autres ! Comment pourriez vous hésiter ? Si vous étiez malade, entre un médecin qui ne connaîtrait votre état que par correspondance, et un autre qui vous aurait vu, palpé et ausculté, dans lequel auriez vous le plus confiance ? »

On devine l'effet qu'un pareil argument peut produire sur des jurés. Mais les deux experts étrangers à la ville du Mans n'avaient vu les accusées qu'une heure en tout, deux mois après le crime, et jamais en état de crise, ce qui, médicalement, équivaut presque à ne pas les avoir vues du tout. En sorte qu'il est permis de dire qu'ils étaient exactement dans la même situation que le docteur Logre. Il reste que le docteur Schutzenberger, lui, a vu, a suivi les meurtrières, et que le docteur Logre ne les a jamais examinées. Il n'en avait pas le droit, n'étant pas officiellement désigné.

Mais peut-on dire que le docteur Schutzenberger avait à sa disposition les moyens nécessaires à l'étude de maladies d'un caractère

particulier ? Sans doute a-t-il pu se faire une idée de leur état général, mais pour étudier leur état mental il lui eût fallu des moyens dont il ne disposait pas, une clinique, un laboratoire, des surveillants dressés à l'observation de malades spéciaux, bref tout ce qui est nécessaire à un examen véritablement scientifique. Or, actuellement, en France, cette clinique, ce laboratoire, cette surveillance qui devrait, dans certains cas, s'exercer plusieurs mois, n'existe dans aucune prison. Et, moins qu'ailleurs, dans celle du Mans, où c'est dans une sorte de bouge que se fait la réunion du médecin et des inculpés soumis à son examen. Dans ces conditions, à part quelques considérations médicales élémentaires, l'examen se borne à de vagues propos échangés entre le médecin et le patient, qui ne sont pas de nature à apporter beaucoup de lumière sur des cas très complexes. Et sans nier l'intérêt qu'il y a à prendre contact avec l'inculpé (ce qui serait absurde), on peut dire que les conditions misérables dans lesquelles ce contact a lieu lui retirent beaucoup de la valeur que, naturellement, les jurés accordent au fait d'avoir vu.

Autre chose. Dans les maladies mentales, l'observation directe du sujet n'a pas la même importance que dans les maladies que l'on pourrait appeler physiques. Il y a tels signes, tels indices (qu'on les ait observés soi-même, ou qu'on n'en ait eu connaissance que par témoignage, peu importe), qui sont révélateurs d'un état psychique. Ces signes là, le docteur Logre les a connus aussi bien que le docteur

Schutzenberger, soit par Me Germaine Brière, soit par les dires des surveillants et des co-détenues, soit par le second rapport de M. Schutzenberger lui-même.

Il est vrai que toutes les circonstances qui font l'objet de ce second rapport, et auxquelles M. Logre trouve un particulier intérêt, M. Schutzenberger les déclare négligeables parce qu'une fois Christine a dit qu'elle avait joué la comédie. Mais d'autres scènes à caractère de folie caractérisée ont suivi cet aveu, sur une durée de cinq ou six semaines. Etaient-elles, elles aussi, de la simulation ? D'autres part, l'aveu même de la simulation peut être quelquefois un signe de démente. Il n'est pas rare que des fous aient la manie de s'accuser eux-mêmes, comme l'a fait souvent Christine pendant des crises d'autoaccusation au cours desquelles elle traçait des croix sur le sol avec sa langue... Un célèbre acteur du Théâtre-Français, enfermé dans une maison de santé quelque temps avant sa mort se jeta un beau jour du second étage de la cour. On le releva, comme on pense, en assez piteux état. Alors, lui, se penchant à l'oreille de son médecin, lui dit d'un ton confidentiel : « Je suis un simulateur ! » Ce qui ressemblerait à du Molière si ce n'était triste à pleurer.

De tout cela, M. Logre concluait que l'ensemble des faits qui figuraient au dossier ne lui permettait pas d'affirmer scientifiquement que les sœurs Papin avaient agi dans une crise de folie, mais que l'examen auquel s'étaient livrés ses confrères permettait certainement moins encore d'assurer qu'elles

étaient normales. Aussi demandait-il une nouvelle expertise. Et une expertise qui ne fut pas faite, celle-là, comme on les fait dans les prisons, avec si peu de moyens et dans des conditions si précaires qu'on peut dire que la médecine mentale pratiquée dans les maisons d'arrêt retarde de cent ans sur la technique en usage partout ailleurs.

Mais mettez vous, je vous prie, dans l'esprit d'un juré entendant de pareils propos : « Des cliniques, des laboratoires, des infirmiers spéciaux pour prisons ! Il ne manque plus que cela ! pense-t-il en lui-même. Augmenter encore nos impôts pour des gens qui ne méritent que la corde ! » Et un paysan de la Sarthe, comme de tout autre département, a aussi bien de la difficulté à admettre qu'une ponction lombaire, ou tout autre opération qu'indiquerait M. Logre comme absolument nécessaire, pût apporter des éclaircissements sur l'état mental de la conduite d'un individu. Hé, non, cela n'intéresse pas un juré. Tout se réduit pour lui, et l'accusation le sait bien, à cette idée très simple : « Les experts ne sont pas d'accord. Quel est celui qui a le plus de titres, et par conséquent celui auquel il convient d'accorder le plus de confiance ? »

Alors, dans ce procès atroce, il y eut un intermède comique : le débat dans lequel, de chaque côté de la barre, l'accusation et la défense essayèrent d'opposer l'un à l'autre les deux experts les plus illustres, M. Truelle et M. Logre.

Evidemment, beaucoup plus qu'une discussion d'idées, cela

passionnait les jurés ! Il fallut révéler que M. Logre était sorti premier d'un concours, que M. Truelle avait passé lui aussi, mais où il n'avait pas été reçu à un rang si avantageux. Ici, M. Logre marque un point. Mais quand le chef de l'état fut assassiné par Gorguloff, qui choisit-on dans une affaire aussi grave pour examiner l'assassin ? M. Logre ou M. Truelle ? « M. Truelle, Messieurs les jurés ! ». M. Logre, cette fois encore, fut bien choisi par la défense, mais qui donc l'emporte, M. Logre ou M. Truelle ! « M. Truelle, Messieurs les jurés ! » Et dans cette affaire Nozières, qui affole aujourd'hui l'opinion, qui donc le tribunal de la Seine a-t-il désigné encore comme expert ? « M. Truelle, Messieurs les jurés ! » Et en écoutant tout cela, je songe à ce que me disait un avocat l'autre jour : « La cour d'assises, c'est le guignol. »

Conclusion : Qu'il reste un doute très grave sur la responsabilité des sœurs Papin, c'est l'évidence même. Qu'un supplément d'enquête médicale fût nécessaire, j'en suis aussi persuadé. Etant donné les réponses par oui ou par non qu'on demande à un jury, ce supplément d'enquête ne pouvait être accordé. J'avais d'ailleurs l'impression que nulle hésitation sur la responsabilité des deux criminelles ne pouvait effleurer l'esprit du jury, parce qu'il ne pouvait comprendre les raisons de M. Logre. Elles dépassaient de beaucoup la moyenne de ces esprits qui certes, ne manquaient pas de bon sens, mais auxquels échappaient complètement des considérations d'un ordre qui ne leur est pas

familier. Ce qu'ils ont bien prouvé en n'accordant pas à Christine Papin les circonstances atténuantes.

De toute cette affaire, il ressort clairement qu'il est indispensable de créer, dans les prisons, des cliniques où l'on pourrait scientifiquement observer, avec les instruments et le personnel nécessaires,

les accusés d'un genre aussi spécial que ces étranges créatures.

Telles étaient les réflexions que je me faisais en quittant l'audience dans le flot du public et des soldats de garde qui nous poussaient vers la porte « Sans un regret, sans une larme... » chantonnait allègrement l'un d'eux en remettant sa baïonnette au fourreau.

Spinoza contre les herméneutes

« Et ainsi arrive-t-il que quiconque cherche les vraies causes des prodiges et s'applique à connaître en savant les choses de la nature, au lieu de s'en émerveiller comme un sot, est souvent tenu pour hérétique et impie et proclamé tel par ceux que le vulgaire adore comme des interprètes de la Nature et des Dieux. Ils savent bien que détruire l'ignorance, c'est détruire l'étonnement imbécile, c'est-à-dire leur unique moyen de raisonner et de sauvegarder leur autorité. »

Spinoza.

Ce que peut apporter la lecture de Spinoza à des lecteurs de Freud : une théorie du désir débarrassée du manque, une théorie de la vérité débarrassée du sens, une théorie du sens débarrassée de lui-même. Soit, peut-être, pour ceux qui jusque-là voudraient le suivre : une théorie de l'interprétation débarrassée des herméneutes. Que ces quatre points — on en pourrait trouver d'autres — puissent sembler autant de paradoxes justifie l'utilité de cette lecture et, peut-être, l'opportunité du présent article, qui n'a d'autre but que d'en suggérer l'idée et d'en faciliter l'effectuation.

I — UNE THÉORIE DU DÉSIR DÉBARRASSÉE DU MANQUE

« Ce qu'on n'a pas, ce qu'on n'est pas, ce dont on manque, voilà les objets du désir et de l'amour¹. » Tel est, dans sa formulation platonicienne, le lieu commun du désir : lieu *vide*, et le désir serait ce

1. Platon, *Le Banquet*, 200 (trad. E. Chambry).

vide même, tout entier du côté du manque et du néant. Lieu *commun*, à travers les siècles : Sartre, par exemple, ne dira pas autre chose : « L'homme est fondamentalement désir d'être »², et « le désir est manque »². D'où le malheur toujours : si le désir est manque, il ne peut que souffrir de soi sans jouir jamais de sa satisfaction ; car celle-ci l'annule en même temps qu'elle l'accomplit (« le plaisir est la mort et l'échec du désir »³ : *post coitum omne animal triste...*), et rend par là impossible la joie qu'il en espérait. Dialectique de la déception, donc, dont Schopenhauer avait déjà montré la terrible répétitivité. Le désir s'abolit dans sa satisfaction et ne trouve plus, en lieu et place du bonheur qu'il en espérait, que l'*ennui* de son absence. Désirer, c'est manquer — donc souffrir ; ne plus désirer, c'est s'ennuyer. « La vie donc oscille, comme un pendule, de droite à gauche, de la souffrance à l'ennui...⁴ » Dialectique du désir, dialectique du manque, dialectique du malheur — dialectique du néant, en un mot, comme toute dialectique qui se respecte. Il faut alors un Dieu pour combler ce manque, des philosophes pour s'y résigner, des thérapeutes pour l'aménager : des prêtres pour nous promettre le bonheur, des philosophes pour justifier le malheur, et des psychanalystes pour le supporter... Il était normal que le recul des uns favorisât le progrès des autres, normal et indifférent ; c'est tristesse toujours, et superstition. Spinoza propose autre chose⁵.

Le point de départ en est métaphysique, strictement : « Chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce (*conatur*) de persévérer dans son être⁶. » Cet effort (*conatus*) n'est pas autre chose que son être même (son essence), en tant qu'il est en acte. Nulle potentialité, ici, nulle virtualité, nulle négativité : l'être est ce qu'il est (c'est-à-dire ce qu'il fait : *agendi potentia sive existendi vis*⁸ sont une seule et même chose),

2. Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, réimpr. 1969, p. 652.

3. Sartre, *ibid.*, p. 467.

4. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. Burdeau-Roos, P.U.F., rééd. 1978, p. 394.

5. Freud aussi, me semble-t-il ; mais l'objet du présent article n'est pas de le montrer. Il ne sera ici question que de Spinoza, à dessein : mon idée est que le rapport Spinoza-Freud (de même d'ailleurs, notons-le en passant, que le rapport Marx-Spinoza ou, aussi bien, Marx-Freud) n'est pensable en toute rigueur ni dans Freud ni dans Marx, mais *dans Spinoza*. Cet article voudrait donner à chacun l'envie, pour son compte, de s'y risquer.

6. Spinoza, *Ethique* III, prop. 6. Sauf exception (auquel cas nous utiliserons le texte latin), nos références aux œuvres de Spinoza renvoient à la traduction de Ch. Appuhn, rééditée en quatre volumes, chez Garnier-Flammarion. Les passages soulignés le sont par nous.

7. Cf. par ex. *Ethique* III, prop. 7.

8. « Puissance d'agir ou force d'exister » : *ibid.*, déf. générale des affections, explication.

et ne *manque* de rien. L'être est puissance, ici et maintenant, c'est-à-dire force, action ou énergie. Ce que Spinoza appelle *conatus* (effort), ce n'est pas l'être en puissance mais au contraire la puissance de l'être, en tant qu'elle est (toujours) en acte, c'est-à-dire l'être lui-même (le réel, la nature) en tant que chacun de ses modes s'efforce (*conatur*) d'être et n'est rien d'autre, ici et maintenant, que cet effort.

Cela, dans l'homme, cette puissance, cet effort (puissance de vivre, effort d'exister), a nom : *désir* (*cupiditas*), qui est « l'essence même de l'homme »⁹, ce qu'il est et ce qu'il fait, et ce qui le fait être ce qu'il est et faire ce qu'il fait. Plus exactement, le désir est cette force en tant que nous en avons (bien qu'inadéquatement) conscience, Spinoza réservant d'ordinaire le nom d'*appétit* (*appetitus*) au désir non conscient de lui-même¹⁰. Mais cela ne change rien à sa nature réelle : « Que l'homme, en effet, ait ou n'ait pas conscience de son appétit, cet appétit n'en demeure pas moins le même¹¹. Ce pourquoi il n'y a en réalité aucune différence (« *nulla est differentia* »¹²) entre désir et appétit, les deux étant « l'essence même de l'homme, de la nature de laquelle suit nécessairement ce qui sert à sa conservation¹³; et l'homme est ainsi déterminé à le faire... »¹². D'ailleurs, même lorsqu'il est conscient de son désir, l'homme en ignore les causes, et est pour cela d'autant plus déterminé qu'il n'en a pas conscience, c'est-à-dire d'autant moins libre qu'il se figure davantage l'être¹⁴. Où se brise, à jamais, toute philosophie de la conscience et du libre-arbitre. Il n'y a que du désir, lequel, conscient ou non (*nulla est differentia...*), n'est jamais, dans notre âme, que « l'effort pour affirmer l'existence de notre corps »¹⁵, c'est-à-dire le *conatus* dans la multiplicité fluctuante et contradictoire de ses occurrences. L'appétit sexuel, tel que Spinoza le nomme (« *libido* »¹⁶) et strictement le définit (« *coeundi cupiditas* »¹⁷), en donne assez bien l'idée mais n'en épuise pas la puissance. Celle-ci est coextensive à la vie : « J'entends donc par le mot de Désir tous les efforts, impulsions, appétits et volitions de l'homme, lesquels varient

9. *Ibid.*, déf. 1 des affections.

10. *Ibid.*, déf. 1 des aff., avec l'explic., et scolie de la prop. 9.

11. *Ibid.*, déf. 1 des affections, explication.

12. *Ibid.*, scolie de la prop. 9.

13. C'est-à-dire non seulement à sa survie mais à la conservation de son degré de puissance ; il s'agit de vivre *le plus possible*, c'est-à-dire le plus longtemps possible mais aussi *le mieux possible*.

14. Cf. par ex. *Eth.* I, Appendice, et II, scolie de prop. 35.

15. *Eth.* III, prop. 10, démonstration.

16. *Eth.* III, déf. 48 des affections.

17. *Ibid.*, explication (« désir du coït »).

suivant la disposition variable d'un même homme et s'opposent si bien les uns aux autres que l'homme est traîné en divers sens et ne sait où se tourner...¹⁸ » Vivre, c'est désirer ; et le désir est la vie même, en tant qu'elle s'oppose à la mort (en tant qu'elle s'efforce de persévérer dans l'être), c'est-à-dire en tant qu'elle *désire* vivre et n'est rien d'autre que ce désir, dans le jeu indéfini, variable et conflictuel de ses manifestations. Mais la vie n'est rien : il n'y a que des vivants. Le désir est pour cela « la nature même ou l'essence *de chacun (uniuscujusque)* »¹⁹, homme ou cheval, insecte ou poisson, ivrogne ou philosophe²⁰. Le désir est donc bien, en général, « l'essence même de l'homme », en tant que celui-ci veut « persévérer dans son être », c'est-à-dire vivre et rester homme²¹. Mais l'homme n'est rien : il n'y a que des individus ; et nulle essence qui ne soit singulière : « le désir de chacun diffère du désir d'un autre autant que la nature ou essence de l'un diffère de l'essence de l'autre »²². L'essence de Narcisse, par exemple²³, est de désirer *rester* Narcisse ; en quoi son désir (fût-ce au prix de *s'imaginer* autre) se désire lui-même. Cercle, donc, mais sans vice ni manque : le désir est l'essence même de l'homme en tant qu'il désire désirer.

Ou si *manque* il y a, il ne peut être qu'imaginaire : non pas ce qu'est le désir, mais ce qu'il n'est pas, et que nous imaginons qu'il est. Regardons-y de plus près. L'essentiel se joue ici, peut-être. On ne pourra se débarrasser vraiment du manque qu'à la condition d'en comprendre la fantomatique réalité. Essayons.

Qui dit *manque* dit deux choses : finitude et négativité²⁴. Ce que nous apprend Spinoza, tel du moins que je le lis, c'est que l'une ne va pas sans l'autre, parce qu'elle n'en est que le revers et n'a d'être (négatif) que dans la positivité (finie) de la première. Car « "être fini" est, en réalité,

18. *Eth.* III, déf. 1 des aff., explication.

19. *Eth.* III, démonstration de la prop. 57.

20. Cf. *ibid.*, le scolie de la prop. 57.

21. Car le *conatus* est toujours persévérance d'un être *déterminé* : « Un cheval, par exemple, est détruit aussi bien s'il se mue en homme que s'il se mue en insecte... » (*Eth.* IV, préface.)

22. *Ethique* III, démonstration de la prop. 57. Cf. aussi, sur cette question, l'article de R. Misrahi, « *Spinoza en épigraphe de Lacan* », *Littoral*, n° 3/4 (février 1982), pp. 73-85.

23. Exemple qu'on ne trouve pas chez Spinoza, mais dont le *Court Traité* suggère l'idée : « La connaissance que nous avons du corps n'est pas telle que nous le connaissons tel qu'il est ou parfaitement, et cependant quelle union ! Quel amour !... » (*Court Traité*, II, XXII, 2).

24. Un être infini, en effet, ne manque de rien, et ne pose que « l'affirmation absolue » (*Eth.* I, sc. 1 de la prop. 8) de sa propre existence.

une négation partielle »²⁵ ; c'est n'être pas infini, l'infinité étant, selon Spinoza, la seule positivité absolue²⁶. Mais elle n'existe qu'en Dieu (dans le *tout* de la nature), dont l'homme est une partie, certes, mais « extrêmement limitée et infiniment surpassée »²⁷ par beaucoup d'autres. Point de désir, pour l'homme, point de puissance, qui ne soient finis ; et point de finitude sans limite. D'où la négation : « *determinatio negatio est* »²⁸, la limitation est une négation. Cela vaut pour tout corps, dès lors qu'il est fini et peut, à ce titre, être considéré en tant que *figure* : car « il est manifeste que la pure matière considérée comme indéfinie ne peut avoir de figure et qu'il n'y a de figure que dans des corps finis et limités. Qui donc dit qu'il perçoit une figure, montre par là seulement qu'il conçoit une chose limitée, et en quelle manière elle l'est. Cette détermination donc n'appartient pas à la chose en tant qu'elle est, mais au contraire elle indique à partir d'où la chose n'est pas »²⁸, c'est-à-dire qu'elle l'exprime non selon son être (« *juxta suum esse* ») mais selon son non-être (« *ejus non esse* ») ou, en d'autres termes, « selon ce qu'elle n'est pas »²⁹. Où l'on retrouve le néant : « Ce qu'on n'a pas, ce qu'on n'est pas, ce dont on manque... » Et, pour toute vie finie, l'infini de la mort. Car la mort n'est rien, sans doute, — ce pourquoi le sage aucunement n'y pense³⁰ ; mais ce *rien* dé-limite notre vie (ce pourquoi l'ignorant s'en affole, qui prête imaginativement à ce rien une réalité qu'il n'a pas). Ainsi, le *manque* : il n'est rien, sans doute ; mais ce *rien* dé-limite mon désir. Et ici aussi, *determinatio negatio est* : le désir, en tant qu'il est dé-terminé (comme degré *limité* de puissance, c'est-à-dire en tant que je ne suis pas Dieu), exprime cette puissance finie, non *selon son être* (*juxta suum esse...*) mais *selon son non-être* (*ejus non esse...*), c'est-à-dire *selon son manque*. Le manque n'est donc pas la réalité du désir, mais sa limite (en tant qu'il est fini) et sa négation : il indique à partir d'où ma puissance n'est pas. Il n'est pas l'être du désir, mais son

25. *Ethique* I, scolie 1 de la prop. 8.

26. Cf. le livre I de l'*Ethique*, en entier, et spécialement la prop. 11, avec ses démonstrations et son scolie.

27. *Ethique* IV, Appendice, chapitre 32.

28. *Lettre 50*, à Jarig Jelles. Il s'agit ici de géométrie ; mais n'oublions pas que l'*Ethique* se donne entre autres pour but, « *more geometrico* », de considérer « les actions et les appétits humains comme s'il était question de lignes, de surfaces et de solides... » (*Eth.* III, préface).

29. Traduction de R. Misrahi (dans la *Pléiade*) pour « *ejus non esse* ». P. Macherey (*Hegel ou Spinoza*, Paris, Maspero, 1979, pp. 158-180) donne de ce texte un commentaire approfondi (et, légitimement, anti-hégélien), mais qui me semble en réduire quelque peu la portée.

30. Cf. *Ethique* IV, prop. 67.

néant — auquel, comme l'ignorant fait de la mort, nous prêtons une réalité fantomatique (imaginaire) qui nous fascine et qui nous hante.

Tout être fini se dé-finit ainsi (négativement, c'est-à-dire du point de vue de l'imagination) par l'infini de ce qu'il n'est pas ; et sa puissance n'est dé-terminée (négativement) que par ses limites, qui sont d'impuissance. D'où l'ambivalence du désir (force et faiblesse, puissance et manque, vie et mort...), son apparente négativité, qui n'est pas autre chose que la dé-finition (dans l'imaginaire) de son être fini réel (comme puissance) par l'infini de son non-être (comme manque), de même qu'une figure géométrique n'est dé-limitée (la figure ne pouvant être « autre chose qu'une négation »³¹) que par l'espace indéfini qu'elle n'occupe pas et qui la borde. Le désir est puissance : puissance de vivre, puissance de jouir, puissance d'agir ; mais puissance *finie* : il n'est ainsi dé-terminé que par ses limites, qui sont de mort, de tristesse et de passion. Il est puissance d'exister : « *agendi potentia sive existendi vis* » ; mais le néant seul — qu'il n'est pas — lui donne la *figure* (imaginaire) de cet existant-ci, soumis à d'autres³² et (donc) à la mort³³. En tant qu'il est, il ne *manque* de rien ; mais en tant qu'il est fini, il manque (imaginativement) de tout ce qu'il n'est pas (qu'il imagine *pouvoir* être), et qui le dé-finit par ce manque même. Le faux infini (imaginaire) de nos désirs est ainsi l'expression de notre finitude réelle : c'est parce que nous ne sommes pas tout que nous désirons toujours quelque chose. Et le désirant, nous *imaginons* qu'il nous manque. Ainsi l'aveugle³⁴ imagine que la vue lui *manque*, parce que c'est ce manque qui (« par comparaison avec d'autres hommes (ou) avec son état passé »³⁵) le dé-finit comme aveugle ; mais à le penser dans sa vérité (au lieu de le comparer à ce qu'il n'est pas), c'est-à-dire dans son être (et non dans son non-être), on se rend compte que « l'on ne peut pas plus dire que cet aveugle est privé de la vue qu'on ne peut le dire d'une pierre, car, à ce moment-là, il serait aussi contradictoire que la vision lui appartînt qu'il le serait qu'elle appartînt à la pierre »³⁵.

On dira : cela ne change rien au désir de l'aveugle, qui est de voir. Spinoza le sait bien, et que tout désir se vit dans l'imaginaire. Car si « la privation n'est rien par elle-même »³⁵, si « une limitation (*determina-*

31. *Lettre 50*, à Jarig Jelles.

32. Cf. par ex. *Eth.* IV, axiome (et livre IV, en entier).

33. *Ibid.* (et spécialement le scolie de la prop. 20), ainsi que la prop. 8 du livre III, avec sa démonstration.

34. L'exemple, assez rude à penser, est donné par Spinoza : *Lettre 21*, à Guillaume de Blyenbergh.

35. *Lettre 21*, à Blyenbergh.

tum) n'exprime rien de positif mais seulement une privation d'existence »³⁶, il n'en reste pas moins que, comparant des êtres différents ou des moments différents d'un même être, nous donnons fantomatiquement à ce néant une réalité, imaginaire certes, mais dont nous croyons qu'elle cause ou justifie notre désir : si je désire cet objet, c'est parce qu'il me manque ; et s'il me manque, c'est qu'il est bon ; et parce qu'il est bon, il me manque et je le désire... Dialectique, si l'on veut, mais imaginaire seulement, et qui est, on le montrerait facilement, au cœur de toute religion. Il s'agit toujours d'hypostasier l'objet (absent) du désir, et de vivre la réalité (bien présente) de celui-ci comme *manque* (imaginaire) de celui-là. Et Dieu est ce qui manque, souverainement. Mais la logique réelle du désir est à l'inverse : ce n'est pas parce que cet objet est bon que je le désire, c'est parce que je le désire qu'il me paraît bon. Autrement dit : le désir n'est soumis à rien qu'à lui-même. « Il est donc établi par tout cela que nous ne nous efforçons à rien, ne voulons, n'appétons ni ne désirons aucune chose, parce que nous la jugeons bonne ; mais, au contraire, nous jugeons qu'une chose est bonne parce que nous nous efforçons vers elle, la voulons, appétons et désirons³⁷. » Renversement qui est peut-être l'enjeu essentiel du spinozisme, et où se joue non seulement le statut exact du désir (comme puissance finie), mais aussi le sens de toute vie (sens non-téléologique, ou qui ne l'est qu'imaginativement, et que le désir, loin de poursuivre, *produit*), et, pour qui veut bien y réfléchir, le destin même de la pensée.

Concluons sur ce point. Le désir n'est pas impuissance ; il est puissance finie. Il n'est pas manque ; il est finitude (degré *déterminé* de puissance). Et le « manque » (dans l'imaginaire) est cette finitude même, non telle qu'elle est (telle qu'elle est, elle ne *manque* de rien), mais telle qu'elle n'est pas et que, nécessairement, nous l'imaginons. Le *manque* ne mesure donc rien que « l'inconscience presque complète »³⁸ où nous sommes de nous-mêmes, de Dieu et des choses, c'est-à-dire que la faiblesse de notre esprit et la force de nos passions. Nous ne cessons pour cela de nous rêver autres que nous ne sommes, et d'en souffrir. Qui se connaît, au contraire, intégralement se contente³⁹. L'amour ou le contentement de soi-même (*acquiescentia in se ipso*), tel que le sage le connaît⁴⁰ — au lieu, comme l'ignorant, d'en rêver « les yeux ouverts »⁴¹

36. *Lettre 36*, à Hudde.

37. *Ethique III*, scolie de la prop. 9.

38. *Ethique V*, scolie de la prop. 42 (*quasi inscius*).

39. Cf. *Ethique III*, prop. 53, et *Eth. V*, en entier.

40. *Eth. IV*, prop. 52, et *V*, en entier.

41. *Eth. III*, scolie de la prop. 26 ; cf. aussi, *ibid.*, scolie de la prop. 55, et déf. 28 des affections et explication, ainsi que *Eth. IV*, prop. 55, 56, corollaire et scolie.

—, est ce repos joyeux dans la vérité : le vrai contentement de l'âme (*vera animi acquiescentia*)⁴² est contentement du vrai (*in veris acquiescere*)⁴³, c'est-à-dire non pas résignation mais, au contraire, béatitude⁴⁴. La sagesse est l'amour joyeux de la vérité; et cette béatitude « n'est pas le prix de la vertu »⁴⁵ mais, ici et maintenant, « la vertu elle-même »⁴⁵, c'est-à-dire la puissance⁴⁶ ou le désir⁴⁷, dans sa vérité — délivré de ses fantômes dans l'acte même⁴⁸ qui les connaît.

II — UNE THÉORIE DE LA VÉRITÉ DÉBARRASSÉE DU SENS

« Sens » est à prendre ici selon trois sens : téléologique, sémiologique, axiologique. Spinoza, dans sa théorie de la vérité, les récuse tous les trois. La vérité, à la considérer en elle-même, n'a ni finalité, ni signification, ni valeur. Nous ne pouvons ici, faute de place, qu'en esquisser la démonstration.

La vérité n'a pas de finalité. Elle ne *va* nulle part, n'annonce rien, ne promet rien. Elle n'est ni une parousie ni une révélation. Elle ne vise aucun but, ne cherche aucun résultat; et elle ne tend même pas vers elle-même. La vérité en effet, pour Spinoza, n'est pas une réduplication du réel, son double idéal ou discursif, son corrélat de pensée — auquel cas, séparée de l'être, elle ne pourrait (pour être vraie) qu'y *tendre*, et trouverait en dehors d'elle-même sa finalité et son exigence, son objet et sa garantie. Le parallélisme des attributs, ou ce qu'on appelle tel (l'expression n'est pas de Spinoza), suppose au contraire que la vérité d'une idée est une détermination purement *intrinsèque*⁴⁹, certes, mais aussi strictement *objective* : la vérité ne manque de rien, elle non plus, et n'a pas « moins » d'être (ni « plus ») que les corps étendus. Pour une raison bien simple : c'est que pensée et étendue (soit les deux attributs qu'il est donné à l'homme de connaître) ne sont pas deux réalités différentes (ou deux moitiés différentes du réel) mais *un seul et même*

42. *Eth.* V, scolie de la prop. 42.

43. Par ex. *Eth.* IV, Appendice, chapitre 32.

44. *Eth.* V, prop. 36, corollaire et scolie, et prop. 42, démonstration et scolie.

45. *Eth.* V, prop. 42.

46. *Eth.* IV, déf. 8.

47. *Ibid.*, et *Eth.* III, prop. 7, 8, 9 et scolie.

48. Cf. *Eth.* III, prop. 3, et V, et prop. 38, 40, 42 et sc.

49. Cf. *Eth.* II, déf. 4. Il en résulte que « nous pouvons avoir des idées vraies de modifications non existantes » (I, sc. 2 de la prop. 8). Sur ce problème difficile, cf. aussi II, 8, corollaire et scolie, et G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, (éd. de Minuit, 1968), pp. 174 sq.

être ou, pour parler comme Spinoza, « une seule et même substance comprise tantôt sous un attribut, tantôt sous l'autre »⁵⁰. Il n'y a donc pas deux mondes, comme le voulait Platon, ni une infinité (correspondant à l'infinité des attributs), comme le craignait Schuller⁵¹, mais un seul : « Et ainsi, que nous concevions la nature sous l'attribut de l'étendue ou sous l'attribut de la pensée ou sous un autre quelconque, nous trouverons un seul et même ordre ou une seule et même connexion de causes, c'est-à-dire *les mêmes choses (hoc est easdem res)* suivant les unes des autres⁵². » Par exemple l'âme et le corps, en l'homme⁵³. Or cet ordre des causes — qui est l'ordre de la nature, et le seul réel — ne comporte que des causes *efficientes*, c'est-à-dire qu'il exclut radicalement tout finalisme, lequel n'est jamais qu'une fiction de notre imagination qui étend à la nature entière ce qu'elle croit savoir (parce qu'elle en ignore les causes)⁵⁴ de notre désir. La nature au contraire, sous tous ses attributs, n'est soumise qu'à l'efficacité des causes (c'est-à-dire qu'à sa nécessité immanente), et ne connaît ni buts ni projets : « La Nature n'agit pas pour une fin ; cet Etre éternel et infini que nous appelons Dieu ou la Nature, agit avec la même nécessité qu'il existe... N'existant pour aucune fin, il n'agit donc aussi pour aucune ; et comme son existence, son action aussi n'a ni principe, ni fin⁵⁵. » Cet ordre des causes est « le même » (*idem est*)⁵⁶ sous l'attribut pensée et sous l'attribut étendue : « la puissance de penser de Dieu est égale à sa puissance actuelle d'agir »⁵⁷, ce qui signifie que tout le rationnel est réel et que tout le réel est rationnel. Et cela est vrai aussi lorsqu'il est le plus déraisonnable.

L'animal, l'ivrogne, l'enfant ou le fou ne sont pas moins rationnels (bien que moins raisonnables) que le sage, et sont connaissables autant

50. *Eth.* II, scolie de la prop. 7.

51. Cf. sa *Lettre 63*, dans la correspondance de Spinoza, et la réponse de celui-ci (*Lettre 64*).

52. Il y a donc bien *parallélisme*, puisque la concaténation des causes reste interne à chaque attribut : une idée n'a jamais pour cause qu'une autre idée (II, 5, 6, 7 et sc.) et reste distincte de l'objet dont elle est l'idée (l'idée de cercle n'est pas circulaire, l'idée de chien n'aboie pas...). Mais c'est un *parallélisme* très particulier, puisqu'il n'y a qu'*une seule substance*, dans laquelle sont comprises (sous des attributs différents mais selon un seul et même ordre) « *les mêmes choses* » : *les parallèles sont confondues*. Ce pourquoi on peut dire aussi bien qu'il n'y en a qu'une (la substance unique), ou deux (la pensée et l'étendue), ou une infinité (les attributs en nombre infini que nous ignorons)...

53. Qui sont « une seule et même chose » : *Eth.* III, 2, sc.

54. Cf. *Eth.* I, Appendice, II, 35, sc., et III, 2, sc.

55. *Ethique* IV, préface. Cf. aussi I, Appendice.

56. *Eth.* II, prop. 7.

57. *Eth.* II, corollaire de la prop. 7.

que lui par la raison, bien qu'ils l'ignorent, et bien qu'il le sache⁵⁸. Où se fonde la possibilité (au moins théorique) d'une science de l'homme, qui, au lieu de condamner « les affections et les actions des hommes »⁵⁹, au lieu de pleurer sur la nature humaine, au lieu de la railler ou de la mépriser⁵⁹, préfère *connaître* les hommes, et les connaître tels qu'ils sont⁶⁰, et non tels qu'ils se rêvent ou que les moralistes voudraient qu'ils soient. L'homme n'est pas « un empire dans un empire »⁶¹ ; il est aussi naturel, aussi déterminé — donc aussi rationnel — que tout ce qui existe. La vérité n'a pas de fin, cela s'entend doublement : pas de finalité, mais pas non plus de limite.

La vérité n'a pas de signification. N'ayant pas de finalité, elle ne *veut* rien dire ; et n'étant qu'une même chose avec l'être, elle ne peut le représenter ou signifier. L'attribut étendu n'est en aucun cas le *signe* de l'attribut pensée (qui en serait la signification), ni l'attribut pensée le *discours* de l'attribut étendu (qui en serait le référent ou le locuteur). Il n'y a, en Dieu, ni significations, ni signes, ni discours. Dieu se tait. Et ce silence (où les choses n'ont pas besoin d'être *dites*, puisqu'elles *sont*) est sa vérité même. Il n'est de significations, de signes ou de discours que du point de vue de l'imaginaire. Les mots, par exemple, « sont une partie de l'imagination... Ils sont des signes des choses, telles qu'elles sont dans l'imagination et non telles qu'elles sont dans l'entendement... »⁶¹. C'est pourquoi la « parole de Dieu »⁶² — qui est la vérité même et n'a d'autre « charte »⁶³ en nous que la raison — n'est parole que « *par métaphore* »⁶⁴ : elle n'est en effet constituée « en aucun cas par des mots »⁶⁵ et « n'a besoin d'aucun signe » (*nullo eget signo*)⁶⁶, si ce n'est, pour l'homme (l'exemple des prophètes et des mathématiciens le prouve), à titre d'auxiliaires de l'imagination⁶⁷ voire comme idoles, simulacres ou lettre morte⁶⁸. Le nominalisme de Spinoza n'est ni un

58. Cf. par ex. *Eth.* III, préface, et scolie de la prop. 2.

59. *Eth.* III, préface.

60. C'est-à-dire strictements déterminés (II, 48) et « conduits plutôt par le désir aveugle que par la raison » (*Traité politique*, I, II, 5).

61. *Traité de la réforme de l'entendement*, § 47 (Appuhn) ou 88-89 (éd. Koyré et Caillois). Nous écrirons désormais : *T.R.E.*, 47 (88-89).

62. Cf. notamment *Traité Théologico-politique (T.Th.-P.)*, XII et XV.

63. *T.Th.-P.*, XV, p. 251.

64. Cf. *T.Th.P.*, XII, p. 221.

65. *Court Traité*, II, XXIV, 10.

66. *T.R.E.*, 27 (36) (je suis ici la trad. de Koyré) ; cf. aussi *Eth.* II, 49, sc., et *Court Traité*, II, XVI, 6.

67. Cf. *T.Th.P.*, I et II (sur les prophètes), et (sur les mathématiciens), par ex., *Lettre XII* à Meyer.

68. Cf. *T.Th.P.*, XII (notamment p. 218) et XV (notamment p. 251).

verbalisme ni un symbolisme. S'il est vrai qu'il n'existe dans la nature que des individus (en quoi toute idée générale reste prisonnière des limites de notre imagination⁶⁹, il est vrai aussi, pour Spinoza, que pensée et langage sont deux choses différentes : « L'essence des mots, en effet, et des images, est constituée par les seuls mouvements corporels, qui n'enveloppent en aucune façon le concept de la pensée⁷⁰. » La vérité n'est donc pas de l'ordre du discours. Elle est — silencieusement — « l'essence objective des choses »⁷¹, c'est-à-dire *le réel lui-même* (« *infinita infinitis modis, hoc est omnia...* »⁷²), dans l'attribut pensée. La vérité n'est donc en aucun cas à *interpréter*, mais à *connaître* ; et non par des *signes* (qui ne sont connaissance que du premier genre, c'est-à-dire « opinion ou imagination »⁷⁴ mais par des *causes*⁷⁴. Les prêtres et les herméneutes (« ceux que le vulgaire adore comme des *interprètes* de la Nature et des Dieux... »⁷⁵) n'y trouvent pas leur compte, ni la foule : le texte que nous citons en exergue l'indique assez clairement. Mais le sage n'en a que faire. Il sait que cela aussi est réel, et a ses causes. Et que la même nécessité qui fait que rien n'a de sens explique aussi l'illusion du contraire. Il s'est libéré du piège des signes⁷⁶.

La vérité n'a pas de valeur. C'est le plus étonnant à penser. Prise en elle-même, la vérité *ne vaut rien* : parce qu'il n'est de valeur que relative (ou subjective), et de vérité (en tant qu'elle est vraie, c'est-à-dire identique en moi et en Dieu) qu'absolue (ou objective). D'où, concernant les valeurs, un relativisme intégral : « Nous avons en effet montré ci-dessus que nous ne désirons aucune chose parce que nous la jugeons bonne, mais qu'au contraire nous appelons bonne la chose que nous désirons ; conséquemment, nous appelons mauvaise la chose que nous avons en aversion ; chacun juge ainsi ou estime selon son affection quelle chose est bonne, quelle mauvaise, quelle meilleure, quelle pire, quelle enfin la meilleure ou la pire... »⁷⁷. Autrement dit, rien n'a de *valeur en soi*, parce que cette dernière expression est contradictoire dans

69. Cf. par ex. *Eth.* II, scolie 1 de la prop. 40.

70. *Eth.* II, scolie de la prop. 49.

71. Cf. par ex. *T.R.E.*, 27 (33-38).

72. *Eth.* I, scolie de la prop. 17, qui renvoie à la prop. 16.

73. Cf. *Eth.* II, scolie 2 de la prop. 40.

74. Cf. par ex. *Eth.* I, axiome 4 ; II, 7, dém. et scolie ; et *T.R.E.*, 46 (85).

75. *Ethique* I, Appendice (p. 65).

76. Signes qu'il continue pourtant, cela va de soi, d'utiliser — mais d'une manière qui peut s'éloigner de l'usage commun. Cf. par ex. *Eth.* III, explication de la définition 20 des affections.

77. *Eth.* III, scolie de la prop. 39.

les termes : il n'est de valeur que *pour et par le désir*. Cela est vrai pour le bien et le mal⁷⁸, le beau et le laid⁷⁹, le juste et l'injuste⁸⁰, le sacré et le profane⁸¹... Tout cela dépend de la « complexion » propre de chacun⁸² et de « l'éducation » qu'il a reçue⁸³, c'est-à-dire en fait du *désir* (comme essence singulière de l'individu) dans sa double détermination biologique et historique. Il est certes possible que le désir, pour un individu donné, se porte sur la vérité, et que celle-ci devienne (pour *cet* individu) une *valeur*. Mais, aussi absolue qu'elle soit en tant que vérité, elle n'en est alors pas moins *relative* en tant que valeur, c'est-à-dire qu'elle n'a de sens que *pour un sujet* (par exemple pour « les désirs d'une âme philosophique »⁸⁴ et *par rapport à d'autres valeurs* positives ou négatives (par exemple la foi, ou l'ignorance, ou le mensonge...)⁸⁵.

Spinoza était là-dessus sans illusion, mais aussi sans amertume : « Certaines choses (...), parce qu'elles s'accordent mal avec les désirs d'une âme philosophique, m'ont paru jadis vaines, sans ordre, absurdes. Maintenant, je laisse chacun vivre selon sa complexion, et je consens que ceux qui le veulent meurent pour ce qu'ils croient être leur bien, pourvu qu'il me soit permis à moi de vivre pour la vérité⁸⁶. » La vérité (en tant qu'elle est vraie) est identique en moi et en Dieu ; mais elle n'a de valeur (et elle *n'est* une valeur) *qu'en moi*, point en Dieu. Dieu en effet n'a pas de passions, et n'éprouve ni joie ni tristesse, ni amour ni haine⁸⁷ ; et parce que tout est vrai en lui, en lui (mais non certes en nous) tout se vaut, et ne *vaut* rien⁸⁸. L'indifférence de Dieu est indissociable de sa vérité, et aussi absolue que son silence : qui « n'a que des idées adéquates... n'a aucun concept de chose mauvaise, et conséquemment aussi (bien et mal étant corrélatifs) de chose bonne »⁸⁹. Toutes les vérités se valent, absolument parlant, parce qu'elles ne valent rien.

78. Cf. par ex. *T.R.E.*, 1, *Eth.* IV, préface et prop. 68, et prop. 68, et *Lettre 19* (à Blyenbergh).

79. Cf. par ex. *Eth.* I, Appendice, et *Lettre 54* (à Boxel).

80. Cf. par ex. *T.Th.P.*, XVI (pp. 262-263), et *T.P.*, I, II, 5.

81. Cf. par ex. *Eth.* III, explic. de la déf. 27 des aff.

82. Cf. par ex. *Eth.* I, Appendice (pp. 66-67), et *T.Th.P.*, préface, p. 26.

83. *Eth.* III, explic. de la déf. 27 des aff.

84. *Lettre 30*, à Oldenburg.

85. Cf. notamment *T.Th.P.*, préface, *T.R.E.*, 5 (12), et *Eth.* IV, prop. 68 et démonstration.

86. *Lettre 30*, à Oldenburg.

87. *Eth.* V, prop. 17 et corollaire.

88. Cf. *ibid.*, démonstration (qui renvoie aux textes essentiels), *Eth.* I, Appendice, et IV, 68 et démonstration.

89. *Eth.* IV, prop. 68, démonstration.

III — UNE THÉORIE DU SENS DÉBARRASSÉE DE LUI-MÊME

Pourtant il y a du sens : de la finalité, de la signification, de la valeur. Non pas, certes, dans le réel ; non pas dans la vérité. Il n'y a de finalité, de signification ou de valeur, nous l'avons vu, que *dans l'imaginaire*. Mais cela ne résout pas tout. Car l'imaginaire, c'est du réel aussi. La réalité n'est pas telle que nous l'imaginons, c'est sûr ; mais notre imagination *fait partie* de la réalité. L'imagination n'est pas vraie (ni fausse)⁹⁰ ; mais il est vrai que nous imaginons. En bref : rien n'a de sens ; mais le sens, ce n'est pas rien. Se débarrasser vraiment du sens suppose ainsi qu'on en fasse la théorie ; et inversement, on ne pourra en faire une théorie vraie qu'à la condition qu'elle lui échappe. Tel est le problème que Spinoza essaie de résoudre. Il s'agit de produire une théorie non-imaginaire de l'imagination, une théorie non-illusoire de l'illusion, une théorie vraie de ce qui n'est pas de l'ordre de la vérité. Il ne s'agit donc pas d'*interpréter* le sens (c'est-à-dire de l'expliquer par *un autre sens*, comme font les prêtres et les herméneutes), mais de le « *connaître en savant* »⁹¹, lui aussi, c'est-à-dire par ses « vraies causes »⁹¹ — lesquelles, produisant le sens, ne sauraient par conséquent⁹² en avoir. C'est là la première leçon de Spinoza : on ne peut *connaître* le sens que de l'extérieur.

Sa seconde leçon peut alors sembler paradoxale ; car elle se formule ainsi : on ne peut *comprendre* le sens que *de l'intérieur*. Et il faut pour cela (dès lors que le sens est obscur) une *interprétation*. Le problème mérite qu'on s'y arrête, et qu'on l'étudie à propos d'un exemple historiquement (et, pour Spinoza, biographiquement) privilégié : l'interprétation de la Bible.

Le principe de base posé par Spinoza, en matière d'exégèse, est fort clair : « La connaissance de l'Écriture doit se tirer de l'Écriture seule⁹³. » Et cela est d'autant plus troublant pour nous que Spinoza affirme que la méthode d'explication interne qu'il préconise pour la Bible « ne diffère en rien de celle que l'on suit dans l'interprétation de la nature mais s'accorde en tout avec elle »⁹⁴. Il s'agit en effet dans les deux

90. Cf. notamment *Eth.* II, scolie de la prop. 17.

91. Cf. le texte cité en exergue, qui est tiré de *Eth.* I, Appendice (p. 65).

92. « Le causé, en effet, diffère de sa cause précisément en ce qu'il tient de sa cause » : *Eth.* I, sc. de la prop. 17.

93. *T.Th.-P.*, VII, p. 147.

94. *Ibid.*, p. 138.

cas de travailler d'abord « en historien »⁹⁵, c'est-à-dire d'accumuler des « données certaines », avant d'en conclure, ici, « les définitions des choses naturelles », et, là, « la pensée des auteurs de l'Écriture »⁹⁶. Si bien que le lecteur peut croire (possibilité qu'à dessein sans doute Spinoza laisse en apparence ouverte) que cette identité de méthode reflète une communauté d'objet : il s'agirait dans les deux cas de découvrir *la vérité*, c'est-à-dire la pensée de Dieu telle qu'elle serait présente, et de la même façon, dans la nature *et* dans l'Écriture. Alors le sens serait vrai, et la vérité aurait un sens — ce qui est, nous y reviendrons, le postulat commun des théologiens et des herméneutes. Et le contraire de ce que pense Spinoza.

Car ce que Spinoza ne dit pas, du moins en ce lieu, c'est que ces deux objets (les « définitions des choses naturelles » et « la pensée des auteurs de l'Écriture ») ne sont pas du même ordre. Concernant la nature, en effet, les définitions doivent servir, comme le dira Spinoza dans l'Éthique, « à expliquer la nature des choses et non le sens des mots »⁹⁷, et doivent pour cela être *vraies*, c'est-à-dire comprendre en elles « l'essence intime » et « la cause prochaine » de l'objet défini⁹⁸. Au lieu que, quand il s'agit de l'Écriture, Spinoza précise avec insistance que, puisque nous sommes dans l'ordre de l'imagination (puisque « la pensée des auteurs de la Bible », autrement dit, n'en est pas vraiment une)⁹⁹, il ne s'agit plus de *vérité*, mais de *sens*. C'est que, de la Bible, « nous n'avons pas une science vraie, c'est-à-dire que nous ne pouvons l'expliquer par ses premières causes »¹⁰⁰, mais seulement en rechercher (*investigandum*) « le vrai sens »¹⁰¹, indépendamment de la vérité de celui-ci. Car, et c'est ici que tout se joue, le « *vrai sens* » d'un discours n'est pas forcément un sens *vrai*. C'est même le propre de l'imagination que son « vrai sens », considéré en lui-même, ne soit *ni vrai ni faux*¹⁰², comme on voit dans les rêves et les contes, mais seulement en tant qu'elle prétend à une vérité qu'elle n'a pas. D'où l'importance des deux premiers chapitres du *Traité théologico-politique*, où Spinoza montre que, précisément, la Bible est de cet ordre, les prophètes ayant été « doués non d'une pensée plus parfaite, mais du pouvoir d'imaginer

95. *Ibid.*, pp. 138-139.

96. *T.Th.P.*, VII, pp. 138-139.

97. *Eth.* III, explic. de la déf. 20 des affections.

98. *T.R.E.*, 51-53 (95-96).

99. Cf. *T.Th.P.*, I et II.

100. *T.Th.P.*, I, p. 45.

101. *T.Th.P.*, VII, p. 146 (« *verum sensum* »).

102. Cf. *Eth.* II, scolie de la prop. 17.

avec plus de vivacité, (comme) les récits de l'Écriture le prouvent abondamment »¹⁰³. Constatation décisive, puisque, selon Spinoza, là « où domine le plus l'imagination, il y a le moins d'aptitude à connaître les choses par l'entendement pur »¹⁰³, et qu'inversement, plus on connaît, moins on imagine. Dès lors, puisque les prophéties dépendent « de la seule imagination »¹⁰⁴, on ne saurait chercher en elles « la connaissance des choses naturelles et spirituelles »¹⁰, mais seulement *le sens des signes*¹⁰⁵ qu'ils ont reçus (ou cru recevoir), ce qui n'a pu se faire, encore une fois, « qu'avec le secours de l'imagination, c'est-à-dire au moyen de paroles, d'images, tantôt réelles, tantôt imaginaires »¹⁰⁶. Et c'est pourquoi il faut *interpréter* la Bible : plus on imagine, moins on connaît, et inversement ; il y a d'autant plus de *sens*, dans l'Écriture, qu'il y a en elle moins de *vérité*.

Il est donc vrai que l'interprétation de l'Écriture et la connaissance de la Nature doivent utiliser, selon Spinoza, la même méthode, strictement interne et rationnelle. Mais cette identité de méthode fait en réalité ressortir la *différence des objets* : « Je conclus enfin que la connaissance révélée n'a d'autre objet que l'obéissance, et est ainsi *entièrement distincte* de la connaissance naturelle, tant par son objet que par ses principes et ses moyens, que *ces deux connaissances n'ont rien de commun*, mais peuvent l'une et l'autre occuper leur domaine propre...¹⁰⁷ » Bref, il s'agit de disjoindre les ordres : ici la *vérité* de l'être (qu'il faut connaître par ses causes), là le *sens* de l'imaginaire (qu'il suffit de comprendre par ses signes, et auquel — dans le cas de la Bible, et pour des raisons d'ailleurs davantage politiques que religieuses — il faut obéir¹⁰⁸). D'où à nouveau le principe de la critique interne : expliquer l'Écriture par l'Écriture seule, c'est s'interdire d'y mêler aussi bien les préjugés du vulgaire et des théologiens que les exigences de la raison. Spinoza enfonce le clou : « Nous nous occupons ici du *sens (sensu)* des textes et non de leur *vérité (veritate)*. Il faut même avant tout prendre garde, quand nous cherchons le sens de l'Écriture, à ne pas avoir l'esprit préoccupé de raisonnements fondés sur les principes de la connaissance naturelle (pour ne rien dire des préjugés) ; afin de ne pas confondre le sens d'un discours (*verum sensum*) avec la vérité des choses

103. *T.Th.-P.*, II, p. 49.

104. *Ibid.*, p. 50.

105. Cf. *T.Th.-P.*, II, notamment pp. 50-52.

106. *T.Th.-P.*, I, p. 44.

107. *T.Th.-P.*, préface, p. 26. (Il s'agit ici, bien sûr, de l'Écriture elle-même et de son sens, et non de la méthode spinoziste d'interprétation.)

108. Cf. par ex. *T.Th.-P.*, préface et chapitre XIII.

(*rerum veritate*), il faudra s'attacher à trouver le sens en s'appuyant uniquement sur l'usage de la langue ou sur des raisonnements ayant leur seul fondement dans l'Écriture¹⁰⁹. »

Nous savons maintenant comment concilier les deux leçons de Spinoza. Il y a bien, en effet, deux approches possibles (et légitimes) du sens d'un texte imaginaire : selon la vérité, et selon le sens.

Étudier un texte imaginaire selon la vérité (le *connaître*), c'est l'étudier « en savant », c'est-à-dire rendre compte de son sens par ses « vraies causes ». Cela est toujours possible en droit, mais pas toujours en fait ; et pour la Bible, le plus souvent, ce ne l'est pas¹¹⁰. C'est d'ailleurs sans gravité : nous savons déjà que ces causes (puisque nous sommes dans l'ordre de l'imaginaire) ne sont pas des idées vraies mais des déterminations du corps. Et s'il est vrai « qu'on ne sait pas ce que peut le corps¹¹¹ », il est vrai aussi que nous savons qu'il est intégralement rationnel et donc (en droit sinon toujours en fait) connaissable. La vérité que nous ignorons n'est pas moins vraie pour autant.

Mais on peut aussi étudier un texte imaginaire *selon le sens* (*l'interpréter*, au sens spinoziste du terme). Il ne s'agit plus alors de *le connaître par ses causes* mais de *le comprendre d'après ses signes*, c'est-à-dire de dégager des multiples sens possibles, son « vrai sens », lequel n'est pas, bien sûr, la « vérité vraie » (*rei veritate*)¹¹², mais le véritable contenu (imaginaire) de l'esprit (*mentem*)¹¹² de son auteur. Ce travail d'interprétation a ses exigences spécifiques, qu'énumère le chapitre VII : connaissance de la langue utilisée (quand bien même « le temps qui dévore tout » en a aboli l'essentiel), classification des énoncés, connaissance (si possible) de la vie et des mœurs des auteurs, reconstitution (le cas échéant) du texte original, distinction du sens littéral et du sens métaphorique, prise en compte des différentes ambiguïtés (d'autant plus nombreuses quand il s'agit d'une langue comme l'Hébreu, où une lettre peut valoir pour une autre, où bien des mots ont des significations multiples, et où le temps des verbes, souvent indéterminé, donne lieu à de multiples amphibologies), etc... Travail difficile, on s'en doute, et dont la difficulté même garantit, auprès du vulgaire, le succès des herméneutes. Il faut en dire un mot, pour conclure.

109. *T.Th.-P.*, VII, pp. 140-141.

110. Cf. par ex. *T.Th.-P.*, I, pp. 44-45.

111. *Eth.* III, scolie de la prop. 2.

112. *T.Th.-P.*, VII, p. 145.

Qui sont-ils ? Nous appelons ainsi, nous l'avons dit, ceux qui passent pour « les *interprètes* de la Nature et des Dieux »¹¹³. Mais en quoi leur *interprétation* se distingue-t-elle de celle que préconise Spinoza ? Autrement dit : qu'est-ce qu'un herméneute ? Nous pouvons maintenant facilement le comprendre. Si *sens* et *vérité* sont deux choses radicalement disjointes, les herméneutes sont ceux qui, abusivement, les conjoignent. Cela peut se faire de deux façons. Il y a ceux qui traitent la Nature comme l'Écriture (ou, en général, l'imaginaire), c'est-à-dire comme si elle était pleine de sens (ce pourquoi « quand ils interprètent la Nature, (ils) y découvrent partout le miracle comme si elle délirait avec eux »¹¹⁴) ; et il y a ceux qui, inversement, traitent l'imaginaire comme la Nature (comme si l'Écriture, par exemple, était de l'ordre de la vérité, si bien qu'ils n'ont « d'autre souci que de torturer l'Écriture pour en tirer les billevesées d'Aristote et leurs propres fictions »¹¹⁵ c'est-à-dire ce qui leur tient lieu de rationalité). Il y a en effet deux types d'herméneutes, c'est-à-dire deux façons de conjoindre abusivement le sens et la vérité. On peut le faire en soumettant le sens (imaginaire) à la vérité, c'est-à-dire à la raison : c'est ce que faisait Maïmonide, dont la manière de voir est pour cela « nuisible, inutile et absurde »¹¹⁶. Et on peut aussi le faire en soumettant la vérité au sens (c'est-à-dire à l'imagination) : c'est ce que faisait « un certain Jehuda Alpakhar, qui, voulant éviter l'erreur de Maïmonide, tomba dans l'erreur opposée »¹¹⁷, et soutenait que « la Raison devait s'incliner devant l'Écriture et lui être entièrement soumise »¹¹⁷. Mais la différence, en réalité, n'est pas si grande, puisque rationalistes et irrationalistes se prétendent alors les uns et les autres « interprètes de la Nature et des Dieux », c'est-à-dire messagers d'un Sens sacré, portant en lui la signification, la finalité et la valeur, non de tel ou tel fantôme en nous de l'imagination, mais de l'Être même, dans sa vérité. En effet, dès lors qu'ils confondent, comme dit Spinoza, « la pensée des prophètes et des Historiens (ou des Narrateurs : *Historicorum*) avec celle de l'Esprit-Saint et la vérité vraie »¹¹⁸, ils ne peuvent que postuler l'existence d'un Verbe surnaturel et absolu, puisque comprenant en lui à la fois la *vérité* (rationnelle) des choses et le *sens* (imaginaire) d'une parole : ce qui est, un peu de réflexion le montre, l'illusion commune de toutes les religions.

113. *Eth.* I, Appendice, p. 65.

114. *T.Th.P.*, préface, p. 20.

115. *T.Th.P.*, I, p. 36.

116. *T.Th.P.*, VII, p. 157.

117. *T.Th.P.*, XV, p. 250.

118. *T.Th.P.*, VII, p. 145.

Que faire d'autre? Spinoza répond : disjoindre les ordres (par exemple dissocier philosophie et théologie, chacune occupant son « royaume propre »¹¹⁹), c'est-à-dire séparer ce que les herméneutes confondent. Ce ne sera qu'une fois ce travail fait que l'on pourra (ce qui ne sera plus de l'*interprétation*, alors, mais de la philosophie) soumettre le plus possible l'imagination (débarrassée de toute prétention à la vérité) à l'entendement (purifié de toutes les illusions du sens). Il sera alors possible de comprendre, et dans sa vie même, que la seule *vérité* du sens, à strictement parler, c'est qu'il n'en a pas : en tant qu'il est *sens*, en effet, il n'est pas vrai ; et en tant qu'il est vrai, il n'a plus de sens.

Tel est le but de la philosophie, le *salut*¹²⁰ que Spinoza chercha et, semble-t-il, trouva. Il s'agit de libérer le désir des fantômes qu'il imagine, pour qu'il puisse enfin jouir et se réjouir du réel tel qu'il est, c'est-à-dire de « Dieu, ou ce que nous prenons pour une seule et même chose, la *Vérité* »¹²¹. « En tant en effet que nous sommes connaissants, nous ne pouvons rien appéter que ce qui est nécessaire ni, absolument, trouver de contentement que dans le vrai¹²². » La vérité du désir n'est alors pas autre chose, pour le sage, que le désir de la vérité, désir toujours joyeux (puisque la vérité ne *manque* jamais), et pour cela (l'amour étant une joie qu'accompagne l'idée de sa cause)¹²³ toujours aimant.

Sage ou fou, en effet, on ne sort pas du désir. Mais le fou — nous tous — est prisonnier de ce qu'il imagine, et d'abord — *l'in-sensé!* — prisonnier du *sens* dont la fuite perpétuelle l'enchaîne à son absence et le torture. Le sage au contraire, libéré du sens, n'a plus rien à aimer que le réel, c'est-à-dire Dieu : le monde, les autres, et soi.

119. *T.Th.-P.*, XV, p. 252.

120. Cf. *Ethique* V, en entier, et spécialement le dernier scolie.

121. *Court Traité*, II, V, 2.

122. *Eth.* IV, Appendice, chap. 32.

123. Cf. *Eth.* III, déf. 2 et 6 des affections.

Les silences de la lettre

Une remarque préliminaire

Le projet de cet article est ambitieux. Son ambition peut être ce qui au départ en constituera les limites.

Il s'agit de présenter une langue — la langue des signes —, de soutenir par une hypothèse qu'avec cette langue il s'agit bien d'une langue au même titre, disons, que le français ou l'anglais (c'est-à-dire de tenter de fonder que le signe gestué est un signe-signifiant) et de tenter de dégager quelques sur la nature de ce signifiant dont la caractéristique est de se développer hors de tout phonétisme.

Mais, puisqu'au départ il s'agit de poser ce que ce projet a de limité, il faut aussi marquer que les limitations ne sont pas seulement inhérentes à la présentation mais à la connaissance du phénomène même de la langue des signes qui n'a commencé à recevoir l'attention des linguistes qu'au tournant des années 60. En fait, la seule chose publiée qui semble tenir et qui a valeur inaugurable est le livre de Stokoe dont la version ré-éditée sert ici de référence.

L'approche de Stokoe sur la langue des signes (dorénavant abrégée L.S.) est marquée par une empreinte structurale. Elle dérive des thèses de Saussure et de Jakobson desquelles elle se valide. La recherche qu'elle constitue, en particulier dans l'isolement et la caractérisation des signes distinctifs dans cette langue, a toute sa pertinence. Elle constitue ce qui peut paraître ici comme l'élément le plus solide. Il convient de noter cependant que l'approche structurale de Stokoe exclut par elle-même d'autres caractéristiques de la L.S., et en particulier tout ce qui peut se mettre sous la parenthèse du « figuratif ».

Sur cette question les références manquent. Aussi bien le style pour

en parler portera-t-il la marque de l'hésitation, le caractère hypothétique inhérent au parcours, même minimal, d'un domaine non-banalisé.

**

D'UN POINT DE VUE GÉNÉRAL

En tant que phénomène linguistique, la *langue des signes* ne semble concerner principalement que ces sujets jusqu'à une date récente appelés sourds-muets.

Appellation à bien des égards abusive puisque la démutisation d'un sourd n'apparaît pas seulement comme un cas d'exception, mais peut s'envisager a priori pour tous les sourds. C'est, en tout cas, cette perspective qui constitue un des axes de travail pour les orthophonistes et les pédagogues s'occupant d'enfants sourds dans les centres spécialisés. Les difficultés de cette entreprise sont telles cependant que, pour des raisons diverses, tous les sourds n'accèdent pas au langage oral¹.

S'il est possible de poser que la langue des signes concerne au premier chef ces sujets n'ayant pas eu un accès *direct* (par l'audition) à la langue orale, c'est que pour ceux-ci, et quelque soit par ailleurs leur réussite individuelle dans l'acquisition ultérieure de la langue orale, la langue des signes aura peu ou prou servi dans leur communication quotidienne comme langue « naturelle »². La langue orale pour les sourds dits profonds ou sévères ne semble être à leur disposition au mieux que comme une langue étrangère l'est pour un entendant.

La reconnaissance et la place à faire à la langue des signes dans l'éducation des jeunes sourds, il est facile de le concevoir, est au centre d'une querelle passionnée entre « oralistes » et tenants de la L.S.

Quoiqu'il en soit de cette question, c'est la L.S. qui ici fait l'axe et nécessite au départ quelques mises au point.

Ce que met en évidence la clinique médicale d'abord :

Les déficiences auditives sont extrêmement diverses et se mesurent

1. Accéder au langage oral voulant dire : lire, écrire, comprendre l'émission parlée grâce à la lecture labiale et communiquer avec les entendants par la voix. Horizon de longues années d'apprentissage et d'efforts où un sourd réalise cette performance d'articuler les sons d'une langue qu'il n'entend pas.

2. Même dans les centres où la L.S. en tant que telle n'est pas en usage, on constate que certaines de ses formes s'y infiltrent irrésistiblement et sont utilisées.

grâce aux techniques objectives des examens audiométriques. Elles donnent comme résultat des courbes déterminées sur un tableau à double entrée portant en abscisse et en ordonnées l'intensité (décibels) et la fréquence (Hz). Chaque sourd a une courbe, et cette courbe ne va pas seulement déterminer les sons qu'il peut entendre (ce qui, dans le jargon peu élégant des spécialistes s'appelle les « restes auditifs ») mais permettre aussi un certain degré de prévision quant à ses capacités ultérieures vers une accession à la langue orale. Il y a des bonnes courbes et d'autres moins bonnes, il y en a en cloche et d'autres plates. Chacune pouvant laisser entrevoir les difficultés spécifiques à venir.

A cette objectivation audiométrique correspond ce qui n'est pas une surprise, à savoir : les performances dans la langue orale d'un sujet donné sont corrélatives du degré de surdité dont il est affecté. D'une façon plus ou moins arbitraire, il est de coutume de distinguer quatre grands groupes de déficiences auditives : légères, moyennes, sévères et profondes. Pour notre propos et en ne considérant pas le délicat problème des seuils, cette distinction est suffisante pour déterminer globalement les locuteurs effectifs ou potentiels de la langue des signes. Ce seront les sourds sévères et profonds, soient ces sujets qui n'ont pas entendu le langage oral disons dans son articulation linéaire et pour lesquels il n'est possible de supposer une perception du « monde sonore » que sous la forme de bruits plus ou moins distordus et probablement dans les basses fréquences.

Il est possible de proposer une double définition des locuteurs concernés par la L.S. : d'une part, une définition sociologique, empruntée au Dr Lunde dans une communication à la Société américaine de sociologie³, qui propose de définir le sourd comme faisant partie des « personnes ne pouvant entendre le langage oral soit parce qu'elles sont nées sourdes, soit parce qu'elles ont perdu l'audition à un âge précoce ». Leur nombre aux U.S.A. s'élève à 180 000 environ. D'autre part une définition audiométrique qui détermine un seuil compris entre 70 et 90 dB pour les déficiences auditives sévères et un seuil supérieur ou égal à 90 dB pour les déficiences auditives profondes⁴.

3. In *Reports of the Office of Demographic Studies*, Gaullaudet College, Wash. D.C.

4. Lucie Peyracchia Matteodo, « Réhabilitation de l'enfant déficient auditif », *Audition et Parole*, Paris, Masson, 1980, p. 91.

Des lieux de parole

Les sourds (sévères ou profonds) sont donc ceux qui, au cours de leur existence, vont se trouver le plus probablement confrontés à la L.S., qu'ils soient fils ou fille de parents sourds et l'aient apprise chez eux avec leurs parents, ou qu'ils soient des enfants sourds de parents entendants et vont s'y trouver confrontés dans les institutions spécialisées au contact d'autres enfants sourds.

La définition du degré de surdité n'a pas seulement un intérêt diagnostique. Dans la mesure où le degré de surdité détermine le mode d'accès au langage parlé, il détermine aussi leur mode d'insertion et de vie dans la société entendante. Les enfants atteints de surdités légères ou moyennes peuvent suivre, bon gré mal gré, souvent avec l'aide d'un soutien orthophonique, une scolarité en milieu non spécialisé. Ce qui n'est pas le cas, en général des surdités sévères ou profondes.

Notre société a répondu à ce qu'ils sont en créant des centres spécialisés qui les accueillent dès leur plus jeune âge jusqu'à la maturité. Ce sont ces centres qui constituent les lieux où s'est développée et transmise la langue des signes.

Un fait linguistique

Il est remarquable que depuis l'Abbé de l'Épée il ait fallu attendre la deuxième moitié de siècle pour que ce phénomène linguistique suscite de l'intérêt.

Il est d'autant plus remarquable que cette langue se soit maintenue et transmise malgré l'indifférence — si ce n'est l'interdiction — dont elle a été l'objet, au profit de la langue orale dans l'effort des pédagogues vers une démutisation. Ce n'est que récemment qu'elle n'est plus considérée comme une sorte de sous-langue émise par des sourds dits « gestuants ».

De cette situation de fait découlent un certain nombre de conséquences :

— Sa transmission se fait d'œil à geste, pourrait-on dire, sans aucune uniformisation au niveau national.

— A l'intérieur même des centres et jusqu'à une date récente, son apprentissage a été totalement empirique. Il n'a fait l'objet d'aucune pédagogie.

— Il existe des différences linguistiques propres à chaque îlot de parole qu'est un centre spécialisé. D'îlot à îlot cependant, les différences ne sont pas telles qu'elles empêchent les sourds de se comprendre entre eux. Mais elles sont suffisantes pour qu'un sourd puisse, en général,

identifier le lieu où son interlocuteur a appris sa langue (quand ça n'est pas le pays).

— C'est une langue, jusqu'ici sans écriture.

ESQUISSE STRUCTURALE DE LA L.S.

Depuis que Battison publia en 1974 son article : *Sign Language Studies*⁵ il semble qu'il soit possible de parler d'une « phonologie »⁶ de la langue des signes. L'article de Battison prend lui-même son départ du travail de W.C. Stokoe à qui est dû le principe d'une analyse proprement linguistique de la langue des signes. L'influence de Stokoe commence en 1960 avec la publication d'un *Studies in Linguistics* dont le livre qui sert ici de référence est une reprise revue et augmentée (1978)⁷.

L'analyse linguistique que propose Stokoe dépend d'un préalable : que soit marquée la différence entre un morphème dans une langue orale et dans une langue signée, même si, à d'autres niveaux, les signes et les mots peuvent dans l'une et l'autre s'arranger de façon comparable (par exemple dans la syntaxe). « L'analyse » dit-il « des morphèmes dans une langue parlée (spoken language) exige que soient reconnus les sons du langage comme produits et arrangés en séquence, l'un après l'autre. Mais les morphèmes d'une langue des signes sont faits et perçus comme des actes unitaires (*unitary acts*). Leur analyse exige que soit reconnu que ce qui compose un morphème-signe (*sign morpheme*) soit différents aspects d'un même acte »⁸.

L'abord de la langue des signes exige en effet un effort, je dirais d'accommodation. Il s'agit non seulement d'admettre que cette langue en est une au départ, mais que son mode d'actualisation sort du cadre imposé par la linarité du signifiant vocal, tel que par exemple Saussure l'avait défini sur l'axe syntagmatique.

La langue des signes se déploie dans un espace, sorte de rectangle imaginaire, comprenant les bras, le tronc, et la tête.

5. Portant sur la langue des signes américaine (*American Sign Language*, A.S.L.). Une étude similaire n'existant pas à ma connaissance sur la L.S.F. (Langue des signes française).

6. Le terme est de Battison.

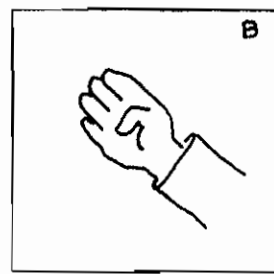
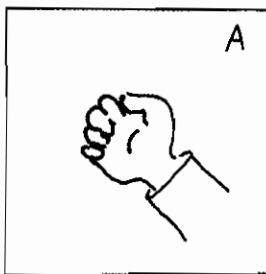
7. Cité par W.C. Stokoe. « *Sign Language Structure* », William C. Stokoe, Linstok Press.

8. Stokoe, *op. cit.*, p. 82.



Mais si le rectangle est imaginaire, l'espace linguistique ainsi bordé n'est pas neutre, il est *marqué*. Il est marqué par des oppositions à la base des traits distinctifs de cette langue. Dans un même geste vont jouer des traits distinctifs⁹ dont la particularité est qu'ils se distribueront dans une combinatoire non pas binaire mais ternaire.

C'est ainsi que Stokoe propose que dans la définition du morphème soient présents trois registres : la position, la configuration et le mouvement¹⁰. Par exemple : (l'exemple oblige à un certain détour) Il existe un alphabet des signes qui correspond terme à terme avec l'alphabet de notre langue. Ainsi :



Cet alphabet, introduit par l'Abbé de l'Épée, peut servir à une communication épelée directement de la langue orale. Pour dire « café » on fera le *c*, le *a* etc... C'est ce qui s'appelle la dactylogogie.

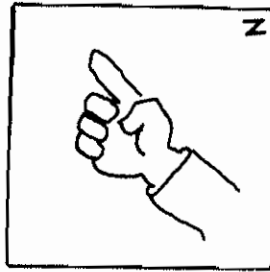
Mais ces configurations de la main, dans un procès typique de la

9. Une lecture un peu serrée de ce que la linguistique structurale donne comme définition du phonème ne s'opposerait pas, me semble-t-il, à l'importation de ce concept (dont le champ d'application est celui des langues orales), dans le champ de la langue des signes. Cf. *La phonologie*, J.L. Duchet, P.U.F., 1981, p. 21, et « *La charpente phonique de langage* », R. Jakobson, Ed. Minuit, pp. 10 à 29, et la notion de « pure altérité », p. 284.

10. Stokoe, *op. cit.*, p. 39.

formation des signes, sont repris d'un contexte qui leur est étranger (ici traduction épelée du français) à un espace linguistique qui leur est propre. Leur valeur linguistique en sera bien entendu totalement différente.

Les signes dactylogiques valent pour eux-mêmes quelque soit leur localisation dans l'espace. Mais une fois transposés dans l'aire de la langue des signes ils vont jouer selon des paramètres nouveaux. Ainsi, c'est là notre exemple, une configuration de la main telle que le Z en dactylogogie



utilisé dans la langue des signes, à partir d'une localisation (un point dans l'espace) et avec un certain mouvement (d'éloignement par rapport au locataire) signifiera, non plus la lettre z mais l'adverbe où en A.S.L. (*American Sign Language*)¹¹.

Cet exemple permet de serrer de plus près la définition du morphème-signé. Il apparaît que la fonction distinctive de celui-ci n'appartient pas, ni à la position, ni au mouvement, ni à la localisation pris séparément mais à l'ensemble des trois. Le morphème-signé se distingue donc effectivement de son actualisation séquentielle dans une langue orale par son actualisation *simultanée* dans une langue signée. Son analyse doit tenir compte de la simultanéité dans la présentation des trois registres auxquels s'attachent les traits distinctifs.

Les aspects structuraux du signe

Ces trois registres, Stokoe les appelle « submorphémiques »¹² et les désigne comme

- tabula* (tab), ou position,
- designator* (dez), ou configuration,
- signation* (sig), ou mouvement,

11. Stokoe, *op. cit.*, p. 37.

12. Stokoe, *op. cit.*, pp. 43 à 50.

La *tabula* est ce sur quoi « s'écrit » le signe. Elle n'est pas le rectangle imaginaire qui lui n'encadre qu'un espace virtuel.

La *tabula* peut être aussi bien une partie du buste que la main passive (support du geste de la main active qu'une partie même de la main ou du bras. Ainsi si l'on cherche les oppositions minimales on trouve six paires de *tabs* au-dessus des épaules :

La face entière,	∩
la partie supérieure,	∪
la partie médiane,	△
la partie inférieure,	∩
la partie latérale,	∩
le cou.	∩

(les graphèmes sont une tentative de « transcription » écrite des signes).

Une tentative similaire va isoler certaines autres régions du corps comme la main passive où s'en distinguent seize. Les traits ainsi isolés permettent par exemple de déterminer la production d'un morphème-signe différent par sa seule localisation (*tab*) alors que le signe garde ses deux autres composantes identiques (mouvement et configuration de la main).

∅ *tab* est la notation utilisée pour les signes pour lesquels aucun marquage dans l'espace n'est nécessaire et qui, donc, ne sont spécifiés par aucune orientation quant au mouvement.

La « *signation* » ou (*sig*) est utilisé pour désigner le fait de « faire un geste » et recouvre globalement son parcours et son orientation.

Il est possible de distinguer 13 (*sig*) différents groupables en quatre catégories : mouvement circulaire vertical, horizontal, latéral et avant/arrière.

La même remarque que pour les (*tab*) vaut ici. Par exemple : les deux index pointés (autres doigts pliés) avec un (*tab ∅*), si seul le mouvement varie (*sig*), le rapprochement des deux index forme le morphème *comme* et le même mouvement répété deux fois, le morphème *pareil*.

Il n'y a, bien sûr, aucun (*sig ∅*) puisque le mouvement est *toujours* présent dans tout signe.

Le *designator* ou (dez) veut dire selon les termes de Stokoe « cela qui montre » (*that which points out*) et se réfère en fait à ce qui est montré : essentiellement la configuration de la main.

Pour des raisons historiques, les oppositions du (dez) s'appliquent à presque toutes les lettres de l'alphabet dactylogique.

Les premières configurations spécifiques de la main ont été « inventées » par l'Abbé de l'Épée. Le terme d'invention n'est pas tout à fait exact puisqu'il n'a fait que dériver son alphabet de son observation, de son écoute pourrait-on dire, des sourds gestuants (circa 1750). Par une sorte de retour, ce sont les mêmes signes qu'il avait forgés qui ont été ensuite repris dans la langue des signes en éliminant bien sûr tout lien de correspondance avec le son qu'ils représentaient.

Stokoe, dans les premières pages de son livre, nous apprend que, grâce à Sicart (élève de l'Épée) ces « signes méthodiques » ont été exportés aux USA où ils ont servi à constituer ce qui est actuellement la A.S.L.

Aspect supra-segmentaires (la base d'une syntaxe)

Il ne semble faire aucun doute que, l'analyse des signes morphèmes étant déjà partiellement explorée, il existe un niveau différent d'organisation de ceux-ci qui permet de noter que leur occurrence obéit manifestement à des lois syntaxiques.

Ces lois (*recurrent patterns*) touchent aussi bien à des séquences ordonnées des gestes eux-mêmes qu'à des signes dits supra segmentaires jusqu'ici négligés comme pertinents. Ainsi certains mouvements de la tête ordonnent une « phrase » sous sa forme interrogative et d'autres encore, qui apparaissent dans des mouvements aussi discrets que ceux d'un haussement de sourcil, sont autant d'éléments que l'on peut attribuer à la base d'une grammaire de la S.L.

Les tropes

Je reviendrai plus loin, à propos de la formation des signes, sur le procès métonymique qui est à l'œuvre.

Pour ce qui concerne la métaphore je me contenterai de donner un exemple de « jeu de mot » dans cette langue :

Il s'agit d'une discussion entre deux sourds à propos d'une cantatrice. Voulant dire qu'elle était très connue (le signe pour renommée se fait à partir du front (tab) avec un mouvement rectiligne vers l'extérieur (sig) la main dans une certaine configuration) il interchangea le (tab) linéaire, qui, lorsqu'il est fait à partir de la partie supérieure du tronc,

désigne la poitrine. Du coup sa renommée reposait sur ses formes... Comment traduire cela ? Elle est renomammée ? Un procès de condensation est manifestement à l'œuvre où deux signes sont condensés en un. La difficulté est de cerner ce qui choit dans cet effet métaphorique, étant donné que le signe joue sur ses trois registres. Ici, ce qui est attendu avec un (tab) au niveau du front c'est un mouvement linéaire vers l'extérieur auquel se substitue un mouvement avec un (tab) différent.

LA GENÈSE DES SIGNES ET L'HYPOTHÈSE D'UNE LANGUE

Il s'agit de fonder l'hypothèse d'une langue sur une articulation que je tenterai de produire en l'appuyant sur deux points à distinguer entre le geste comme « figuratif » (soit le geste en tant qu'il entretient avec la chose un rapport de mimétisme, de figuration imagée) et le geste comme signifiant d'une langue. Il s'agit d'établir le pas qualitativement essentiel qu'il y a de l'un à l'autre¹³. Ce pas, j'ai choisi de l'étayer d'un rapport d'homologie avec la thèse lacanienne du lien particulier qu'entretient le langage avec l'écriture. Ce qu'il s'agirait de viser serait le statut possible de ce signifiant se déployant dans un espace qui est donné à lire par une langue sans écriture. De là se poserait une double interrogation : d'une part, le geste n'est-il pas lui-même sa propre écriture ? et d'autre part, qu'elles seraient les caractéristiques qu'il serait possible de supposer à ce signe-signifiant ? Il est bien évident que ces questions n'ont de sens qu'une fois le signe de la L.S. reconnu comme signifiant et pas seulement comme la transcription gestuée, par exemple, du français (ce qui est appelé le « français signé »).

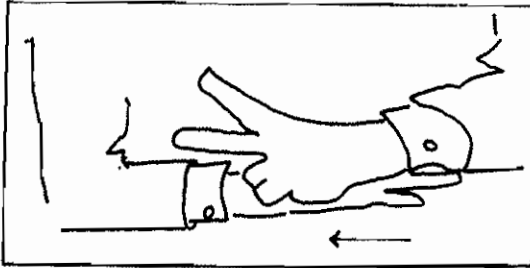
Une langue d'écriture ?

Dans le Cratyle¹⁴ on trouve le témoignage que pour Socrate les gestes de ceux qu'il appelle les « muets » sont une tentative de communiquer,

13. C'est dans un but de facilité d'exposition que de telles distinctions peuvent se poser. De fait, l'intrication de la L.S. avec la langue orale est telle qu'il est souvent difficile de garder ces distinctions clairement posées. Il est par exemple possible à cette langue de se réaliser à des niveaux de performance divers : diglossie ou polyglossie qui permet son effectuation propre mais aussi parfois de façon très proche de la langue orale.

14. Référence que je dois à J. Allouch, « Cratyle », Platon, *Œuvres complètes*, tome V. Association Budé, p. 110, (422 e).

comme avec les noms, la nature des choses. Cette tentative¹⁵, apparentée à un langage se fonde sur le rapport de ressemblance (mimésis) entre le geste et la chose. Il ne semble pas qu'il faille forcer trop le texte platonicien pour reconnaître dans la mimésis une des caractéristiques des gestes de la L.S., soit ce qui est l'iconisme du geste ou ce qui dans le geste constitue cette apparente transparence à lui-même. Par exemple, escargot se fait :



Je ne voudrais pas rentrer ici dans le délicat problème de la nature du rapport de représentation entre la chose et sa forme figurée, mais seulement faire une remarque. Un point de vue¹⁶ sur la question est de soutenir que dans l'apparence d'évidence que semble présentifier le figuratif il y a la supposition d'une sorte de vérité par rapport à laquelle le langage est détour. Ce point de vue fait valoir la force convaincante de l'immédiateté de l'expérience comme si le « donné à voir » avait pour lui l'arrogance du présupposé qu'au moins là il serait possible d'atteindre à un principe unificateur (même s'il est posé comme déconstruction)¹⁶ qu'exclut le langage du fait du signifiant. Ce que cela contient est cette supposition toujours prête à surgir, qu'en dehors de l'altérité du signifiant à lui-même serait présente l'identité.

Il ne s'agit pas, ici, de nier la prégnance de l'image mais d'en restreindre la portée pour lui assigner ses coordonnées qui sont celles propres à la constitution du narcissisme. Pour le dire en d'autres termes : si la figure (ou pour ce qui est du geste, son iconisme) garde pour elle ce qu'elle doit à sa fonction imaginaire, il faut reconnaître que le signifiant est déjà là dans la figure.

Cette remarque préalable valait d'être faite car les signes de la L.S. se déploient d'abord sur le mode de représentation figurée. C'est une de

15. Dans le sens ou la justesse des noms est de faire voir la nature de chaque être.

16. Cf. J.F. Lyotard, *Discours, figure*, Ed. Klincksiek, p. 326 à 360 principalement.

leurs caractéristiques la plus frappante, elle n'a pas échappé à Platon. Mais peut-être est-ce là aussi ce qui a fait qu'il ait fallu tant de temps pour que la suspicion puisse naître qu'ils n'étaient pas seulement une *mimésis* (une tentative vers un ordre de langage), mais bien, peut-être, un langage constitué.

Un premier pas serait de poser que si le geste peut soutenir un rapport de représentation figurée. C'est qu'il est déjà pris dans les rets du signifiant. A s'en tenir à cette assertion minimale, le geste de la L.S. serait alors une forme figurée d'expression, mais ne constituerait pas en tant que telle un langage. Un deuxième pas serait de faire l'hypothèse que se figuratif fait l'objet d'une lecture qui lui assure son statut de signifiant.

Pour que cette dernière hypothèse n'apparaisse pas au lecteur comme entièrement gratuite, je retiendrai un certain nombre de points qui la valideraient.

Un premier serait celui qui consiste en une sorte de progression que suit un professeur de L.S. avec des enfants d'âges différents¹⁷. Le « parler » de l'adulte se module selon l'âge de l'enfant : aux tout jeunes enfants celui-ci s'adresse de façon simplifiée, avec des gestes proches de la mimique. Puis au fur et à mesure de l'apprentissage, les gestes se contractent (cf. plus loin) dans un procès à la fois de simplification de chacun des gestes, et de complication de leur combinatoire. Tout se passe comme si, au départ, l'adulte s'adresse à l'enfant dans un langage où la mimésis est au premier plan, puis avec le temps et les capacités de l'enfant, s'en éloigne vers une forme plus abstraite. Un adulte qui n'a jamais appris la L.S. peut, par exemple, très facilement comprendre ce que dit un sourd à des enfants de 4 ou 5 ans, alors qu'il serait tout à fait incapable de suivre une conversation entre adultes sourds.

Un autre point est celui qui a été noté comme fait général dans la formation des signes. Il est nommé « contraction » (ou appauvrissement des morphèmes signés)¹⁸. Ce phénomène suivrait aussi ce passage d'une origine mimétique à une organisation du signe où un seul trait est retenu pour l'ensemble du mot ou du morphème précédemment plus riche. Ainsi pour « père » :¹⁹

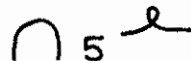
17. Observation faite au cours d'une année de recherche dans le Centre Expérimental Orthophonique et Pédagogique (Paris 15^e). Résultats non encore publiés.

18. Battison, « Lexical Borrowing in ASL » Linstok Press et Stokoe « Historical change in signs », *op. cit.*, pp. 59 à 62.

19. Stokoe, *op. cit.*, « compounds and contractions ».

ce qui se signait en 1790



se signe actuellement d'un seul signe : 
(successivement : partie sup. de la tête; main en forme de 5 et mouvement).

La contraction des signes semble suivre une loi de simplification de nature métonymique qui d'un composé (*compound*) figuratif résulte en l'isolement d'un trait pour l'ensemble.

Un seul phénomène me semble présent à la fois dans ce passage qu'opère l'enfant d'une lecture de la mimique à celle d'une langue et ce qui, dans la constitution des signes de cette langue, va du figuratif au seul trait pertinent pour l'ensemble. Ainsi, un sourd peut parfaitement ignorer que le geste utilisé (près de l'oreille) « représentait » en 1750 la jugulaire du bonnet des filles à l'Institut Saint-Jacques. Pour lui le geste signe « fille », et d'en ignorer l'éthymologie ne change rien.

Mon hypothèse est la suivante : ce passage ne peut mieux se comprendre que comme une rupture où le signe acquiert son statut de signifiant dans un procès de lecture qui à une certaine étape détache le signe de ses amarres figuratives. Ce moment serait homologue à celui que Lacan a introduit comme renversement du rapport de lecture constitutif de l'écriture où le signe de l'écriture n'est plus lu dans son rapport figuratif à la chose mais pour lui-même (comme support phonétique) dans son rapport aux autres signes.

La découverte de Lacan

Pour étayer le rapport d'homologie entre la constitution d'une langue et celle de l'écriture il est nécessaire de s'arrêter un instant et d'esquisser brièvement en quoi consiste l'apport lacanien.

Posons d'abord la thèse de Gelb. Ce qui pour Gelb est l'articulation centrale dans ce qu'il nomme l'écriture proprement dite, ce qui la constitue comme telle, c'est ceci que les signes graphiques acquièrent, cette fonction particulière de supporter les sons du langage. C'est ce qu'il appelle « cette étape révolutionnaire [dans l'histoire de l'écriture] qui est la phonétisation du signe »²⁰.

C'est là que Lacan dit avoir fait une découverte :

20. I.J. Gelb, *Pour une théorie de l'écriture*, Flammarion, p. 14.

« ... car je crois que c'en est une, cette indication qu'il y a, disons, dans un temps, un temps repérable, historiquement défini, un moment où quelque chose est là pour être lu, lu avec du langage quand il n'y a pas d'écriture encore. C'est par le *renversement de ce rapport* (c'est moi qui souligne), de ce rapport de lecture du signe que peut naître ensuite l'écriture pour autant qu'elle peut servir à connoter la phonématisation²¹. »

Mais ceci est un point d'aboutissement qui suppose des préalables et en particulier celui (voir leçons du 20 décembre 61 et du 24 janvier 62) par lequel Lacan récuse que l'origine soit de quelque façon qualifiable d'un rapport immédiat de l'image à l'objet. « On ne part pas » dit-il « d'une origine épaisse, sensible pour dégager de là une forme abstraite ». Il s'agit de montrer que le rapport de la lettre au langage n'est pas quelque chose qui soit à considérer dans une ligne évolutive. On a, au contraire, une suite d'alternances où « le signifiant revient battre l'eau, si je puis dire, par les battoirs de son moulin, sa roue remontant à chaque fois quelque chose qui ruisselle »...

Ainsi pour ce qui est des idéogrammes, se présentant d'abord comme très proches de l'image, ce n'est pas leur essence figurative qui autorisera la lecture mais ce qui, dans ce qui est figuratif, se constitue comme trait organisé. La lecture suppose l'instance littérante déjà là dans l'image.

Le renversement du rapport de lecture se qualifie donc, en amont d'un figuratif où, ce qui sert de support à la lecture à venir, est là sous forme de traits (« L'écriture attendait d'être phonétisée... ») et en aval où la lecture organise le matériel des formes (« [pour apprendre] si je puis dire à fonctionner comme écriture »).

L'opération du renversement pivote toute entière sur le terme que Lacan désigne comme le trait. Trait auquel il ne faut donner aucune marque d'abstraction mais qui désigne sur une des faces ce que le linguiste a nommé « trait distinctif » et sur l'autre face sa fonction de trait-unaire comme support de l'identification. Ce double versant est à mettre dans la parenthèse des pouvoirs de la lettre désignant, à l'origine les conditions de possibilité d'une « lecture autre » du signe. C'est d'elle que dérive à la fois « le trait spécial d'une fonction sujet dans la langue » et « sous sa forme latente au langage lui-même la fonction de l'écriture » (10 janvier 62), soit cette propriété qu'acquiert le signe en tant que

21. « L'identification », leçon du 10 janvier 1962. A noter que Lacan emploie le terme de « phonématisation » sans doute en fonction de la référence qu'il implique à la phonologie.

lui-même se lit comme un objet. Le « trait spécial d'une fonction sujet dans la langue » est repérable à cette oblitération portée sur le figuratif du signe qui dès lors devient rejeté voire « refoulé » (pour employer le mot de Lacan). C'est la marque portée sur ce qui, du signe, n'est pas à lire. Comme marque d'une négation elle trace un bord à une saisie immédiate du sens.

Lacan indique, par ailleurs, que cette opération de lecture qui va de la *trace de pas* au *pas de trace* peut se concevoir en trois temps depuis l'empreinte concrète à son effacement et au trait qui la marque, en redoublant l'effacement premier, de ce trait même.

Les signes-signifiants

Un procès de même nature me semble à l'œuvre dans la constitution du signe en tant que signifiant.

Dans l'exemple cité par Lacan, c'est au troisième temps, celui du trait qui entoure la trace, que se confirme, parce que ce trait est lu (phonétisé) « pas », et la négation elle-même et son accrochage dans un ordre de langage oral. C'est ce qui rétro-activement permet d'établir l'effacement du temps deux comme *homophonie potentielle*²², soit de constituer ce deuxième temps comme un temps, par le jeu du trait, sur lequel pèse l'incertitude inhérente aux diverses possibilités de lecture. Un pas est franchi (au troisième temps) où le pas effacé est lu comme « pas », en l'occurrence homophone de la négation. Il s'agirait de saisir ce point, pour notre propos, en amont de son ouverture sur la phonétisation.

Prenons les choses par un autre biais. Il me semble que ce qui est présent dans l'homophonie peut se concevoir comme le rappel dans l'émission parlée qu'à chaque morphème c'est l'ensemble du système qui est potentiellement présent, soit le rappel de la co-présence, sur l'axe syntagmatique nécessairement discontinu, de toutes les occurrences retenues sur l'axe paradigmatic.

Dans la langue des signes, l'effectuation n'est pas contrainte par la linéarité du signifiant oral. Le parler de cette langue autorise que soient présents non pas un, mais deux ou trois éléments de la langue. Là où, dans une langue orale le locuteur est contraint par le coup par coup de l'émission parlée, dans la L.S. il lui est possible d'en produire synchroniquement plusieurs. Je reviendrai plus longuement sur ce point plus loin.

22. *Littoral*, n° 6, J. Allouch, « Le discord paranoïaque », pp. 38-40.

Ce qu'il s'agit de poser est que les éléments de discrimination voisins qui constituent l'articulation sur laquelle joue l'homophonie, opèrent en L.S. dans un ordre visuel et kinésique qui multiplie leur actualisation synchronique. Je veux dire que ce qui constitue cette possibilité d'actualisation dans la langue des signes pourrait se poser, par rapport à la langue orale, comme une sorte de défaut de retenue au sens où c'est cette retenue que lève partiellement l'homophonie. Ce qui viendrait donc en place de la phonétisation du signe serait le tracé spatial et visuel où se réalise l'actualisation d'un signifiant gestuel. Il est sensible que l'espace de langue ainsi constitué s'ouvre sur une combinatoire extrêmement riche mais dans lequel, le bord que constitue la phonétisation, est perpétuellement combattu par les possibilités du figuratif.

Telle est donc mon hypothèse. Ce que semblerait montrer la L.S. est que l'effacement / négation du figuratif, nécessairement présent dans l'accès du signe à son statut de signifiant, n'est peut-être pas aussi total qu'il a été supposé dans les langues orales et leur écriture alphabétique. Dans la L.S. le figuratif, en quelque sorte, fait retour et s'impose là où dans d'autres langues il serait réduit à sa part congrue. Cependant, pour qu'un signe soit un signifiant, il aura fallu poser que nécessairement ce qui se donne comme son iconisme soit marqué d'une négation constitutive. Qu'on s'essaye à le lire, en effet, et dans cette langue comme dans toute autre, la marque portée sur le figuratif ouvre sur un impossible à retrouver. Du geste à la trace, la trace devient tracé où fuit l'évocation de cet impossible et que cerne la « calligraphie » du geste par laquelle se distinguent certains sourds.

Enfin, la langue des signes est, semble-t-il bien mal nommée, n'ayant conservé un rapport avec le signe comme tel que de ce qu'il était avant que d'être lu. Ce signe-signifiant semble venir s'inscrire quelque part entre ce qu'est l'écriture d'une langue orale et son effectuation parlée, phonétisée. Le signe serait quelque chose comme sa propre écriture non contrainte par l'espace bi-dimensionnel de la feuille blanche, et pour laquelle les artifices de l'écriture sont parfaitement autorisés. Grâce à des signes diacritiques tels que : appui du regard, mimique, etc... se ferait ce qui dans l'écriture est caractère gras, déterminatifs, soulignages, italiques, etc...

PROPOS SUR LA NATURE DU SIGNE

Dans un abord formel, c'est au principe de son analyse linguistique que Stokoe note ce qu'il appelle les « *essentials of a sign* » : « *In a sign*

language proper, the sign always have a component of motion » et plus loin « ... the significance rests not in the configuration, the position, or the mouvement but in the unique composition of all three. The sign morpheme however unlike the morpheme or word of a spoken language, is seen as simultaneously not sequentially produced »²³. Autrement dit, ce qui est à remettre en question pour la L.S. est le fonctionnement des axes saussuriens des simultanités et des successivités.

Nous savons que ce qu'ils ont de paradoxal a été résolu par Saussure en excluant le temps sur l'axe des simultanités, c'est-à-dire de concevoir un mode de rapport tel que le système lui-même est hors-temps. Exclu de là, le temps reparait sur l'axe des successivités. C'est là le problème sur lequel insiste Stokoe à propos du signifiant visuel pour y introduire la difficulté propre qu'il impose : son effectuation ne suit pas la linéarité du signifiant oral. C'est un aspect qui n'avait pas échappé à Saussure. Sa nature est ainsi notée par lui en rapport avec cette linéarité : « ... par opposition aux signifiants visuels (signaux maritimes etc...) qui peuvent offrir des complications simultanées sur plusieurs dimensions »²⁴. Ce que viendrait, en effet, subvertir la L.S. est le rapport syntagmatique/paradigmatique (c'est-à-dire très exactement ce qu'on appelle la *valeur* du signe). La valeur du signe dans la L.S. doit en effet tenir en compte que cette langue admet la co-présence de deux, trois ou quatre « choses » (comme s'exprime Saussure) sur l'axe des successivités.

Si ceci est admis, il faut dès lors considérer que la définition même des termes employés pour la L.S. nécessite qu'il faille y mettre des guillemets. Altérer la notion de valeur du signe c'est faire bouger une cheville de laquelle dépend l'agencement de l'ensemble. Il en va ainsi par exemple de la définition linguistique des notions de dénotation et connotation. Ces notions, en effet, dérivent de la distribution qu'imposent les axes saussuriens.

La question est donc : qu'auporise cette langue hors du coup par coup du signifiant oral ?

Ce qui apparaît est que cette langue semble se déployer dans un espace essentiellement « connotatif ». A partir du signe et de sa

23. Stokoe, *op. cit.*, p. 37.

24. Saussure, *CLG*, p. 103.

possibilité d'actualisation synchronique de plusieurs éléments découle une plasticité, pour ne pas dire une complexification figurative, qui lui est propre.

C'est une langue qui semble devoir ne pas cesser de s'approcher de la figuration de son objet (où le figuratif le crée en le simulant, l'évoque en quelque sorte) mais où ce figuratif serait aussi ce dans quoi il se perd. Il semblerait que cette langue soit en perpétuelle ré-invention de ses formes ; que ce soit une langue dans laquelle la métaphore ne semble pas devoir s'épuiser.

L'accent mis, au départ, sur le connotatif fait place à la perte corrélatrice au plan de la « dénotation ». Ainsi, il est de coutume de remarquer que cette langue se prête mal à des opérations abstraites ou au raisonnement logique. De fait, ceux des sourds qui accèdent à un niveau d'études universitaires semblent privilégier la langue orale et ceci pas seulement parce qu'en France il n'existe pas d'enseignement universitaire en L.S. L'argument sous-jacent est qu'en L.S. se révélerait un défiant d'ancrage dénotatif permettant l'articulation satisfaisante de propositions formelles. Le signifiant visuel perdrait la rigueur qui vient du référent au profit d'une figurabilité jouant sur l'analogie.

Il reste cependant que si le geste est un signifiant, il n'est pas livré à la pure contingence de l'expérience. Je voudrais à ce point apporter une observation allant dans le sens d'un repérage de la fonction dénotative.

Comme dans toutes les langues, en L.S. est à l'œuvre un procès de nomination. Ce point a déjà été esquissé à propos de la formation des signes ; faire d'un signe un signifiant c'est donner à cette langue le pouvoir de nommer. La contribution qu'ici je propose est de toucher à la façon dont se fait la nomination pour des sujets. L'attribution d'un nom « propre » en L.S. procède, comme pour les autres signes, d'une origine très concrète. Le nom est formé à partir d'une caractéristique du sujet, physique souvent mais pas toujours (ce peut être aussi bien un trait de caractère). Par exemple un professeur de L.S.²⁵ a été nommé avec un signe qui veut dire *orange*. L'origine de cette nomination remonte à sa jeunesse où la couleur claire de ses cheveux a été retenue comme le trait qui la particularisait. Elle se nomme donc *orange* mais n'ignore pas pour autant que son autre nom figurant sur les registres d'état civil²⁶.

25. Au Centre Expérimental d'Orthophonie et de Pédagogie.

26. La raison en serait, entre autres, celle de la commodité. A utiliser le nom écrit il faudrait l'épeler lettre à lettre avec l'alphabet dactylogique ce qui est un procès infiniment trop long pour cette langue que caractérise aussi la vitesse de son actualisation.

Cependant c'est orange qui a été retenue au détriment du nom écrit²⁷. Son témoignage est que, pour elle, ce n'est que dans un deuxième temps qu'elle a su que ce signe signait aussi le fruit.

Sur ce mode de nomination, il y aurait à faire deux remarques :

— d'une part, n'importe quel signe n'est pas retenu comme pertinent. Il semble qu'au départ (par exemple lors de l'arrivée d'un nouveau membre dans une communauté sourde) un certain nombre de signes soient proposés. Ce n'est qu'à partir d'un procès difficile à concerner qu'un consensus est acquis qui dès lors fixe tel signe et pas un autre comme nommant.

— d'autre part, une fois que la nomination est faite, elle garde la même permanence qu'en langue orale au détriment de son origine figurative. Ainsi, si c'est la longueur des cheveux qui a été choisie comme support du signe-nom, ce sera ce signe qui perdurera quelque soit, par ailleurs, le devenir de son origine concrète.

Pour terminer, il semble ne pas faire de doute que la L.S. soit une langue qui joue sur une registre d'abord « connotatif ». C'est l'effet qu'il serait possible de noter comme dérivant de la « valeur » particulière du signe en rapport avec la linéarité du signifiant. La notion de connotation, cependant, serait à prendre non dans le sens qu'elle a en sémiologie ou en poétique en tant qu'elle renvoie à un imaginaire plus ou moins proche de l'inconscient, mais en tant que c'est le tracé même du geste qui écrit un espace dans lequel se déploient les multiples possibilités de combinaisons analogiques des signes entre eux et avec les objets du monde. Dans ce sens, ce serait un procès jouant sur la plasticité du signe qui vient enrober et déterminer le signifiant. Ce procès est ce que nous avons réservé jusqu'ici sous le terme de figuratif...²⁸

27. Cette forme de nomination n'est, bien sûr, possible qu'en laissant la charge de la nomination réglée sur les lois de la parenté à la langue orale. Le « nom » en L.S. serait alors plus proche d'un prénom...

28. Une étude plus détaillée devrait mettre l'accent sur un repérage éventuel d'éléments diacritiques qui distingueraient l'actualisation d'un morphème commun en tant que nom propre. Il reste à savoir si le signe-nom en L.S. n'est pas indexé d'un déterminatif qui lui donnerait son statut (proche de l'écriture, tel que nous avons supposé les signes).

ABSTRACTS

traduits par Sean Wilder

WHAT IS AN AUTHOR ?

Michel Foucault

« What does it matter, who speaks ? » In this indifference, an ethical principle — perhaps the most fundamental — of contemporary writing is asserted. The self-effacement of the author has become a common theme for criticism. But what is essential is not merely to observe his disappearance once again : it is necessary to locate the emplacement where his function is exerted *qua* empty place, simultaneously like any other place and subject to particular constraints.

1. The name of the author : the impossibility of treating it either like a definite description or like any other proper noun whatsoever.

2. The relation of appropriation. The author is not exactly either the owner or the person responsible for his texts ; he is neither their producer nor their inventor. What is the nature of the speech act which makes it possible to say there is a work of literature ?

3. The relation of attribution. The author is probably the person to whom this or that writer or spoken word has been attributed. But the attribution, even when it concerns a well-known author, is the result of complex critical operations which are rarely made explicit. The uncertainties of the *opus*.

4. The author's positions : the position of the author in the book (the use of shifters ; the function of the prefaces ; simulations of the scribe, the reciter, the confidant, the memorialist). The position of the author in the different kinds of discourse (in philosophical discourse, for example). The position of the author in a field of discourse (what is the founder of a discipline ? What can the « return to... » signify as a decisive moment in the transformation of a field of discourse) ?

THE SUSPENSION POINTS OF « RETURN TO... »

Jean Allouch

This study shows how Lacan — after having set forth his own doctrine, developed essentially out of work on paranoia — one day definitively committed himself to Freudianism. What this commitment Freudian for having emerged during a movement of « return to Freud » ? The answer to this question requires a demonstration of how this return to Freud was comprised of three versions : mythical, discursive and topological. The presentation here of these three versions dwells particularly on the transition from myth to discourse, a transition brought about by Michel Foucault's lecture « What is an author ? ». This is less surprising if one observes that Foucault's lecture was the only interpretation of Lacan's « return to Freud » that he ever received.

THE « MYSTICAL DISCOURSE ».

HISTORICAL AND METHODOLOGICAL PROBLEMS

Alain de Libera — Frédéric Nef

In order to suggest what should be the outlines of a really systematical inquiry into the field of the so-called « discours mystique », the authors try to show what are the main shortcomings of M. de Certeau's account of the « Fable mystique » : from an historical point of view, the undervaluation of neoplatonism : methodologically, a non-critical and merely hermeneutical use of linguistic methods, which at last leads to the very basic claims to be also found in the old nosography and/or the new esthetics of « mysticism ».

THE MYSTIC FEINT Guy Le Gaufey

This analysis of Michel de Certeau's book, *La Fable mystique*, attempts to establish the enunciative position from which the author intends to treat of « mysticism in the 16 th and 17 th centuries ». Setting out from M. de Certeau's singular way of bringing together the figure of style called « oxymoron » (e.g. : « a visible darkness ») and deictic argumentation, an attempt is made to show that there is interference between the objet here called « mysticism » and the procedures set up to describe it. Does mysticism have a topical value which some-how undermines efforts towards a historical approach?

IS THERE A DISCOURSE OF THE MYSTIC ? Philippe Julien

This study is an interrogation on Michel de Certeau's book, *La Fable mystique* : does the semantic change of the word « mystic » (from adjectival to substantive position) between the 16 th and the 17 th century authorize to speak of « discourse » of the mystic ? Secondly, is there a similarity between the mystic as a new practice of language and the procedures of freudien analysis ?

THE EXORBITANT PAPIN SISTERS : A DOCUMENTARY FILE

The documents presented here are articles and reports from newspapers published at the time of the trial of the Papin sisters, who where accused of using violence on and assassinating Mme Lancelin and her Daughter, for whom they worked as maids. This double murder gave rise, in 1933, to lively queries in psychiatric and surrealist circles : was it a bonafide « paranoic » crime ? What conception of paranoïa was at work for those who answered in the affirmative ?

SPINOZA VERSUS THE HERMENEUTIC INTERPRETERS André Comte-Sponville

Spinoza laid the groundwork for a theory of desire cleared of the notion of « want ». The assertion of such a possibility implies a theory of truth cleared of the notion of meaning, which in turn leads to a conception of meaning cleared of itself. Is the critique of hermeneutism which results capable of reminding today's freudian psychoanalysts that they must not content themselves with adopting the hermeneutic attitude ?

THE SILENCES OF THE LETTER Albert Fontaine

The sign language of deaf-mutes has recently become the object of studies which make it possible to estimate its linguistic value. The debate is opened here as to the nature of the sign which is to be given to the elementary components of this language, to the signifying system of combinations which is at work in it, and to the new possibilities thus created of shedding new light on the fundamental notion of « letter ».

Littoral

a déjà publié...

N° 1 juin 1981 : **Blasons de la phobie.** La visite (C. Misrahi, P. Thèves), Du déplacement au symptôme phobique (E. Porge), Le lieu-dit (G. Le Gaufey), Difficultés des théories de l'angoisse chez Freud (N. Kress-Rosen), Le pas-de-barre phobique (J. Allouch), La vérité parle, le savoir écrit (P. Julien), A propos de deux portraits de St. Jérôme lisant (J. Hébrard), Une présentation de la coupure : le nœud borroméen généralisé (M. Viltard). *Traduction* : La lettre 52 de S. Freud à W. Fliess. (épuisé)

N° 2 octobre 1981 : **La main du rêve.** Peindre les sons et parler aux yeux (S. Hart), Jeux d'écriture dans la civilisation pharaonique (P. Vernus), Le trait de la lettre dans les figures du rêve (M. Viltard), Les procédés de figuration du rêve (M. Safouan), Un concept de Freud : *Die Rücksicht auf Darstellbarkeit* (D. Arnoux), Quand... « la plupart des rêves vont plus vite que l'analyse » (F. Biégelman-Barroux), La vérité parle, le savoir écrit [II] (P. Julien), Le regard suspendu (D. Chauvelot), L'invention de la lettre (D.G. Laporte), Freud avec Börne (J. Fourton). *Traductions* : Quelques suppléments à l'ensemble de l'interprétation des rêves (S. Freud), Note sur l'histoire de la technique psychanalytique (S. Freud), L'art de devenir un écrivain original en trois jours (L. Börne). (épuisé)

N° 3/4 février 1982 : **L'assertitude paranoïaque.** Le « règne de la parole » de Brisset et l'étymologie spéculative (F. Nef), Sur la théorie médiévale de la *suppositio* (A. de Libera), Abord de l'hallucination (E. Porge), Spinoza en épigraphe de Lacan (R. Misrahi), Du discord paranoïaque (J. Allouch), La folie à deux, Du schéma R au plan projectif (J. Lafont), Ce que le paranoïaque ne réussit pas (G. Le Gaufey), Un lieu commun à la paranoïa et à la psychanalyse (P. Alerini), Jean-Jacques ou Jean-Baptiste (B. Saint Girons), « Des trésors aveuglants d'authenticité » (C. Amirault).

N° 5 juin 1982 : **Abords topologiques.** Une écriture de contours (J.C. Terrasson), Note sur la trinité (P. Julien), De l'écriture nodale (E. Porge), Séances mathématiques (P. Soury), Lire autrement que quiconque (M. Viltard), Du discord paranoïaque II (J. Allouch), L'écriture de l'araignée divinatrice (C.H. Pradelle), Comment j'ai lu certains de mes livres (F. Wilder), La structure comme lieu de forçage symbolique (J. Bourdiau), Un nom propre pour la psychanalyse (J. Poulain-Colombier), G. Ifrah : « Histoire universelle des chiffres » (L. Bazin), P.L. Assoun : « Introduction à l'épistémologie freudienne » (G. Le Gaufey).

N° 6 octobre 1982 : **Intension et extension de la psychanalyse.** Kant avec Sade (T. Marchaisse), Du discord paranoïaque III (J. Allouch), Remarques sur *Das Ding* dans l'« Esquisse » (J.P. Dreyfuss), Séances mathématiques II (P. Soury), J.M. Olivier : «Lautréamont le texte du vampire» (R. Brossard), Didi Huberman : «L'invention de l'hystérie».

N° 7/8 1983 : **L'instance de la lettre.** La «conjecture de Lacan» sur l'origine de l'écriture (J. Allouch). Écriture du rêve et écriture hiéroglyphique (P. Vernus). Le nom propre et la lettre (P. Julien). ... d'une syntaxe sociale (S. Stoianoff-Nenoff). Effet de surprise et ponctuation (J. Poulain-Colombier). Freud et la ville éternelle (S. Sésé-Léger). Le nom brille (M. Guibal). ... auteur non identifié (A. Fontaine). Les écritures volantes (B. Saint Girons). Divination et persécution à Bangoua (C.H. Pradelles). Écriture et divination chez Vico (A. Pons). Littéralement et dans tous les sens (B. Cassin). Une phobie de la lettre : la dyslexie comme symptôme (E. Porge). La *vis* de la lettre (F. Wilder). Un trou de mémoire (G. Le Gaufey). Le sujet de l'écriture ou le partenaire silencieux (A.M. Christin). Bien écrire (M. Viltard). La lettre interdite (J. Bourdieu).

Thème du prochain numéro :

La sensure

Samedi 15 — Dimanche 16 Octobre 1983

Colloque Littoral

DU PÈRE

*Pour tout renseignement, écrire à G. Le Gaufey,
15, rue d'Assas, 75006 Paris*

Revue de psychanalyse Littoral

Si vous vous êtes (ré)abonné au numéro 6...

ce numéro 9 « La discursivité » est le dernier que vous recevrez. Votre abonnement reste indispensable à l'équilibre financier de la revue. Donc,

(ré)abonnez-vous dès maintenant
à l'aide du bulletin ci-dessous

à retourner aux
éditions érès

19, rue Gustave Courbet, F-31400 Toulouse

Nom..... Code Postal.....

Prénom..... Ville.....

Profession..... Pays.....

Adresse.....

s'abonne / se réabonne* à la revue LITTORAL (4 numéros par an) à partir du n°...

Tarifs :

abonnement simple : France 255 F

Etranger 280 F

(pour les envois par avion, ajouter 40 F)

abonnement de soutien 500 F

désire recevoir les numéros disponibles :

n° 2 - La main du rêve 60 F

n° 3/4 - L'assertitude paranoïaque 96 F

n° 5 - Abords topologiques 70 F

n° 6 - Intension et extension
de la psychanalyse 70 F

n° 7/8 - L'instance de la lettre 105 F

règle ci-joint par chèque bancaire/postal*
la somme de F

désire recevoir une facture administrative en exemplaires

Signature :



Achévé d'imprimer en juin 1983
sur les presses de l'imprimerie Laballery et C^{ie}
58500 Clamecy
Dépôt légal : juin 1983
Numéro d'imprimeur : 304002
Numéro d'ISSN : 0751-2090

Littoral

La discursivité

Qu'est-ce qu'un auteur ?
Les trois petits points du « retour à ... »

La mystique : fable ou discours ?
Le discours mystique. Histoire et méthode
La feinte mystique
Y a-t-il un discours de la mystique ?

Intension et extension de la psychanalyse
Exorbitantes sœurs Papin
Spinoza contre les herméneutes
Les silences de la lettre

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

seule, et, sans mot dire, pleurant un quart d'heure, la tête sur ses genoux.

Depuis quelques semaines le calme est revenu en elle. Une docilité, une gentillesse parfaites ont fait place à ces accès tumultueux et à l'humeur intraitable qu'elle avait montrés jusqu'ici. Des mots étranges lui échappent, comme celui-ci par exemple. Elle s'informe si M^{me} Lancelin et sa fille ne sont pas rentrées chez elles maintenant.

— Vous savez bien que vous les avez tuées, lui dit-on.

— Elles pourraient être revenues avec un autre corps, répond-elle.

Elle semble en effet bizarrement poursuivie par l'idée de la métemp-sychose.

— Qu'étais-je donc avant d'être dans le ventre de M^{me} Péret ? (c'est le nom de jeune fille de sa mère que celle-ci a repris après son divorce) demande-t-elle à Me Germaine Brière.

Et sans attendre la réponse :

— Je crois bien, dit-elle, que je devais être le mari de ma sœur !

Et il faut reconnaître qu'un propos pareil en dit long !

Christine s'imagine encore d'une façon inexplicable et tout à fait troublante qu'elle a déjà été jugée.

Le rôle de Léa

Quelle attitude va-t-elle avoir aujourd'hui ? Personne, pas même son défenseur, n'en sait rien. Christine étant un de ces êtres sur lesquels on n'a aucune prise. Reviendra-t-elle à sa première version du

crime ? S'en tiendra-t-elle à la seconde ?

On pourrait croire qu'en donnant à son acte le caractère de la folie pure elle cherche à prendre tout le crime sur elle, pour innocenter sa sœur avec un sentiment passionné. Si vraiment elle a agi comme elle le raconte maintenant, il apparaît en effet impossible qu'une folie semblable se soit emparée au même instant de Léa.

Dans l'affreuse tragédie, celle-ci ne serait donc qu'une comparse et suivant les dires de Christine n'aurait eu qu'à s'acquitter docilement de tout ce que sa sœur lui commandait. Léa a-t-elle même pris une part quelconque dans le crime ? C'est là une hypothèse qu'on peut envisager.

Me Germaine Brière n'a pas manqué de poser la question à Léa.

— Ma petite Léa, lui dit-elle, dites moi que vous n'avez pas arraché les yeux de M^{me} Lancelin.

— Si, mademoiselle, c'est moi, répond toujours Léa avec son invincible douceur.

— Non, c'est moi, déclare de son côté Christine.

Où est la vérité ?

Christine aurait-elle vraiment agi seule ? En ce cas Léa ferait preuve d'une extraordinaire abnégation fraternelle en s'accusant d'un crime où elle ne serait pour rien, afin de ne pas séparer son sort de celui de sa sœur.

Ou bien Christine a-t-elle inventé de toutes pièces la seconde version du drame pour sauver Léa ? Et dans ce cas ce serait elle qui montrerait un surprenant esprit de sacrifice.

Pour l'instant elle se borne à dire :

— Demandez à ma sœur, ce qu'elle vous dira est vrai.

Encore une fois que vont dire aujourd'hui les deux filles au triste destin ? Les malheureuses sont, paraît-il dans un état d'hébétude qui ne permet pas d'attendre d'elles beaucoup d'éclaircissements.

Elles sont tellement prostrées, l'une et l'autre, que lorsqu'on les met en présence, elles ne songent même pas à s'embrasser.

Demandera-t-on un supplément d'enquête ?

Je serais bien surpris si l'on arrivait à éclaircir ce soir le mystère.

Déjà le bruit court que la défense demanderait un supplément d'enquête en se fondant sur le fait que le premier rapport sur l'état mental des deux sœurs, tout de suite après le crime, a seulement été signé par les trois experts désignés par le tribunal, que des faits nouveaux sont intervenus depuis lors et que le rapport sur la nouvelle attitude de Christine n'a été établi que par un seul des experts.

Si le tribunal admettait ce point de vue, l'affaire serait remise à la cession prochaine.

Jérôme et Jean Tharaud.

Dans ce même numéro de *Paris-soir*, juste sous l'article des frères Tharaud, on pouvait lire l'article suivant :

L'AUDIENCE

(D'un de nos envoyés spéciaux)

— Jamais on a vu cela au Mans ! C'est vrai, le gros paysan en blouse bleue, qu'un agent de police a refoulé sur le trottoir d'en face a défini exactement la situation.

Devant le Palais de justice, sur la place de la République et rue Gambetta, il y a 200 agents et gendarmes décidés à faire respecter la sévère consigne du maire. Parce que lors de la dernière cession d'assises, le jour du procès Anjubault, des incidents et des bagarres se produisirent, le maire du Mans, M. Genesbay, a pris des

mesures inconnues dans la paisible ville.

La salle des assises, au Mans, est minuscule. Et lorsque l'on saura que la foule qui a essayé d'y entrer aujourd'hui est deux fois plus nombreuse que celle qui se pressait au procès Anjubault, on comprendra que l'atmosphère en sera, tout à l'heure, presque irrespirable et que journalistes, invités et curieux seront serrés là-dedans comme des sardines dans leur bote. (sic).

Midi trente. La foule attend impatiente. Le moindre camion qui

dire de la représentation et des valeurs de vérité, tandis que la mystique serait du côté de la performativité instauratrice de vérité et baignant dans le réflexif, générateur de paradoxes⁶⁵. La mystique serait alors une énonciation où dire et dit coïncideraient. Par ailleurs elle manifesterait les clivages fondamentaux du langage et donc mettrait en lumière l'opposition des termes dont elle réaliserait la coïncidence. Cette apparente contradiction n'a-t-elle pas un nom, la dialectique? M. de Certeau serait-il d'accord sur la formulation suivante : l'énonciation du discours mystique est fondée sur (ou dévoile) une dialectique du dit et du dire? Ne s'agit-il pas là alors d'un repliement sur la dialectique théologique du produire et du produit?

Cette dialectique, comme toutes les dialectiques, a pour moteur un élément dynamique et paradoxal : le *volo*, « je veux » inaugurateur, hors-texte originel et germinatif, selon M. de Certeau, du texte mystique. Le *volo*, on l'a vu, est vouloir-tout et vouloir-rien, condition de contrat et absence de contrat⁶⁶, parfait manque structural, *pharmakon* de la mystique, pour reprendre un vocabulaire kitsch. Heureusement le *volo* n'est pas seulement cette paradoxalité, mais il se trouve qu'il est aussi une modalité, ce qui permet fort à propos à M. de Certeau de déplier cette rétive nature paradoxale en série, le vouloir se trouvant être le terme premier et présupposant de la série des modalités greimasienne⁶⁷, relatives à la constitution dans le récit du héros. Le *volo* présupposera donc un savoir et un vouloir, et se conjuguera, avec le dire et le savoir en vouloir-dire, vouloir-faire.

A partir de quoi est repéré ce caractère premier et ces caractéristiques éminentes (paradoxalité, opérativité...) du *volo*? Nous avons discuté plus haut de l'attribution de cet élément à Maître Eckhart. Il s'agit ici de poser la question préjudicielle du choix du *volo* (et non du topos de l'origine, du thème de l'Époux mystique...) comme élément de ce type. S'agit-il simplement de l'application d'un schéma modal universel au discours mystique, le schéma modal ayant alors induit la lecture? S'agit-il au contraire d'une constatation sur un certain nombre de textes, l'observation ayant dans ce cas permis l'induction? Dans le premier cas ne serait-il pas curieux d'appliquer un schéma qui n'a

65. Cf. Austin, *Quand dire c'est faire*, Paris, 1969, Seuil.

66. Cf. la notion de « contrat énonciatif » dans la sémiotique de A.J. Greimas, en particulier *Sémiotique et Sciences Sociales*, Paris, 1976, Seuil.

67. Cf. A.J. Greimas : « Pour une théorie des modalités », *Langages* n° 43, pp. 90-108; M. Rengstorff : « Pour une quatrième modalité narrative », *op. cit.*, pp. 71-77.